

РІВНЕНСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ГУМАНІТАРНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

РИЧКО ВІКТОРІЯ ЮРІЇВНА

УДК 221. 2 (477)

ДИСЕРТАЦІЯ
ПОЧАЇВСЬКА ЛАВРА: ЇЇ ІСТОРИЧНА РОЛЬ ТА ЕТНІЧНА
ІДЕНТИФІКАЦІЯ У СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Спеціальність – 031 Релігієзнавство

03 – Гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

РИЧКО Вікторія Юріївна

(підпис, ініціали та прізвище здобувача)

Науковий керівник: **Панчук Ірина Іванівна**, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету

Рівне – 2020

АНОТАЦІЯ

Ричко В. Ю. Почаївська лавра: її історична роль та етнічна ідентифікація у сучасному українському суспільстві. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 031 – релігієзнавство. – Рівненський державний гуманітарний університет Міністерства освіти і науки України. – Рівне, 2020.

Дисертаційне дослідження присвячене комплексному теоретичному і практичному аналізу історичної ролі та етнічної ідентифікації Почаївської лаври у сучасному українському соціумі. В дисертації вперше у вітчизняному релігієзнавстві здійснено філософсько-релігієзнавчий аналіз особливостей конфесійної та етнічної ідентифікації Почаївської лаври в її історії і кореляції цих процесів із загальними особливостями розвитку етнорелігійної ідентичності українського соціуму в період кінця XVI – початку XXI ст. Розкрито сутнісні риси етнічної ідентифікації Почаївського чернечого осередку крізь призму його інституційних і юрисдикційних трансформацій кінця XVI – початку XXI ст. Окреслено витоки та світоглядні модуси конструювання етнічної ідентичності Почаївського монастиря кінця XVI – початку XVIII ст. Проаналізовано смислові імпульси самоідентифікації Почаївського монастиря в добу юрисдикційного підпорядкування Уніатській Церкві (1720 – 1831 рр.). Охарактеризовано ідейні концепти ідентифікації Почаївської лаври в контексті етноконфесійної політики Російської імперії (1831 – 1917 р.). Досліджено наративні моделі ідентифікації Почаївської Лаври в умовах релігійно-церковної політики Другої Речі Посполитої (1918 – 1939 рр.) і тоталітарних режимів (1939 – 1990 рр.).

Проаналізовано детермінанти етнічної ідентифікації Почаївської лаври на сучасному етапі (1991 р. – початок XXI ст.). Виявлено, що після короткотривалих інтенцій керівництва обителі започаткувати процес формування її національної ідентифікації (1991 – 1992 рр.), вона зрештою поступово трансформувалася в потужний центр агресивного фундаменталістського православ'я, що склало

базис антагонізму між етноконфесійною ідентифікацією Почаївської лаври і розгортанням процесів формування і кристалізації національної ідентичності у сучасному вітчизняному соціумі.

Досліджено генезу та основні ідеологічні принципи сучасної геополітичної доктрини «руського мира», а також їхню імплементацію ченцями Почаївської лаври в публічний простір українського суспільства. Здійснено трендовий аналіз етнічної ідентифікації Почаївської лаври у період набуття Українським православ'ям автокефального статусу. У цьому контексті виявлено факти деструктивної діяльності Почаївської лаври – мобілізацію її паломників на участь в акціях, що мали характер псевдопротестних виступів, спрямованих на збурення української громадськості та активізацію внутрішньосупільних протистоянь. Доведено, що в підсумку це мало стати підставою не лише для призупинення або ж навіть скасування релігійно-церковного проекту набуття Українською Православною Церквою помісності, але в ширшому контексті – суттєвого гальмування консолідації українського суспільства та згортання процесів кристалізації його національної ідентичності.

Отримані результати дисертаційної роботи, основні її положення і висновки можуть бути використанні в теологічних богословських, філософських, історичних, культурологічних та соціологічних дослідженнях, а також при написанні узагальнювальних філософсько-релігієзнавчих праць з історії релігії і Церкви в Україні та Волині зокрема. Крім того, наведені в дисертації факти, висновки та узагальнення можуть стати корисними у краєзнавчій та екскурсійній роботі. Зрештою, низка положень дисертації є актуальною з точки зору осмислення сучасних етноконфесійних проблем України державними органами, Церквами, релігійними організаціями.

Метою дисертаційного дослідження є здійснення філософсько-релігієзнавчого аналізу дискурсу щодо конфесійної та етнічної ідентифікації Почаївської лаври у її кореляції із загальними тенденціями розвитку

етнорелігійної ідентичності українського соціуму в період кінця XVI – початку XXI ст.

Об'єктом дослідження є Почаївська лавра як культурно-релігійний феномен.

Предметом дослідження є ідейні концепти, наративи, ідеологеми її етнічної ідентифікації у контексті інституційних і юрисдикційних трансформацій кінця XVI – початку XXI ст.

Наукова новизна дослідження полягає у тому, що уперше доведено, що заснування Почаївського монастиря 1597 р. стало, з одного боку, інструментом запобігання інституалізаційної дезінтеграції і духовної дезорієнтації автохтонного населення Волинського регіону, а з іншого – дієвим засобом попередження тектонічних зсувів його православної релігійної ідентичності.

Обґрунтовано, що нині Почаївська Свято-Успенська лавра УПЦ (МП) є одним із потужних ретрансляторів світоглядних парадигм пропагандистської ідеологічної наративної матриці «руського мира» у вітчизняний соціум;

Доведено, що ідейно-політична риторика Почаївської лаври, спрямована на підтримку окупаційних дій Росії на Сході України свідчить як про колабораціонізм цієї чернечої обителі, так і дезінтегративну та деструктивну роль в ідентифікаційних процесах у сучасній Україні. А також є проявом специфічної почаївської субкультури, яка є особливим різновидом православно-фундаменталізму, що наразі розвивається в орієнтації на крайні консервативні групи у середовищі російських, грецьких старостильних, румунських ченців із їх ідеалами культурно-цивілізаційного реваншизму на фоні ескалації антивестерністських настроїв.

Виявлено, що ПЦУ та УГКЦ докладають систематичних зусиль для подолання негативних впливів почаївської православно-фундаменталістичної субкультури через творення альтернативних осередків чернечого життя і паломництва, якими вже стали Манявський скит та Унівська Лавра. Також зусилля представників «відкритого» київського християнства зосередженні

на реконструкції і розвитку власної традиції зв'язків з найвпливовішим на сьогодні центром православного чернецтва і паломництва – горою Афон.

Удосконалено та доповнено тезу, що домінантою конструювання етнічної ідентифікації Почаївського монастиря у першій третині ХІХ – на початку ХХ ст. стала консервативна внутрішня політика Російської імперії, а провідним трендом – переорієнтація основних векторів його екзистенції із україноцентричних ідейних концептів до генерування та імплементації світоглядних наративів російської православної ідентичності. Удосконалено висновок, що сучасна етнічна ідентифікація Почаївської лаври детермінована як внутрішнім процесом переструктуризації етнорелігійної ідентичності вітчизняного соціуму, так і зовнішніми чинниками, зокрема реалізацією геополітичної доктрини «русский мир», що інспірується російським прокремлівським політикумом і РПЦ та легітимізує екстремізм і тероризм. Суттєво доповнено відомості про сутність етноконфесійної ідентичності Почаївської Свято-Успенської лаври в умовах набуття Українським православ'ям автокефального статусу, реакцією якої стала активізація фундаменталістичної проросійської протидії ініціативам, спрямованих на формування національного «відкритого православ'я».

Набула подальшого розвитку теза, що перебування Почаївського монастиря у юрисдикційному підпорядкуванні Уніатської Церкви (1720 – 1831 рр.) зумовило кардинальні ідейні трансформації його самоідентифікації, зокрема біполяризацію провідних рис. А саме збереження базових засад східного обряду та поступове вкорінення окцидентальних (прозахідних) елементів, запозичених із культово-обрядової практики Римо-Католицької Церкви, що лягли в основу його уніатського інваріанту релігійної ідентичності. Розвинуто твердження, що Почаївська лавра нині – релігійний осередок ідейного впливу країни-агресора, церковний ресурс російської войовничої націоналістичної ідеології, а її керівництво і ченці є активними представниками православного фундаменталізму, націоналізму та імперіалізму, прибічниками не лише «східного вектору» культурно-

цивілізаційної парадигми розвитку України, але й радикального сценарію його втілення у життя. Набуло подальшого розвитку судження, що зміна юрисдикційного підпорядкування Почаївської лаври на користь УПЦ можлива за умови проведення у середовищі її ченців відповідної систематичної практичної роботи з формування їхнього внутрішнього запиту і переконаності в необхідності православної помісності як канонічно необхідного способу існування українського православ'я.

Ключові слова: Почаївська лавра, доктрина «руського мира», православний фундаменталізм, етнічна ідентифікація, національна ідентичність.

ABSTRACT

Rychko V. Yu. The Pochayiv Lavra: Historical Role and Ethnic Identification in the Modern Ukrainian Society. – Manuscript.

A thesis presented for a Ph.D. (Candidate degree) in Philosophical Sciences. Research Specialisation: 031 – Religious Studies. – Rivne State University of Humanities, Ministry of Education and Science of Ukraine. – Rivne, 2020.

The dissertation thesis is devoted to the complex of theoretical and practical analysis of the historical role and ethnic identification of the Pochayiv Lavra in the modern Ukrainian society. The dissertation is the first in Ukrainian religious studies to present the philosophical and religious analysis of features of confessional and ethnic identification of the Pochayiv Lavra in its history and correlation of these processes with general features of development of ethnic and religious identity of the Ukrainian society in the end of XVI – the beginning of XXI century. Our study reveals the essential features of the ethnic identification of the Pochayiv monastic centre under the lens of its institutional and jurisdictional transformations of the end of the 16th – the beginning of the 21st century. It outlines the origins and ideological modes of constructing the ethnic identity of the Pochayiv monastery of the end of the 16th – the beginning of the 18th century. We have carried out the analysis of the semantic impulses of self-identification of the Pochayiv monastery in the period of jurisdictional

subordination to the Uniate Church (1720– 1831). The ideological concepts of identification of the Pochayiv Lavra in the context of the ethno-confessional policy of the Russian Empire (1831– 1917) are characterized. The dissertation examines narrative models of the Pochayiv Lavra identification in the conditions of religious and church policy of the Second Commonwealth (1918–1939) and totalitarian regimes (1939–1990).

Our study aims to analyze the determinants of ethnic identification of the Pochayiv Lavra at the present stage (1991–the beginning of the XXI century). It was found that after short-term intentions of the monastery's leadership to begin the process of forming its national identity (1991–1992), it eventually started to transform into a powerful centre of aggressive fundamentalist Orthodoxy, which formed the basis of antagonism between the ethno-confessional identification of Pochayiv Lavra and crystallisation of national identity in modern domestic society. We investigated the genesis and main ideological principles of the modern geopolitical doctrine of the “Russian world”, as well as their implementation by the monks of the Pochayiv Lavra in the public space of Ukrainian society. A trend analysis of the ethnic identification of the Pochayiv Lavra during the period when Ukrainian Orthodoxy gained autocephalous status was carried out. In this context, the facts of destructive activity of the Pochayiv Lavra were revealed – the mobilization of its pilgrims to take part in actions that had the character of pseudo- protests aimed at disturbing the Ukrainian public and intensifying internal social confrontations. It was proved that in the end this should have been a reason not only to suspend or even cancel the religious-ecclesiastic project of the Ukrainian Orthodox Church to acquire locality, but in a broader context – to significantly slow down the consolidation of Ukrainian society and curtail of the processes of the crystallization of its national identity.

The obtained results of the dissertation, its basic position and conclusions can be used in theological and religious, philosophical, historical, cultural and sociological research, as well as in writing works of generalizing philosophical and religious works on the history of religion and churches in Ukraine and Volyn. In addition, the facts, conclusions and generalizations presented in the dissertation can be useful in regional

ethnography and excursion work. Finally, a number of statements of the dissertation is relevant from the point of view of comprehension of modern ethno-confessional problems of Ukraine by state bodies, churches, religious organizations.

The scientific novelty of the research. The aim of the study is to conduct a philosophical and religious analysis of the discourse pertaining the confessional and ethnic identification of the Pochayiv Lavra in its correlation with the general trends of ethnic and religious identity of Ukrainian society in the end of XVI – the beginning of XXI century.

The object of research is the Pochayiv Lavra as a cultural and religious phenomenon.

The subject of research is the ideological concepts, narratives, ideologemes of its ethnic identification in the context of institutional and jurisdictional transformations of the end of XVI – the beginning of XXI century.

It was proved *for the first time* that the foundation of the Pochayiv Monastery in 1597 became, on the one hand, a tool for preventing institutional disintegration and spiritual disorientation of the indigenous population of Volyn region, and on the other – an effective means of preventing tectonic shifts of its Orthodox religious identity.

Further analysis showed that today the Holy Dormition Pochayiv Lavra of the Ukrainian Orthodox Church (Moscow Patriarchate) is one of the powerful repeaters of the worldview paradigms of the propagandistic ideological narrative matrix of the «Russian world» into the native society.

The study confirmed that the ideological and political discourse of the Pochayiv Lavra, aimed at supporting Russia's occupation actions in eastern Ukraine, testifies to the collaborationism of this monastery, as well as to the disintegrative and destructive role in identification processes in modern Ukraine. It is the manifestation of a specific Pochayiv subculture, which is a special kind of Orthodox fundamentalism that is developing today in the focus on extreme conservative groups among Russian, Greek old-calendarist and Romanian monks with their ideals of cultural and civilizational revanchism against the background of escalating of anti-Western state of mind.

It was found out that the Orthodox Church of Ukraine and the Ukrainian Greek Catholic Church put systematic efforts to overcome the negative influences of the Pochayiv Orthodox-fundamentalist subculture through the creation of alternative centres of monastic life and pilgrimage, which have already become the Maniavsky Hermitage and the Univ Lavra. Also, the efforts of the representatives of «open» Kyiv Christianity are focused on the reconstruction and development of their own tradition of ties with the most influential centre of the Orthodox monasticism and pilgrimage today – Mountain Athos.

We developed and supplemented the statement that the dominant idea of the construction of ethnic identification of the Pochayiv monastery in the first third of the XIX – early XX centuries was seen in the conservative internal policy of the Russian Empire, and the leading trend was the reorientation of the main vectors of its existence from Ukrainian-centric ideological concepts to the generation and implementation of ideological narratives of the Russian Orthodox identity. It was stated in the conclusion that modern ethnic identification of the Pochayiv Lavra is determined by the internal process of restructuring of ethnic and religious identity of the native society as well as external factors, including the implementation of the geopolitical doctrine of «Russian world», which is inspired by Russian pro- Kremlin politics and Russian Orthodox Church and legitimizes extremism and terrorism. The information about the essence of the ethnic and confessional identity of the Holy Dormition Pochayiv Lavra in the conditions of gaining autocephalous status by the Ukrainian Orthodox Church was significantly supplemented. It caused the intensification of fundamentalist pro-Russian opposition to initiatives aimed at forming the national «open Orthodoxy».

The dissertation *develops the idea* that the Pochayiv monastery's staying under the jurisdiction of the Uniate Church (1720–1831) led to radical ideological transformations of its self-identification, including bipolarization of the leading features, namely the preservation of the basic principles of the byzantine rite and the gradual rooting of Occidental (western-minded) elements, borrowed from the spiritual practice of the Roman Church, which formed the basis of its Uniate invariant of religious identity. It is claimed that the Pochayiv Lavra is now a religious centre of ideological

influence of the aggressor country, a church resource of Russian militant nationalist ideology, and its leadership and monks are active representatives of Orthodox fundamentalism, nationalism and imperialism, supporters of not only the «eastern approach» of cultural and civilizational paradigm of Ukraine's development, but also a radical scenario of its implementation. Our study provides additional support for the statement that the change of jurisdiction of the Pochayiv Lavra in favor of the Ukrainian Orthodox Church is possible providing that its monks carry out appropriate systematic practical work on the formation of their internal demand and conviction for the need of Orthodox locality as a canonically necessary way of Orthodoxy existence.

Key words: the Pochayiv Lavra, the doctrine of «Russian world», Orthodox fundamentalism, ethnic identification, national identity.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у фахових виданнях:

1. Ричко В. Ю. Просвітницька діяльність Почаївського монастиря і її роль у формуванні етнічної ідентифікації українського соціуму: історична ретроспектива. *Гілея: науковий вісник, збірник наукових праць*. Випуск 135 (8). Ч. 2. Філософські науки. К.: Гілея, 2018. С. 187–191.
2. Ричко В. Ю. Детермінанти розвитку сучасного українського православ'я (на прикладі УПЦ МП та одного з її центрів – Почаївської лаври). *Вісник Львівського університету ім. І. Франка. Серія «Філософсько-політологічні студії»*. 2018. Вип. 19. С. 48–54.
3. Ричко В. Ю. Концептуалізація релігійної ідентичності: спроба теоретичного аналізу. *Науковий вісник Чернівецького університету ім. Ю. Федьковича. Серія «Філософія»*. 2018. Вип. 79. С. 61–66.
4. Ричко В. Ю. Практика реалізації концепції «русского мира» в Україні (на прикладі Почаївської Свято-Успенської лаври). *Вісник Львівського університету ім. І. Франка. Серія «Філософсько-політологічні студії»*. 2018. Вип. 20. С. 87–93.
5. Ричко В. Ю. Стан і перспективи формування етноконфесійної ідентичності

в Україні крізь призму діяльності УПЦ МП. *Практична філософія*. 2018. № 4 (70). С. 138–144.

6. Ричко В. Ю. Чинники формування етнічної ідентифікації Почаївського монастиря крізь призму обставин його екзистенції впродовж кінця XVI – початку XVIII ст. *Вісник Львівського університету ім. І. Франка. Серія «Філософсько-політологічні студії»*. 2019. Вип. 26. С. 62–69.

Статті у наукових виданнях інших держав

7. Rychko V. Pochayiv lavra in the period of acquisition of autocephaly by Ukrainian Orthodox Church: position, demonstration of reaction, prospects. *International Journal of Innovative Technologies in Social Science*. 2020. № 4 (25). P. 12–17.

Опубліковані праці апробаційного характеру:

8. Ричко В. Ю. Обставини переходу Почаївського Василіанського монастиря на православ'я та набуття ним статусу Лаври 1833 р. *Історико-краєзнавчі дослідження: традиції та інновації: Збірник матеріалів III Міжнародної наукової конференції*. Суми, 2017. С. 88–92.
9. Ричко В. Ю. Почаївська Лавра як активний провідник та опертя «руського мира» на теренах сучасної України. *Теорія і практика актуальних наукових досліджень: Збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної конференції*. Львів, 2017. С. 165–168.
10. Ричко В. Ю. До питання просвітницької діяльності Почаївської лаври: історична і сучасна ретроспектива. *Актуальні питання суспільних наук: наукові дискусії Київської наукової суспільствознавчої організації*. К., 2018. С. 72–76.
11. Ричко В. Ю. Етнорелігійна ідентифікація Почаївської лаври та її роль у контексті реалій сьогодення. *Сучасні науки: напрямки та тенденції розвитку в Україні і світі: Збірник тез конференції*. Одеса: Причорноморський центр досліджень проблем суспільства, 2018. С. 63–69.
12. Ричко В. Ю. Національна ідея як чинник конфесійної ідентифікації

сучасних українців. *Пріоритетні напрями наукових досліджень: Збірник матеріалів IV Міжнародної науково-практичної конференції*. К., 2018. С. 62–63.

13. Ричко В. Ю. Етноконфесійна ідентичність: український вимір. *Актуальні наукові дослідження різноманітних соціальних процесів сучасного суспільства: Збірник матеріалів наукової конференції*. Одеса: Причорноморський центр досліджень проблем суспільства, 2018. С. 47–51.
14. Ричко В. Ю. Церква як чинник націотворення в Україні (на прикладі діяльності Почаївського монастиря 18–19 ст.). *International Multidisciplinary Conference*. Люблін, 2018. С. 110–114.
15. Ричко В. Ю. Спрямованість освітньої діяльності Почаївської духовної семінарії як один із виявів реалізації доктрини «руського мира» в Україні. *Гуманітарний корпус: Збірник наукових статей із актуальних проблем філософії, культурології, психології, педагогіки та історії*. Вип. 19. К., 2018. С. 127–131.

Праці, які додатково відображають результати дисертації:

16. Ричко В. Ю. Почаевський монастирь как фактор формирования национальной идентичности в Украине. *Власть и общество (История, Теория, Практика)*. Тбилиси, 2018. № 3(47), С. 102–113.
17. Ричко В. Ю. Почаївська лавра в контексті конфлікту ідентичностей у сучасному православ'ї в Україні. *Молодий вчений*. 2018. Випуск 8 (60). С. 37–42.
18. Ричко В. Ю. Історична роль Почаївської лаври та її вплив на релігійні процеси в сучасному українському соціумі. *Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії: Збірник наукових праць РДГУ*. 2018. Вип. 29. С. 88–93.

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

УПЦ (МП)	- Українська Православна Церква (Московський патріархат)
УПЦ (КП)	- Українська Православна Церква (Київський патріархат)
ПЦУ	- Православна Церква України
УГКЦ	- Українська Греко-Католицька Церква
РПЦ	- Російська Православна Церква
РКЦ	- Римо-Католицька Церква
СРН	- «Союз русского народа»
УАПЦ	- Українська Автокефальна Православна Церква
АПЦ	- Автономна Православна Церква
СРСР	- Союз Радянських Соціалістичних Республік
РНК СРСР	- Рада народних комісарів Союзу Радянських Соціалістичних Республік
УРСР	- Українська Радянська Соціалістична Республіка
КПРС	- Комуністична партія Радянського Союзу
ЦК КПРС	- Центральний Комітет Комуністичної партії Радянського Союзу
КПУ	- Комуністична партія України
МП	- Московський патріархат
ВРЦ	- Всесвітня Рада Церков
ООН	- Організація Об'єднаних Націй
ВРУ	- Верховна Рада України
РФ	- Російська Федерація
ЗСУ	- Збройні Сили України
СБУ	- Служба безпеки України
РІСУ	- Релігійно-інформаційна служба України

ЗМІСТ

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ	13
ВСТУП	16
РОЗДІЛ I. ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ	25
1.1 Історіографія та джерельна база дослідження	25
1.2 Теоретико-методологічні засади дослідження	41
Висновки до розділу I	64
РОЗДІЛ II. СУТНІСНІ РИСИ ІДЕНТИФІКАЦІЇ ПОЧАЇВСЬКОГО ЧЕРНЕЧОГО ОСЕРЕДКУ КРІЗЬ ПРИЗМУ ЙОГО ІНСТИТУЦІЙНИХ І ЮРИСДИКЦІЙНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ КІНЦЯ XVI – XX СТ.	65
2.1 Обставини заснування та екзистенція Почаївського монастиря кінця XVI – початку XVIII ст.: формування ідентичності	65
2.2 Самоідентифікація Почаївського монастиря в добу юрисдикційного підпорядкування Греко-Уніатській Церкві (1720 – 1831 рр.)	84
2.3 Чинники та наслідки трансформації ідентифікації Почаївського монастиря в контексті етноконфесійної політики Російської імперії (1831 – 1917 рр.)	99
2.4 Вияви ідентифікації Почаївської Лаври в умовах релігійно-церковної політики Другої Речі Посполитої (1918 – 1939 рр.) і тоталітарних режимів (1939 – 1990 рр.)	120
Висновки до розділу II	141
РОЗДІЛ III. ДЕТЕРМІНАНТИ СУЧАСНОЇ ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ ПОЧАЇВСЬКОЇ ЛАВРИ	146
3.1 Почаївська лавра в контексті конфлікту ідентичностей у сучасному православ'ї в Україні	146
3.2 Етнічна ідентифікація Почаївської лаври в умовах утвердження її ченцями культурно-цивілізаційної парадигми «русского мира»	163
3.3 Ідентифікаційна система координат Почаївської лаври крізь призму збройної агресії Росії на Сході України	177

3.4 Трендовий аналіз етнічної ідентифікації Почаївської лаври у період набуття Українською Православною Церквою автокефалії	193
Висновки до розділу III	211
ВИСНОВКИ	216
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	223
ДОДАТКИ	273

ВСТУП

Актуальність дослідження. В умовах численних викликів українське православ'я формувалося і розвивалося як своєрідний національно-культурний феномен, що в періоди політичної деградації життя українського народу, зокрема втрати ним державності, виконував функції націотворчої суспільної інституції. Відповідно, українське православ'я завжди відіграло значиму роль в етнорозвитку та етноідентифікації українства, часто виступало провідником національної ідеї і сприяло культурній індивідуалізації українського етносу. Трагічним історичним викликом стала криза українського православ'я, яка виникла після поглинання українських земель царською Росією і поступової трансформації культурно-цивілізаційного типу православ'я, нівеляції на кілька століть дієвої участі українського православ'я у процесі національної ідентифікації українців. Особливо велику роль у розвитку православ'я на українських землях відіграють від доби середньовіччя і донині великі монастирі, чий вплив на народні маси вірних часто є більшим за вплив ієрархії. Боротьба різноманітних політичних сил за використання фактору монастирського впливу на етнорозвиток українських земель була особливо запеклою навколо Почаївського монастиря. Останній спочатку став символом творчої сили православ'я, потім був форпостом греко-католицької проповіді, а згодом у Російській імперії став одним із центрів розповсюдження ідеології російського церковно-державного націоналізму. Боротьба проукраїнських сил у Польській Православній Церкві за Почаїв надала нового імпульсу розвитку монастиря, але вже у часи незалежності бачимо значні зусилля Московського патріархату для культивування особливого різновиду фундаменталізму. Почаївська Свято-Успенська лавра, яка впродовж століть відіграла роль визначного центру духовно-культурного життя не лише Волині, але й усієї України, нині є найбільшою православною святинею Волинського регіону, другим за величиною (після Києво-Печерської лаври) релігійним осередком в Україні, а також одним із найбільших християнських

монастирів у Східній Європі. Почаївську лавру вважають «своєю» чи не всі православні конфесії у нашій державі. Позаяк, і це парадокс, однак саме вона провокує конфлікти між ними. Причини цього варто шукати у фундаментальних протиріччях їхніх різновекторних етнорелігійних ідентичностей: як основних суб'єктів релігійно-церковного життя України в цілому, так і Почаївської лаври зокрема. Так, утворившись 1597 р. у горнилі інституалізаційної дезінтеграції православ'я із метою захисту української етнорелігійної ідентичності автохтонного населення Волинського регіону, на початок ХХ ст. Почаївська лавра перетворилася на потужний осередок православного фундаменталізму та екзальтованого російського монархізму. Реставрація цих позицій, інспірована російський фундаменталізмом, створює особливий різновид ідентичності, який впливає на всю УПЦ в єдності з Московським патріархатом, обмежуючи можливості її укорінення в українському контексті. Критичне релігієзнавче осмислення «почаївського феномену», осягнення його витоків, конкретизація і систематизація чинників та наслідків етнічної ідентифікації Почаївської лаври в контексті впливу на формування етнорелігійної ідентичності українського соціуму, а також необхідність комплексного аналізу проблеми подолання деструктивних впливів почаївського фундаменталізму в сучасних вітчизняних процесах націє- і державотворення актуалізують окреслену тему дослідження.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження здійснено у межах комплексної науково-дослідної роботи кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету за науковими темами «Співвідношення релігійного і національного: контекст історії і культури українського народу» (реєстраційний номер 014U000085) та «Філософія в структурі сучасного соціогуманітарного знання» (реєстраційний номер 0116U007100). Тема дисертації затверджена Вченою радою Рівненського державного гуманітарного університету (протокол № 2 від 27 лютого 2020 р.).

Мета дослідження полягає у здійсненні філософсько-релігієзнавчого аналізу дискурсу щодо конфесійної та етнічної ідентифікації Почаївської лаври у її кореляції із загальними тенденціями розвитку етнорелігійної ідентичності українського соціуму в період кінця XVI – початку XXI ст.

Відповідно до поставленої мети, визначаються такі основні **дослідницькі завдання**:

- створити методологічну основу для вивчення історичної ролі Почаївської лаври та її етнічної ідентифікації в українському суспільстві;
- проаналізувати обставини заснування і формування ідентичності Почаївського монастиря впродовж XVI – початку XVIII ст.;
- дослідити особливості самоідентифікації Почаївського монастиря у добу юрисдикційного підпорядкування Греко-Уніатській Церкві (1720 – 1831 рр.);
- охарактеризувати чинники та наслідки трансформації ідентифікації Почаївського монастиря у контексті етноконфесійної політики Російської імперії (1831 – 1917 рр.);
- окреслити вияви ідентифікації Почаївської Лаври в умовах релігійно-церковної політики Другої Речі Посполитої (1918 – 1939 рр.) і тоталітарних режимів (1939 – 1990 рр.);
- з'ясувати значення Почаївської лаври в контексті конфлікту ідентичностей у сучасному православ'ї в Україні;
- проаналізувати етнічну ідентифікацію Почаївської лаври в умовах утвердження її ченцями культурно-цивілізаційної парадигми «русского мира»;
- дослідити ідентифікаційну систему координат Почаївської лаври крізь призму збройної агресії Росії на Сході України;
- здійснити комплексний аналіз етнічної ідентифікації Почаївської лаври у період набуття Українською Православною Церквою автокефалії.

Об'єктом дослідження є Почаївська лавра як культурно-релігійний феномен.

Предметом дослідження є ідейні концепти, наративи, ідеологеми її етнічної ідентифікації у контексті інституційних і юрисдикційних трансформацій кінця XVI – початку XXI ст.

Теоретико-методологічні засади. У дисертації застосовано методологічний інструментарій академічного релігієзнавства, зокрема його принципи об'єктивності, історизму, конкретності, позаконфесійності, світоглядного плюралізму тощо. У роботі також використані загальнонаукові (аналізу і синтезу, індукції, дедукції, систематизації та узагальнення) і спеціально-наукові (історіософський, проблемно-тематичний, просопографічний, хронологічний, порівняльний та системно-структурний, архівної евристики) методи, які дозволили вивчити і проаналізувати чинники, обставини та особливості ідентифікації Почаївської лаври впродовж історії її функціонування, з урахуванням їх рефлексійності до сучасних реалій релігійно-церковної ситуації в Україні. Трансформації ідентичності, відображені у численних релігійних текстах, досліджуються за допомогою наративного аналізу, контент-аналізу, герменевтики.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у постановці та розробці актуальної і недостатньо дослідженої в сучасній історіографії теми. Зазначена новизна конкретизується наступними положеннями, що виносяться на захист.

Уперше:

- доведено, що заснування Почаївського монастиря 1597 р. стало, з одного боку, інструментом запобігання інституалізаційної дезінтеграції і духовної дезорієнтації автохтонного населення Волинського регіону, а з іншого – дієвим засобом попередження тектонічних зсувів його православної релігійної ідентичності;

- обґрунтовано, що нині Почаївська Свято-Успенська лавра УПЦ (МП) є одним із потужних ретрансляторів світоглядних парадигм пропагандистської ідеологічної наративної матриці «руського мира» у вітчизняний соціум;

- доведено, що ідейно-політична риторика Почаївської лаври, спрямована на підтримку окупаційних дій Росії на Сході України свідчить як про колабораціонізм цієї чернечої обителі, так і дезінтегративну та деструктивну роль в ідентифікаційних процесах у сучасній Україні, є проявом специфічної почаївської субкультури, яка є особливим різновидом православного фундаменталізму, що розвивається сьогодні в орієнтації на крайні консервативні групи у середовищі російських, грецьких старостильних, румунських ченців з їх ідеалами культурно-цивілізаційного реваншизму на фоні ескалації антивестерністських настроїв;

- виявлено, що ПЦУ та УГКЦ докладають систематичних зусиль для подолання негативних впливів почаївської православно-фундаменталістичної субкультури через творення альтернативних осередків чернечого життя і паломництва, якими вже стали Манявський скит та Унівська лавра. Також зусилля представників «відкритого» київського християнства зосередженні на реконструкції та розвитку власної традиції зв'язків з найвпливовішим на сьогодні центром православного чернецтва і паломництва – горою Афон.

Удосконалено та доповнено:

- тезу, що домінантою конструювання етнічної ідентифікації Почаївського монастиря в першій третині XIX – на початку XX ст. стала консервативна внутрішня політика Російської імперії, а провідним трендом – переорієнтація основних векторів його екзистенції з україноцентричних ідейних концептів до генерування й імплементації світоглядних наративів російської православної ідентичності;

- висновок, що сучасна етнічна ідентифікація Почаївської лаври детермінована як внутрішнім процесом переструктуризації етнорелігійної ідентичності вітчизняного соціуму, так і зовнішніми чинниками, зокрема реалізацією геополітичної доктрини «русский мир», що інспірується російським прокремлівським політикумом і РПЦ й легітимізує екстремізм і тероризм;

- відомості про сутність етноконфесійної ідентичності Почаївської Свято-Успенської лаври в умовах набуття Українським православ'ям автокефального статусу, реакцією якої стала активізація фундаменталістичної проросійської протидії ініціативам, спрямованим на формування національного «відкритого православ'я».

Набули подальшого розвитку:

- теза, що перебування Почаївського монастиря у юрисдикційному підпорядкуванні Уніатської Церкви (1720 – 1831 рр.) зумовило кардинальні ідейні трансформації його самоідентифікації, зокрема біполяризацію провідних рис, а саме збереження базових засад східного обряду і поступове вкорінення окцидентальних (прозахідних) елементів, запозичених із культово-обрядової практики Римо-Католицької Церкви, що лягли в основу його уніатського інваріанту релігійної ідентичності;

- твердження, що Почаївська лавра нині – релігійний осередок ідейного впливу країни-агресора, церковний ресурс російської войовничої націоналістичної ідеології, а її керівництво і ченці є активними представниками православного фундаменталізму, націоналізму та імперіалізму, прибічниками не лише «східного вектору» культурно-цивілізаційної парадигми розвитку України, але й радикального сценарію його втілення в життя;

- судження, що зміна юрисдикційного підпорядкування Почаївської лаври на користь УПЦ можлива за умови проведення в середовищі її ченців відповідної систематичної практичної роботи з формування їхнього внутрішнього запиту і переконаності в необхідності православної помісності як канонічно необхідного способу існування українського православ'я.

Теоретичне значення одержаних результатів дослідження. Комплексний аналіз філософсько-релігієзнавчих проблем уможливив осмислення, конкретизацію та систематизацію чинників і наслідків етнічної ідентифікації Почаївської лаври в контексті її впливу на формування етнорелігійної ідентичності українського соціуму в досліджуваний період

(1597 – 2020 рр.). Одержані результати важливі також для глибшого розуміння «почаївського феномену», повнішого осягнення його витоків, а також аналітичного проектування можливих шляхів подолання його деструктивної ролі в сучасних вітчизняних процесах націє- та державотворення.

Практичне значення одержаних результатів дослідження полягає у можливості їх використання при викладанні філософських, релігієзнавчих, історичних, культурологічних дисциплін, а також написанні узагальнювальних філософсько-релігієзнавчих праць із історії релігії і Церкви в Україні та Волині зокрема. Матеріали дослідження можуть також слугувати для підготовки відповідної навчальної і методичної літератури. Крім того, наведені в дисертації факти, висновки та узагальнення можуть бути корисними в краєзнавчій та екскурсійній роботі. Зрештою, низка положень дисертації є актуальною з точки зору осмислення сучасних етноконфесійних проблем України державними органами, Церквами, релігійними організаціями.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційне дослідження є самостійною науковою роботою. Всі висновки та положення наукової новизни одержані автором самостійно. Використані у дисертації ідеї, гіпотези та положення інших авторів для підсилення аналітичних узагальнень здобувача мають відповідні посилання згідно з науковими стандартами.

Апробація результатів дослідження. Основні положення дисертації обговорювалися на засіданнях кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету. Результати дослідження оприлюднені авторкою у доповідях і повідомленнях на міжнародних та всеукраїнських наукових конференціях, зокрема: XII Міжнародній науково-практичній конференції «Культурний вектор розвитку України початку XXI століття: реалії і перспективи» (10-11 листопада 2016 р., м. Рівне), Міжнародній науковій конференції V Андріївські читання «Християнство в Україні: історія,

культура, сучасність в контексті суспільно-політичних трансформацій» (до 500-річчя Реформації та 25-річчя утворення Української Православної Церкви Київського Патріархату) (23 травня 2017 р., м. Рівне), II Всеукраїнській науково-практичній конференції «Мистецький простір України: історія та виклики сучасності» (25-26 жовтня 2017 р., м. Рівне), Міжнародній науково-практичній конференції «Теорія і практика актуальних наукових досліджень» (27-28 жовтня 2017 р., м. Львів), Всеукраїнському круглому столі «Роль науки, релігій та суспільства у формуванні моральної особистості в сучасній Україні» (5 листопада 2017 р., м. Рівне), XIII Міжнародній науково-практичній конференції «Євроінтеграційні процеси в сучасній Україні: культурно-мистецькі аспекти розвитку» (16-17 листопада 2017 р., м. Рівне), III Міжнародній науковій конференції «Історико-краєзнавчі дослідження: традиції та інновації» (23-24 листопада 2017 р., м. Суми), VII Міжнародній науковій конференції «Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії» (6-7 грудня 2017 р., м. Рівне), Міжнародній науковій конференції VI Андріївські читання «Християнство в історії та культурі української держави: від хрещення України-Руси до сучасності» (15 травня 2018 р., м. Рівне), Міжнародній конференції «International Multidisciplinary Conference» (6-7 липня 2018 р., м. Люблін), Міжнародній науковій конференції «Сучасні науки: напрямки та тенденції розвитку в Україні і світі» (20-21 липня 2018 р., м. Одеса), IV Міжнародній науково-практичній конференції «Пріоритетні напрями наукових досліджень» (11-12 серпня 2018 р., м. Київ), Міжнародній науковій конференції «Актуальні питання суспільних наук: наукові дискусії Київської наукової суспільствознавчої організації» (17-18 серпня 2018 р., м. Київ), Міжнародній науково-практичній конференції «Актуальні наукові дослідження різноманітних соціальних процесів сучасного суспільства» (7-8 вересня 2018 р., м. Одеса), XV Міжнародній науково-практичній конференції «Європейський культурний простір і українські перспективи» (14-15

листопада 2019 р., м. Рівне), Всеукраїнському круглому столі «Церква, історик, епоха» (18 листопада 2019 р., м. Рівне).

Публікації. Основні результати дослідження висвітлені у 18 публікаціях, з яких 6 – у журналах, затверджених як фахові з філософських наук, 1 публікація – у зарубіжному виданні, 8 праць мають апробаційний характер і 3 – додатково відображають результати дисертації.

Структура й обсяг дисертації. Відповідно до логіки викладу, дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків і списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертаційної роботи становить 276 сторінок, із них 222 сторінок – основного тексту. Список використаних джерел налічує 449 найменувань.

РОЗДІЛ І

ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1 Історіографія та джерельна база дослідження

Історіографічний доробок нашого дисертаційного дослідження досить істотний і базується на аналізі шістьох основних концептуальних ліній: 1) публікаціях дореволюційних дослідників; 2) студіях українських науковців 20-30-х рр. ХХ ст.; 3) науковому доробку вчених радянської доби; 4) роботах представників української діаспори; 5) працях сучасних українських релігієзнавців; 6) напрацюваннях зарубіжних фахівців.

Науковий інтерес дослідників до Почаївської лаври започаткувався ще в ХІХ – на початку ХХ ст. Тоді в Російській імперії з'явилася низка праць, присвячених Почаївській обителі та її ролі в духовно-культурному житті автохтонного населення. До них належать, зокрема, студії П. Батюшкова, Б. Давидовича, К. Левитського, М. Теодоровича, Ю. Тиховського, А. Хойнацького, І. Чистовича та інших.

З нагоди 900-ліття хрещення Русі світ побачила низка наукових праць, що дотично висвітлювали окремі сторінки історії Почаївської обителі, а також її місце в духовно-культурному просторі Волинського регіону. Це, зокрема, 2-томне видання «Девятсотлетие Православия на Волыни. 992-1892» та ґрунтовна праця М. Теодоровича «Город Владимир Волынской губернии в связи с историей Волынской иерархии: исторический очерк: в память девятисотилетнего юбилея Волынской епархии 992-1892». Масштабність відзначення 900-ліття Волинської єпархії, що відбулося впродовж 10-12 травня 1892 р. у Володимирі-Волинському, пояснювалася її керівником Модестом Стрільбицьким у рапорті до Св. Синоду від 12 червня 1891 р. тим, що «Російський православний народ здавна населяв Волинську землю», тому «необхідно, щоб ... викликано було в народі усвідомлення

давності й важливості ... православної віри, а для цього дев'ятсотліття єпархії слід відзначити з якомога більшою урочистістю» [366, с. 6]. Підсилювала вагомість цієї події Почаївська чудотворна ікона Божої Матері, названа М. Теодоровичем «життєвим нервом релігійного буття народу Волині» [366, с. 35]. Її перенесення з Почаєва до Володимира-Волинського було дозволено відповідним розпорядженням Св. Синоду [366, с. 7-8]. Провідними тезами численних промов і привітань місцевого вищого світського чиновництва та духовного керівництва в ті дні стали твердження про те, що Волинь – це «російська країна у самому корінні своєму» [366, с. 77], а «...ім'я Великого Російського Царя... священне, як Государя Православного і як Августійшого захисника наших російсько-народних передань і покровителя віри православної» [366, с. 78].

Характерною рисою праць репрезентантів російської великодержавної історіографії стала щедро розтиражована теза про «споконвічну приналежність» українських земель до Російської імперії. Саме тому ці студії мають відчутний політичний підтекст. Підтвердження цього знаходимо в публікації знаного волинського краєзнавця О. Фотинського з нагоди святкування 100-літнього ювілею приєднання Волині до Російської імперії. До цієї події було приурочене відкриття 15 травня 1893 р. у Житомирі Волинського єпархіального давньосховища. Як твердив О. Фотинський, у перспективі це давньосховище могло відіграти «неабияке значення для розвитку у волинського населення тих якостей, яких ще воно нині потребує» [391, с. 557]. За його словами, ополячування та окатоличення волинської інтелігенції призвело до розірвання зв'язків «зі своїм народом і своєю вірою», саме тому «з часу возз'єднання Волині з Російською імперією йде процес нового обрусіння здавна російського, православного краю», і «чим швидше закінчиться цей болісний процес, тим краще» [391, с. 557]. Щоб його пришвидшити, як вважав цей дослідник, «потрібно вчити народ його історії, прищеплювати й інтелігенції, і простому народу, що Волинський край – край споконвіку російський, православний», що саме «в ... повній асиміляції з

великою вітчизною російською» полягає «єдина запорука майбутнього благоустрою та процвітання краю» [391, с. 557]. Відтак, саме задля досягнення цієї мети й відкривалися церковно-археологічні музеї і давньосховища, де зберігалися цінні речі богослужбового призначення. З цього випливає, що на той час збереження пам'яток церковної старовини та створення церковних давньосховищ мало не стільки релігійно-просвітницький, як політичний підтекст.

Окремі аспекти дисертаційної теми, зокрема набутки Почаївської лаври крізь призму діяльності видатних постатей, таких, наприклад, як Іов Желізо, порушено в працях К. Левитського і А. Хойнацького.

У низці дореволюційних праць віхи історії Почаївського монастиря та його роль у процесах ідентифікації населення регіону розглядаються у контексті загальної характеристики духовно-культурного життя Волинського регіону. До них слід віднести, зокрема, багатотомні видання «Волинский историко-археологический сборник», а також «Памятную книжку Волинской губернии».

Наголосимо, що незважаючи на ідеологічну та конфесійну заангажованість студій дореволюційних авторів, частина їхніх праць має безперечну наукову цінність для нашого дослідження. Вона полягає перш за все в тому, що в багатьох монографіях і публікаціях російських дослідників історії Церкви XIX – початку XX ст. викладений добре систематизований фактологічний матеріал.

Значна увага проблематиці дисертаційного дослідження приділена в працях українських дослідників 20-30-х рр. XX ст. Зокрема, важливе значення для здійснення аналітичних узагальнень нашої роботи мали студії С. Антоновича і А. Річинського. Так, висвітлюючи підсумкову ухвалу православного собору 1628 р. де йшлося, що його учасники «твердо стоять у Православній Східній Вірі, не мислять про відступ в унію і під клятвою обіцяються не відступати й до того ж спонукати весь православний народ», під якою знаходився підпис Іова Почаївського, ми дійшли висновку, що це

засвідчило не лише його безкомпромісність у питанні відстоювання інтересів православ'я та солідаризацію позиції волинського подвижника з вищим православним духовенством, але й патріотичний характер його діяльності. Як твердив із цього приводу С. Антонович, «Людські суспільства ділилися тоді не за національними ознаками, як тепер, а за релігійною приналежністю» [6, с. 9]. Саме тому, «Голосячи гасла релігійної єдності серед одномовної етнічної маси, отець Залізо допомагав витворенню в неї почуття й національної єдності» [6, с. 9]. Це дало нам підстави для твердження, що саме так упродовж віків формувалася національна свідомість за ознаками релігійної й мовної спільноти. Й хоча остаточний процес кристалізації національної свідомості завершився лише в ХІХ ст., однак вже в ХVІ та ХVІІ ст. релігія була потужним чинником, що охороняв автохтонне українське православне населення від денационалізації. Відтак, саме релігійна ідентичність становила тоді основу ціннісної системи української громади.

Певний історіографічний інтерес для нашого дослідження становлять праці радянських авторів, у яких тією чи іншою мірою висвітлювалися питання ролі Почаївської лаври в етнічній і конфесійній ідентифікації українців. Радянська історіографія дисертаційної роботи репрезентована передусім студією Є. Грекулова і П. Курочкина «Церковь, самодержавие, народ (вторая половина ХІХ – начало ХХ века)», а також ґрунтовною колективною монографією «Русское православие: вехи истории». Зауважимо, що в них прослідковується своєрідне поєднання класового підходу в оцінці історичних подій з атеїстичним світоглядом і російським патріотизмом. Так, функціонування Російської Православної Церкви в ХІХ ст. розглядалося радянськими дослідниками з точки зору її впливу на державне будівництво Росії. З огляду на це її діяльність у тогочасному соціумі оцінювалася позитивно, оскільки вона забезпечувала єдність духовного та релігійного простору Російської імперії. Отже, низка стереотипів, характерних ще дореволюційній російській історіографії, міцно вкоренилися в суспільну

свідомість, а їхні прояви фіксуються в аналітичних висновках і узагальненнях історико-релігієзнавчих праць радянської доби.

Водночас значимими для нашої дисертації стали студії П. Жолтовського, Я. Запаса і Я. Ісаєвича, що досліджують різні аспекти культурно-мистецької діяльності Почаївської лаври.

На базі Почаївської лаври знаходилася і впродовж тривалого часу функціонувала одна з найбільш потужних василіанських друкарень на Правобережній Україні. Питанню її книговидавничих набутків присвячена низка праць Я. Запаса і Я. Ісаєвича. Так, цими дослідниками було з'ясовано, що переважна більшість продукції Почаївської василіанської друкарні укладена мовою, близькою до української народної «во удобное всякому того поразумініє» [117, с. 13, 27, 33]. На нашу думку, це було пов'язано з тим, що випуск україномовних видань був розрахований насамперед на автохтонне населення регіону.

Докладний аналіз почаївських польськомовних і латинських друків, здійснений Я. Ісаєвичем, показав, що багато з цих видань охоплювали питання релігійно-культурного життя автохтонного населення [143, с. 15]. За його підрахунками, їхня частка в загальному переліку назв друкованої продукції Почаївського монастиря склала 42 %, однак за обсягом видання латинським шрифтом у декілька разів були меншими, ніж церковнослов'янські кириличні друки [143, с. 15-16].

Хоча Почаївська друкарня була уніатською, вона найчастіше передруковувала богослужбові тексти з православних видань, що пояснюється як прагненням продавати свої книги православним, так і переконанням про достатню канонічність текстів із православних друкарень. Більше того, видана нею знаменита книга святого Римо-Католицької Церкви Фоми Кемпійського «О подражаніи Христа» невдовзі була переписана і відредагована російським православним священником Стефаном Светлим-Забелкіним. Це дало Я. Ісаєвичу підстави для твердження, що вихідці із різних Церков, котрі мали б демонструвати неприязнь один до одного,

насправді демонстрували високий рівень взаємної толерантності й поваги [143, с. 13].

Продовжуючи лінію художньо-мистецьких аспектів діяльності Почаївського монастиря, не можна обійти увагою і того факту, що саме в ньому у свій час знаходився осередок ченців-живописців. Як йдеться у монографії «Український живопис XVII – XVIII ст.» авторитетного вітчизняного мистецтвознавця П. Жолтовського, творів, які належать пензлю цих майстрів, збереглося небагато, однак навіть їхня невелика кількість дозволила досліднику здійснити характеристику творчості цієї когорти художників. Як припускає цей дослідник, художники-василіани є авторами низки живописних полотен, що зберігаються в Почаївській лаврі. Серед них – роботи, «призначені для прикрашання монастирських коридорів з їх широкими склепіннями», чим і зумовлена форма цих художніх творів, а саме «Іоанн Дамаскін і Максим Ісповідник перед Богородицею», «Благословення Іакова» та «Притча про виноградаря» [113, с. 84]. За словами П. Жолтовського, зміст цих робіт «стверджує родинну патріархальність та соціальну субординацію – престиж багатого землевласника. Не випадково в обличчі та одязі господаря виноградаря виступають характерні шляхетські риси, а в його робітниках звучить образ волинського селянства, хоч вбрання, архітектура та всі інші компоненти картин і не мають ніякої місцевої специфіки» [113, с. 85]. У контексті предмету нашого дослідження, а саме діяльності Почаївської лаври та її впливу на ідентифікаційні процеси в середовищі автохтонного населення Волинського регіону, привертає увагу висловлювання П. Жолтовського про те, що у цих живописних роботах простежується виразна дидактична спрямованість, «розрахована на контакт з дуже широким колом глядачів, якими були численні прочани Почаївського монастиря» [113, с. 85]. Отже, це дає підстави для твердження не лише про релігійний та естетичний, але й ідейно-просвітницький характер мистецького оформлення Почаївської обителі.

Вагомий внесок в історіографію проблеми історичної ролі Почаївської лаври та її впливу на ідентифікацію вітчизняного соціуму зробили вчені української діаспори. Серед дослідників даної проблематики, чий науковий доробок виявився значимим для нашого дослідження, варто назвати М. Ваврика, І. Власовського, Т. Кострубу, В. Липинського, Г. Лужницького, І. Огієнка, А. Шумовського та ін.

З праць зарубіжних українських дослідників перш за все слід відзначити наукові напрацювання митрополита Іларіона (Івана Огієнка), у яких була приділена увага обставинам заснування Почаївського монастиря, його поліаспектній діяльності впродовж XVI – XX ст., а також низці видатних постатей, як релігійно-церковних, так і світських, пов'язаних із його екзистенцією. Це, зокрема, студії «Фортеця Православія на Волині», «Свята Почаївська лавра», «Преподобний Іов Почаївський» тощо. Підтвердження нашої думки про те, що заснування Почаївської чернечої обителі в контексті тогочасних суспільно-релігійних реалій означало створення потужного православного релігійного осередку в краї, місія якого полягала не лише в утвердженні та плеканні християнських чеснот вірних Православної Церкви, але, далеко не в останню чергу, – протидії поширенню впливу Уніатської Церкви, знаходимо в праці митрополита Іларіона «Фортеця Православія на Волині». Й хоча виразна конфесійна заангажованість цих праць заважала авторові безтенденційно й об'єктивно висвітлювати окремі аспекти історії Почаївської лаври та її місце в ідентифікаційних процесах в Україні, однак їхній вагомий фактологічний матеріал ліг в основу низки узагальнень та висновків нашого дисертаційного дослідження. Так, заснування княгинею Анною Гойською Почаївського монастиря було інтерпретоване нами як одне зі свідчень консолідації православної шляхти Волинського регіону навколо її лідера, князя Костянтина Острозького, а також яскравий вияв її готовності захищати інтереси своєї Церкви.

Неабиякий внесок у досліджувану нами проблему – місця і ролі Почаївської лаври в ідентифікаційних процесах українського соціуму у минулому й нині зробили сучасні вітчизняні релігієзнавці, філософи, історики. Наукові здобутки в дослідженні окремих «зрізів» окресленої нами теми мають такі науковці, як В. Білик, В. Бочковська, О. Булига, А. Гудима, С. Гуменюк, М. Довбищенко, С. Жилюк, В. Зелінський, А. Зінченко, Я. Ісаєвич, В. Карпінський, Р. Квач, С. Костюк, П. Кралюк, О. Крижанівський, А. Кукурудза, В. Луц, Ю. Мартинів, П. Михальчук, В. Мороз, І. Панчук, П. Ричков, І. Скиба, В. Слободнюк, В. Слободян, В. Собчук, М. Тимошик, А. Ткачук та ін.

Низка важливих контекстуальних проблем, які стосувалися чинників, характеру та спрямованості духовно-культурного та релігійно-церковного життя Волині впродовж XVI – початку XXI ст., і які контамінувалися з діяльністю Почаївського монастиря, стала предметом студій О. Альошиної, Б. Бойка, В. Борщевича, А. Боярчук, О. Буравського, О. Грималюк, О. Карліної, П. Киричевського, А. Смірнова, Я. Цецика, І. Швеця.

Показовим у цьому контексті є науковий доробок знаного волинського краєзнавця В. Рожка, до переліку якого входить низка монографій, присвячених історії релігії і Церкви на Волині, зокрема «Православні монастирі Волині і Полісся», «Нарис історії Української Православної Церкви на Волині», «Українські православні святі історичної Волині IX – XX ст.», «Православні святині історичної Волині» та ін. У цих роботах значна увага В. Рожка була приділена Почаївському монастирю, зокрема, історії його заснування, набуткам його настоятелів, а також значення цього чернечого осередку в середовищі автохтонного населення. Так, відкидаючи гіпотезу про заснування обителі на Святій Почаївській горі київськими ченцями в середині XIII ст., він обстоював думку, що чернече життя в цій місцевості розпочалося значно раніше, а саме задовго до хрещення Русі князем Володимиром. Підставою для цього твердження став віднайдений ним в архіві Почаївського монастиря польськомовний рукопис «Monastyr

Skit», датований 1732 р. Відтак, як випливає з цього документу, місце на Почаївській горі здавна було святим, «сотвореним чернечими подвигами перших іноків Мефодіївської доби» [320, с. 293-294]. Оскільки вони були анахоретами, тобто, ченцями-відлюдниками, тому й монастир на Почаївській Горі був пустельножитним й таким проіснував аж до кінця XVI ст. – до того часу, коли був реорганізований на інших засадах, а саме як спільножитна чернеча обитель [320, с. 293].

Важливе значення для дисертації мала низка праць В. Климова, зокрема його монографія «Українські православні монастирі та чернецтво: позиція в національній історії». Значимим для нашого дослідження стало твердження автора про те, що вітчизняне чернецтво у своїх головних виявах стало результатом зіткнення фундаментальної ідеї аскетизму з реаліями українського життя. В підсумку це призвело до того, що православні чернечі осередки були тісно пов'язані з історією українського народу [163, с. 73].

Більш широко в сучасній українській історіографії висвітлено проблему етноконфесійної ідентичності як індивідууму, так і соціуму, механізмів їхнього формування, видової розмаїтості тощо. Про це йдеться в студіях І. Ісіченка, Н. Мадей, Н. Макаренко, Г. Палій, Ю. Поліщука, В. Пушка, Т. Саніної, А. Сініцького, Н. Скотної. Ґрунтовне дослідження феномену етнорелігійної ідентифікації та ідентичності знайшло відображення у працях авторитетних вітчизняних філософів – релігієзнавців В. Бодак, В. Єленського, А. Колодного, О. Сагана, Л. Филипович, В. Шевченка, Ю. Чорноморця, П. Яроцького. Науковий збірник «Русский мир Кирила не для України» засвідчив актуальність проблеми дифузної ідентичності українців, їхньої вразливості перед сучасною російською реактивною духовною інтервенцією.

Комплексне аналітичне дослідження ролі ідеологеми «Москва – третій Рим», а також її сучасної екстраполяції – доктрини «русского мира» в політичному, релігійно-церковному, духовно-культурному розвитку України, їхньому помітному впливу на ідентифікаційні процеси у вітчизняному

соціумі міститься у роботах Е. Бистрицької, Р. Дубровського, О. Литвиненка, П. Павленка, А. Фоменка, В. Трофимовича та низки інших дослідників. Студія Л. Якубової, В. Головка, Я. Примаченко «Русский мир на Донбасі та в Криму: історичні витоки, політична технологія, інструмент агресії» розкриває передумови, причини виникнення й пускові механізми реалізації проекту русский мир на Донбасі та в Криму. Вироблення практичних заходів щодо протидії цій реактивній духовній інтервенції знаходимо в аналітичній записці «Шляхи боротьби з «руським миром» в Україні».

Зарубіжна історіографія предмета дослідження репрезентована в першу чергу працями польських дослідників ХІХ – початку ХХ ст., котрі дотично торкалися питань специфіки релігійно-церковного життя Волинського регіону та діяльності Почаївського монастиря. До них слід віднести Й. Гіжицького, Е. Ліковського, Т. Стецького. Водночас проблемне поле концептуалізації ідентичності детально розпрацьоване такими польськими науковцями, як, зокрема, З. Бокшанський, А. Клоковська, А. Огурек, М. Щепанський та інші. Вони не лише ґрунтовно дослідили базові засади феномену ідентичності, але й опрацювали питання її подальшого розвитку.

Отже, незважаючи на значний науковий доробок проаналізованих авторів, проблема історичної ролі Почаївської лаври та її значущості в контексті ідентифікаційних процесів у сучасному українському соціумі не здобула належного висвітлення в науковій літературі. Наразі ці питання залишаються недослідженими. Це й стало предметом наших студій.

У нашому дисертаційному дослідженні використано наступні основні групи джерел: документальні (архівні та опубліковані), історико-статистичні праці, нарративні (публіцистика і періодика), особового походження (листування), фото- і відеоматеріали.

Важливим сегментом джерельної бази дослідження є архівні матеріали з Центрального державного історичного архіву України в Києві (ЦДА України) та Державного архіву Тернопільської області (ДАТО).

Архівні матеріали, використані в дисертаційному дослідженні, можна розділити на світські й церковні. Світські архівні джерела представлені імператорськими рескриптами, указами Волинського губернського правління, циркулярами, інструкціями, рапортами, доповідними записками і звітами Волинського губернського керівництва різних відомств, статистичними відомостями, діловим листуванням чиновників.

Низка документів із досліджуваної теми знаходиться в ЦДІА України (Київ). Особливу цінність для з'ясування засобів і методів скасування російським самодержавством Чину Святого Василя Великого, до якого належав і Почаївський монастир упродовж 1721 – 1831 рр., становлять справи фондів 442 «Канцелярія Київського, Волинського і Подільського генерал-губернатора» і 553 «Київський військовий губернатор». У них містяться циркуляри міністра внутрішніх справ Російської імперії стосовно «перетворення деяких василіанських монастирів у Волинській губернії у парафіяльні церкви і про передачу їх у відання православного духовенства» [95], приписи київського генерал-губернатора щодо скасування київського і овруцького василіанських монастирів [93]. Аналіз цих документів дозволяє відтворити сценарій силового вирішення «греко-уніатської справи», реалізований російським царатом.

До церковних неопублікованих джерел відносяться укази Синоду, митрополичі грамоти та послання, розпорядження й приписи духовних консисторій, офіційне і конфіденційне листування очільників церковних структур, візитації Почаївського монастиря, особисті справи його насельників, а також документація Почаївської обителі стосовно низки поточних внутрішньо-монастирських справ.

Віднайдені та опрацьовані авторкою архівні матеріали церковного походження проливають світло на обставини переходу Почаївського василіанського монастиря під юрисдикцію Російської Православної Церкви. Так, особливе значення для дослідження мали матеріали, виявлені у Державному архіві Тернопільської області, а саме у фонді 258 «Духовний

Собор Почаївської Успенської Лаври, м. Почаїв Кременецького повіту Волинської губернії». Вони засвідчують, що офіційною світською та духовною владою Російської імперії церковні інституції Російської Православної Церкви, зокрема монастирі, розглядалися як один із інструментів збереження та зміцнення засад самодержавства в країні, як важливі ідеологічні інститути державно-бюрократичної системи й гаранті забезпечення соціальної стабільності в суспільстві. У цьому контексті непересічне значення має листування між єпископами Волинським Інокентієм і Курським Іліодором про «відкомандирування ченців із монастирів Курської єпархії в Почаївську Лавру». Як йшлося в документі, «згідно височайшого повеління..., щоб під час заснування нового порядку в новоствореній Почаївській Лаврі, призначати ченців найкращої поведінки і добре освічених, котрі б своїм зразковим життям і просвітницькою ревністю до віри, могли підтримати й утвердити так давно пригнічене й зруйноване в тому краї православ'я...» [261, арк. 3].

Водночас важливим свідченням того, як відслідковувався та контролювався світськими та духовними структурами процес переходу Почаївського монастиря до православної юрисдикції, і як він поступово утверджувався в новому статусі, став рапорт волинського єпископа Інокентія, адресований Синоду, де, зокрема, йшлося: «Радіючи процвітанню новонасадженого в Почаєві православ'я, День Успіння Пресвятої Богородиці був відсвяткований з усією необхідною для місця і часу урочистістю» [289, арк. 1].

До комплексу опублікованих джерел дослідження входять: 1) матеріали по історії Почаївського монастиря; 2) законодавчі акти; 3) періодика; 4) спеціальні збірники.

До дослідження теми були залучені опубліковані матеріали по історії Почаївської лаври. Серед них помітне місце посідають «Пчела Почаевская» (1884), а також «Сказаніе историческое о Почаевской Успенской Лаврѣ бывшаго намѣстника Лавры Архимандрита Амвросія, съ дополнительными

главами о позднѣйшихъ покойныхъ священно-архимандритахъ Лавры, архієпископахъ: Агафангелѣ, Димитріѣ и Тихонѣ» (1886).

До вартісних опублікованих матеріалів із історії Почаївської лаври відноситься й польськомовний рукопис «Monastyr Skit», датований 1732 р. Його аналіз дозволив підтвердити думку низки фахівців про те, що чернече життя на Почаївській горі розпочалося значно раніше 1240 р., тобто задовго до хрещення Русі князем Володимиром. У ньому йшлося, зокрема, про побожного мужа Туркула, котрий жив поблизу Почаївської гори наприкінці XII ст. [216, с. 10-13]. Близько 1213 р. до нього прибув афонський чернець на ім'я Мефодій, який став «відновителем місця святого», тобто засновником чернечої наземної обителі, оскільки печерна існувала задовго до його появи у Почаєві [216, с. 14-16]. Відтак, як випливає з цього документу, місце на Почаївській горі здавна було святим.

Імператорські укази, розпорядження Сенату і Синоду стосовно Почаївської лаври зосереджені в багатотомному виданні «Повне зібрання законів Російської імперії». Документи, що в ньому містяться, дають можливість прослідкувати основні заходи російського імператорського двору щодо перетворення Почаївського василіанського монастиря у православну лавру, а також його офіційну позицію з цього приводу [268, с. 587-588].

Вагомий масив інформації стосовно предмету дослідження міститься у церковній періодиці другої половини XIX ст. Одним із найбільш авторитетних і вартісних видань релігійного спрямування, що виходило з почаївської друкарні, стали «Волынские Епархиальные Ведомости» (Почаїв, Житомир, 1867 – 1917 рр.). Журнал мав дві частини – офіційну й неофіційну. У першій друкувалися урядові приписи, а саме маніфести та укази російського імператора щодо Духовного відомства, розпорядження Св. Синоду, а також рішення місцевої єпархіальної влади стосовно адміністративної та духовно-освітньої царини. Водночас тут містилися розпорядження цивільної влади, що торкалися сфери діяльності духовенства. Відтак, офіційна частина «Волынских Епархиальных Ведомостей»

передбачала надання православному духовенству усієї необхідної інформації стосовно рішень вищої духовної і світської влади, що визначали розвиток церковно-релігійного життя як Російської імперії в цілому, так і Волинського регіону зокрема.

Неофіційна частина «Волинских Епархиальных Ведомостей» складалася з численних публікацій, нарисів, розвідок місцевих краєзнавців, присвячених історії Православної Церкви на Волині, зокрема заснуванню та діяльності давніх православних церков і монастирів, видатним діячам, а також найважливішим поточним подіям релігійно-церковного життя Волинської єпархії. До слова, неофіційна частина «Волинских Епархиальных Ведомостей» становила 2/3 від загального обсягу видання, що свідчило про намагання його редакторів охопити якнайширше коло питань, пов'язаних із історією релігії і Церкви у Волинському регіоні. У результаті цього часопис «Волинские Епархиальные Ведомости» став помітним явищем в історії як волинської преси, так і української журналістики загалом, оскільки сконцентрував усі кращі літературні та наукові сили Волинської губернії, й став не лише літописом релігійного життя в краї, але й вагомим науково-краєзнавчим виданням, фактологічний потенціал якого й нині важко переоцінити [198, с. 102-103].

Ідеологічна спрямованість публікацій неофіційної частини «Волинских Епархиальных Ведомостей», провідним лейтмотивом яких було пропагування тези про одвічну приналежність Волині до Російської імперії, а також «російське походження» та «російське коріння» автохтонного населення краю засвідчила підтримку цим релігійним виданням тогочасної великодержавної ідеології Російської імперії, зокрема поширення й утвердження на його сторінках провідних постулатів її русифікаторської політики. Таким чином, «Волинские Епархиальные Ведомости» стали одним із дієвих інструментів політики російського царату, спрямованої на денаціоналізацію, русифікацію та цілковите злиття автохтонного населення Волинського регіону з Російською імперією. Зрештою, в ході постановля

часопису його засновники саме цю мету визначили як провідну. Доцільність його започаткування керівництво Волинської єпархії вбачало саме в тому, щоб максимально послабити місцеві польський і католицький впливи, применшити, а то й нівелювати усіма можливими засобами їхній внесок у духовно-культурну царину автохтонного населення краю [198, с. 98].

Значна кількість документів із досліджуваної тематики опублікована у спеціальних збірниках законодавчих актів радянської доби. Зокрема, вагомий інформаційний масив міститься в «Законодательстве о религиозных культах (Сборник материалов и документов)» (1971) і «Сборнике документов и материалов о религии и церкви» (1983). Особливий інтерес дисертантки викликали ті документи, що показали, як у радянських умовах адміністративно-командними методами Православній Церкві було завдано удару по її матеріальному забезпеченню. Так, 16 жовтня 1958 р. була ухвалена низка урядових розпоряджень, що суттєво дестабілізували господарську діяльність православних монастирів. Постанова Ради Міністрів СРСР № 1159 «Про монастирі в СРСР» зобов'язала вище керівництво союзних республік вивчити питання скорочення чисельності монастирів. Водночас монастирям заборонялося використовувати найману працю та передбачалося зменшення земельних наділів [114, с. 36]. Постанова Ради Міністрів СРСР № 1160 «Про оподаткування прибутків підприємств єпархіальних управлінь, а також доходів монастирів» запроваджувала «підвищені ставки податку з земельних ділянок, що знаходяться в користуванні монастирів», тобто знову вводила в дію скасовані 1945 р. податок із будівель та земельну ренту [114, с. 35]. Реалізація цих жорстких антицерковних заходів уряду М. Хрущова вповні відбилася на прикладі скорочення обсягів господарювання Почаївської лаври.

Під час аналізу місця і ролі Почаївської лаври в сучасних ідентифікаційних процесах в Україні використовувалися статистичні та інформаційні матеріали. Серед них варто виокремити підготовлені Українським центром економічних та політичних досліджень ім. О.

Разумкова «Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення українських громадян: тенденції 2010 – 2018 рр.» (2018). Їхнє використання дозволило простежити основні тенденції кристалізації етноконфесійної ідентифікації українського соціуму на сучасному етапі. Так, за даними соціологічного опитування, проведеного Центром Разумкова впродовж 2010 – 2018 рр., рівень маніфестованої релігійності в Україні за означений період зберігається на достатньо високому рівні й приблизно складає 72% опитаних. Незмінними залишилися й аспекти релігійного та церковно-конфесійного самовизначення українського соціуму, що мають виразний регіональний характер: найвищим рівнем релігійності традиційно характеризується Захід України, а найнижчим – Південь і Схід [239, с. 3]. Однак упродовж останнього десятиліття відбулися суттєві трансформації конфесійно-церковного самовизначення українців, котрі ідентифікують себе із православною конфесією. Так, згідно результатів згаданого вище соціологічного дослідження, число вірних УПЦ (МП) зменшилося майже вдвічі, а саме з 24% до 13%, натомість так само майже вдвічі зросла кількість вірних УПЦ (КП). Водночас впродовж останнього десятиліття помітно зросла кількість прихильників Помісної УПЦ і зменшилося число тих, хто виступає за те, щоб УПЦ залишалася частиною РПЦ [239, с. 3]. Це дозволило дисертантці прийти до висновку, що національна ідентичність Церкви стала одним із актуальних викликів сучасного вітчизняного релігійно-церковного життя. Водночас дані соціологічного опитування Центру Разумкова про те, що серед вірян УПЦ (МП) відносно більшість (49%) становлять противники національної орієнтованості Церкви та релігії [239, с. 6], дали підстави авторці для твердження про антиукраїнську деструктивну позицію УПЦ (МП) в сучасному вітчизняному соціумі крізь в контексті процесів державотворення.

Вартісною в ході написання роботи стала низка документів сучасного законодавства України, що торкається питання передачі Почаївської лаври у власність релігійної громади УПЦ (МП) [282; 50]. Для обґрунтування

важливих у контексті означеної проблематики висновків вагоме значення мали послання, звернення і доповіді найвищих ієрархів УПЦ (МП) і РПЦ. Зокрема, виступи Святішого Патріарха Кирила на III і IV Асамблеях Руського світу підтверджують аналітичні узагальнення дослідження про те, що позиція керівництва Московського Патріархату щодо інтерпретації доктрини «русского мира» є суголосною геополітичним установкам Кремля. Так, за словами очільника РПЦ, простір пастирської відповідальності Російської Православної Церкви складають не лише окремі країни історичної Русі, але й ті общини та спільноти людей, котрі пов'язують свою ідентичність з російською цивілізаційною традицією, однак живуть за межами її канонічної території і за межами канонічної території інших Помісних Церков [342]. На нашу думку, ці висловлювання Предстоятеля РПЦ суголосне прагненням Кремля встановити повний контроль над економічним, політичним, інформаційним, конфесійним, мовним, культурним просторами України, щоб відновити втрачений із розвалом СРСР колишній імперський простір і статус Росії на пострадянських територіях.

Загалом джерельна база дослідження є достатньо репрезентативною, багатовидовою, її інформаційний потенціал дозволяє концептуально осмислити та вповні реалізувати поставлені в роботі завдання. Використані неопубліковані та опубліковані джерела уможливають об'єктивне вивчення та аналіз історичної ролі й ідентифікації Почаївської лаври в сучасному українському соціумі.

1.2 Теоретико-методологічні засади дослідження

Вирішення завдань і досягнення мети дослідження реалізується шляхом розробки теоретико-методологічного інструментарію, необхідного для філософсько-релігійнознавчого аналізу історичної ролі Почаївської лаври, а також застосуванні такого інструментарію до вивчення ознак і процесів її ідентифікації в сучасному вітчизняному соціумі та в історії. У цьому

контексті першорядного значення набуває науково-теоретичне осмислення концепту ідентичності та її похідних, що в сучасній як закордонній, так і вітчизняній гуманітаристиці виступає одним із ключових.

Для нашої дисертації необхідною є комплексна методологія осмислення співвідношення національного та релігійного. На важливість теоретичних напрацювань всієї гуманітаристики для аналізу релігійної ідентичності у її відношення до етнічної наголошує Л.Филипович, особливо підкреслюючи, що оскільки питання вивчення категорій ідентичності є багаторівневим [384, с. 32], саме тому пріоритетним завданням є теоретична розробка її концептів. Ґрунтовно опрацьований понятійно-категоріальний апарат уможливить комплексну характеристику діяльності Почаївської лаври в минулому та значення цієї чернечої обителі у контексті явищ і процесів сучасного релігійного і суспільного життя. Дослідники підкреслюють, що у випадку України релігійний вимір завжди мав вагоме значення для становлення національного культурного простору та формування етнічної, а потім і національної ідентичності українців [357, с. 198-233]. При цьому фактори, які спершу могли оцінюватися як такі, що протистояли утвердженню самостійності українського етносу (наприклад, греко-католицизм у минулому, протестантизм сьогодні), з часом могли ставати сприятливими для розвитку етнічної ідентичності [358, с. 14]. Особливо важливо, що православ'я в історії українського етносу як сприяло становленню нації, так і протистояло цим процесам у залежності від того типу ідентичності, який воно несло народним масам. В.Єленський підкреслює, що значну позитивну роль в історії та сучасності української нації відіграє «відкрите православ'я», яке розвивається як співпраця соборноправних релігійних спільнот та громадянського суспільства. Негативну роль відігравало одержавлене православ'я, яке розвивало характерні для російського менталітету моделі взаємодії особистості та Церкви, Церкви та світської влади тощо [108, с. 64-65]. Ю.Чорноморець підкреслює, що протистояння українського відкритого православ'я та

російського одержавленого фундаменталістичного православ'я не лише є конфліктом ідентичностей, на який звернув увагу ще М.Костомаров у своїй праці «Дві руські народності» [400]. Ряд дослідників погоджуються, що протистояння різних православних ідентичностей характерне для всього світового православ'я [401]. Переважна більшість помісних Православних Церков та їх представництв у діаспорах підтримують сьогодні відкрите православ'я не лише як теоретичне обґрунтування діалогічності, євангелізму, орієнтації Церкви на співпрацю з суспільством, а і як практичну програму активного розвитку спільнотного життя, соборноправності, соціального і волонтерського служіння [416, с. 24]. Фундаменталізм у помісних Православних Церквах та їх представництвах у діаспорах розвивається переважно маргінальними колами [388, с. 124-140]. Разом із тим, із загальним поворотом до антизахідних та реваншистських настроїв у Росії після 2011 р. православний фундаменталізм став офіційним трендом у риториці та діяльності РПЦ у її внутрішній та зовнішній політиці [416, с. 30-32; 276; 218]. Особливо активно керівництво РПЦ намагається стимулювати фундаменталістичні та реваншистські настрої серед прихильників Московського патріархату в Україні [129]. І якщо у 1990-ті рр. ці настрої в основному мали характер частини напружених есхатологічних очікувань, то нині вони мають характер розвинутої релігійно-політичної ідеології [60, с. 131-145], яка намагається спекулювати на ностальгії деякої частини населення України за радянським минулим не менш активно, ніж використовувати власне релігійні ідеї [60, с. 52-74]. А це означає, що наразі відбувається свідоме конструювання оновленої фундаменталістичної ідентичності, і дуже показово, що до цих процесів активно долучена Почаївська лавра. У практичному протистоянні місцевому українському контексту ідеологи сучасного почаївського чернецтва стали фундаторами особливої релігійної субкультури, що цілком визначає особливості світогляду її прихильників. І.Панчук правильно відмічає, що така роль Почаївського монастиря спирається на певну історію російського

православного фундаменталізму в Україні, особливо наголошуючи на наслідках діяльності Антонія Храповицького [246, с. 21-22, 26]. С.Здіорук цілком вірно відмічає, що сьогодні вплив російського фундаменталізму небезпечний через те, що він стає ідеологічною основою для формування сепаратистських рухів від Донбасу до Закарпаття вже із цілком світськими цілями та засобами діяльності [132, с. 271-286; 133; 379]. За таких умов цілком виправданим видається висновок про необхідність розглядати релігійну ідентичність із позицій соціально-феноменологічного конструктивізму, як це було запропоновано І. Папаяні [250]. Р. Халіков доводить, що певний соціальний конструктивізм в оперуванні релігійними організаціями зі своїми традиціями є закономірним явищем, що зумовлене як поступовою раціоналізацією релігійності, так і спробами досягти релігійного відродження [392].

Інтерес до проблематики релігійної ідентичності та до факторів, які цю ідентичність формують і визначають, виникла практично відразу після того як сам термін «ідентичність» був введений у науковий обіг американським психоаналітиком Е. Еріксоном у 1950-х рр. Він визначався ним, з одного боку, як суб'єктивне відчуття тотожності і цілісності своєї особистості, що виникає спонтанно, несподівано, як розпізнавання своєї сутності, а з іншого – як результат переживання та усвідомлення своєї належності до певної соціальної групи за допомогою протиставлення щодо існування інших груп [13, с. 69]. Двоєке визначення ідентичності характерне й для іншого авторитетного дослідника цього проблемного поля – французького філософа П. Рікера. Ним вона розумілася як ідентичність із самим собою (самість) та ідентичність із іншим як подібним, таким самим [13, с. 69]. На зростання ролі досліджень ідентичності в світовому релігієзнавстві значно вплинув Ч.Тейлор зі своїми численними монографіями стосовно західної культури розвитку індивідуальної та колективної ідентичностей, співвідношення світської та релігійної ідентичностей тощо [362-365].

Англійський дослідник Е. Сміт наголошував на тому, що саме релігійна ідентичність є найбільш стійкою, оскільки вона ґрунтується на власних категоріях і критеріях, цілком відмінних від критеріїв соціального класу й спирається на об'єднання культури та її елементів, вартостей, міфів, традиції, які часто кодифіковані в обрядах і ритуалах [249, с. 23]. У своїй книзі «Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка» Е. Сміт звертає увагу на те, що різноманітні нації осмислювали себе як «обраний народ», який має особливі відносини з трансцендентним та має особливі права на міжнародній арені, особливу історичну відповідальність [345]. Етнічне та релігійне переплітаються у формуванні ідентичності націй, оскільки історичний розвиток націй знаходиться під визначальним впливом традицій, які наново перетлумачуються у кожному поколінні.

Ґрунтовне дослідження феномену етнорелігійної ідентифікації, самоідентифікації та ідентичності знайшло відображення у праці званої вітчизняної дослідниці цієї проблематики Л. Филипovich [300, с. 63]. Виходячи з того, що етнічна ідентифікація постає складним явищем, авторка подає кілька тлумачень цього концепту. Так, згідно одного з них, етнічна ідентифікація – це процес набуття якоюсь етнічною спільнотою або індивідом специфічних рис у побуті, господарстві, мові, культурі, звичаях, релігії, свідомості. Відтак, у цьому випадку етнічна ідентифікація виступає частиною природного розвитку людства як етнонаціональної спільноти, в ході якого формується народна традиція, світові цивілізації, вселюдська культура [384, с. 51]. Водночас концепт етнічної ідентифікації інтерпретується цією дослідницею як віднесення людиною або групою людей себе або інших до певної етнонаціональної спільноти на підставі уявлення про типові її риси як етнічних суб'єктів, як носіїв єдиної мови, що мають спільні історичні й духовні цінності, релігійні погляди, легенди тощо. Саме звідси випливає її висновок про те, що етноідентифікація виступає в ролі чинника загального процесу визначення людини або групи людей у світі, вирізнення себе з-поміж інших й ототожнення себе з ними [384, с. 51].

Окреслюючи концепт етнічної самоідентифікації, Л. Филипович акцентує на таких його провідних засадах: виявлення людиною в собі рис певної національності, життя за законами якогось етнічного колективу, усвідомлення належності до якоїсь нації, сприймання як своєї її самотності та відмінності від інших. Отже, національна самоідентифікація – це не лише усвідомлення певним народом своєї етнічної самості, специфіки самодостатнього етнічного організму, але й переживання суб'єктом своєї вкоріненості в певну спільність, відчуття себе її частиною [384, с. 52]. Зрештою, відштовхуючись від інтерпретацій західних вчених, а саме В. Ісаєва, Дж. Рейтца, Дж. Едвардса, Дж. Хааса, В. Шаффіра, Л. Филипович подає власне бачення концепту етнічної ідентичності. Згідно нього, етнічна ідентичність – це такий якісний стан суб'єкту, що виникає в результаті набуття ним етнічних ознак, які формують у соціального організму відчуття й свідомість етнічної самодостатності [300, с. 63-64]. За аналогією, дослідниця дає визначення й етнорелігійної (або етноконфесійної) ідентичності як певного якісного стану, в якому людина чи спільнота відчувають й усвідомлюють свою приналежність до окремішнього етнорелігійного організму, а також своє представництво як носіїв певної етнорелігійності [384, с. 53].

Обґрунтовуючи феномен етнорелігійної свідомості як стратегії досягнення ідентичності особистості та спільноти в культурно-історичних обставинах минулого і сьогодення, вітчизняна дослідниця В. Бодак звертає увагу на те, що етнос поєднується в ціле не тільки завдяки території та мові. На її переконання, як етнос у цілому, так і кожен окремий його суб'єкт має свою конкретну історичну долю. Розвиваючись разом із етносом, і, набуваючи при цьому етноспецифічних форм, релігія таким чином виступає одним із чинників формування народу, його інтегратором. Це відбувається за рахунок єдиного віровчення, єдиного культу, єдиних моральних законів, єдиних культурних форм, єдиної традиції і єдиної історичної долі. Відтак, саме в результаті взаємодії релігійного та етнічного, усвідомлення подібного

та відмінного у сприйнятті інших культур і народів формується етнорелігійність як стратегія ідентичності особистості та спільноти [13, с. 70].

На нашу думку, методологія, запропонована Е. Смітом, Л. Филипович, В. Бодак має власне обмеження, оскільки розглядає націю як певний культурний організм, еволюція якого подібна до розвитку тілесного організму. Бачення національних та релігійних традицій та культурно-цивілізаційних традицій як певних організмів набуло популярності під впливом реабілітації ідей традиції та критики західного конструктивізму в філософії А. Макінтаера [203]. Однак, на наш погляд, національні та релігійні ідентичності розвиваються у результаті свідомих зусиль. Саме тому правим є сучасний вітчизняний релігієзнавець І. Папаяні, який пропонує розглядати феномен релігійної ідентичності з позицій соціально-феноменологічного конструктивізму. Дослідник аргументує це тим, що індивід (або «соціальний актор») виступає в якості абсолютно автономного елемента, котрій володіє властивостями перманентної творчої інтерпретації навколишньої дійсності. Відтак, провідною концептуальною засадою соціально-феноменологічного конструктивізму є твердження про те, що вся реальність, в тому числі й релігійна, виникає в результаті конструктивної діяльності особи та її творчої інтерпретації навколишнього середовища [249, с. 25]. Виходячи з філософської парадигми соціально-феноменологічного конструктивізму, релігійна ідентичність – це соціально-психологічний конструкт, що окреслює єдність релігійної групи, яка досягається інтерсуб'єктивною орієнтацією членів групи на загальний ідеалізований набір символів. Саме вони актуалізують сутність онтологічних, аксіологічних та етичних регуляторів релігійної віри та відтворюються завдяки загальним священним практикам [249, с. 26]. Формування релігійної ідентичності відбувається під впливом повсякденного життя людини, актуалізуючись завдяки певним релігійним практикам. Останні лежать в основі її релігійного досвіду, а саме культового, позакультового, містичного тощо. Якраз у ньому релігійна ідентичність

конструюється, актуалізується, конкретизується і трансформується, набуваючи певних рис і особливостей, що стають основою її відмінності від інших різновидів соціальної ідентичності [248, с. 41].

Релігієзнавці визнають, що ідентичність значною мірою визначається наративами, які є пануючими в релігійній свідомості окремих вірних, релігійних громад та релігійних об'єднань [251]. Наративи – це історії, які розповідають громади про себе самих, про відносини Бога та людства, про минуле та майбутнє людства, про історичну долю націй та церков. Ці наративи формують основні засади світогляду релігійних громад, їх самотлумачення, впливають на етнічну та національну самоідентифікацію.

Наративний аналіз все більш широко застосовується в українській науці через його значний евристичний потенціал. Особливо плідним є використання нарративної методології при вивченні українських релігійних рухів та їх дискурсів щодо власної ідентичності, історії та перспектив. Відповідний нарративний поворот зумовлений перш за все цікавістю до потенціалу вивчення «усної історії» [419]. Але не менш важливим є розуміння значення нарративів для формування та трансформацій ідентичності релігійних спільнот. Активне переосмислення основоположних для українських релігійних течій нарративів відбувається у зв'язку з драматичними історичними подіями останніх років. При цьому від несвідомого використання певних нарративів релігійні спільноти переходять до глибоко відрефлексованих маніпуляцій нарративами заради досягнення власних цілей.

Серед дослідників історії релігійних рухів загальне значення наратології було виявлено І. Богачевською [12]. Нею нарративний аналіз був застосований до історії християнства в цілому. Есхатологічність християнського нарративу при цьому була витлумачена як риса, що зумовлює періодичні оновлення християнства, особливо у протестантському середовищі.

Суперечливою стала спроба донецького дослідника А. Пузиніна застосувати наративний аналіз до історії українського і російського баптизму [285]. На думку вченого, релігійні рухи мають певні суттєві риси (як він називає «ДНК»), при втраті яких розвиток руху унеможлиблюється. А. Пузинін намагається довести, що український та російський баптизм походить від англійського «руху святості» (започаткованого весліанством). Але відповідні впливи можна прослідкувати лише на прикладі петербурзьких євангельських християн. Українські та кавказькі баптисти виникли через вплив німецьких колоністів, які сповідували баптизм та методизм, і жодних слідів залежності від «руху святості» А. Пузинін не зміг віднайти. Таким чином, його дослідження є упередженим, націленим на аргументацію певної ідейної пропозиції – повернутися сучасним баптистам до простоти євангельського християнства «руху святості», уникаючи численних суперечок через формування культури практичного благочестя з мінімальним зверненням до богословської рефлексії, яка б спрямовувалася на консервацію віровчення та систематизацію моральних правил. Нам видається позиція А. Пузиніна самосуперечливою, оскільки він відразу і намагається запропонувати певний наратив про вітчизняний баптизм, і застосувати наративний аналіз до способів читання Біблії у релігійних спільнотах, і разом із тим вважає, що наратив немає есхатологічної відкритості до майбутнього, але релігійні рухи та їх наративи мають дотримуватися певної первинної ідентичності. При цьому усі обмеження у віровченні та поведінці, які пропонуються самими сучасними баптистами А. Пузинін характеризує як прояви впливу модерного раціоналізму та відступи від чистоти первинної ідентичності до певного схоластизованого і формалізованого християнства. На думку дослідника, у часи постмодерну, некоректним є розгляд історії, сучасності та перспектив релігійного руху крізь призму будь-якого ідеалу. Але ж разом із тим, сам А. Пузинін такий ідеал висуває, знаходячи його в англійському варіанті «руху святості». Ця суперечність є характерною для методології А. Макінтаера, яку з історії традиції та історії моралі А. Пузинін

переніс в історію релігійних рухів разом із відповідними недоліками. Все це вказує на упередженість дослідника та необхідність більш критичного ставлення до власної методології.

Більш виваженою є позиція українського дослідника С. Ставроянці [353], який на матеріалі історії українського протестантизму показує, що для розвитку релігійних громад фундаментальне значення мають їх панівні наративи. Звичайно християнський світогляд має визначатися біблійним п'ятиактовим наративом. Але українські протестанти в своєму світогляді та способі життя спираються на альтернативний наратив про героїв віри. Відповідно, вже не Христос та його громада є взірцем для сучасних українських протестантів, а «герої віри», які зберігали традицію в радянський час. У громадах насаджуються уявлення, що саме їх поведінку та спосіб життя має наслідувати сьогоденний протестантизм. Цим наративним стратегіям молоде покоління протестантських лідерів протиставило наратив звільнення. Згідно із останнім, українська нація здійснює власний «вихід з радянського рабства». Важливим етапом на цьому шляху став Євромайдан, в якому протестантські активісти прийняли активну участь.

Ще більш ґрунтовною є позиція українського дослідника М. Мокієнка, який у своїй монографії «Феномен п'ятидесятництва» пропонує більш продуману методологію використання наративного аналізу при вивченні розвитку релігійних рухів. По-перше, він доводить, що не усі релігійні рухи можна аналізувати за допомогою шкали «ліберальні-консервативні», «відкриті-закриті», «нетрадиційні-традиційні» тощо [214, с. 55-56]. Також М.Мокієнко звертає увагу, що не усі релігійні рухи переживають стадію формалізації власних віровчень, норм поведінки, інституцій, культури [214, с. 56]. Так, характерним для п'ятидесятництва є продовження первісної стадії виникнення без переходу до систематичної інституціалізації руху [214, с. 56]. Відповідно, на думку дослідника, наративний аналіз стає безальтернативним способом для визначення та опису ідентичності релігійних рухів, що перебувають на стадії становлення або радикальних трансформацій.

Важливим є не лише те, які наративи є панівним у релігійних спільнотах, які взірці поведінки та світогляду вони пропонують як нормативні. Визначальний вплив наративів здійснюється через те, що вони надають релігійній спільноті відповіді на її основні світоглядні питання: «Хто ми? Де ми? Що не так? Як це можна виправити?». Якщо у біблійному світогляді ці питання та відповіді на них пов'язані з наративами про спасіння, то в українському контексті між собою змагаються наратив «збереження традиції» та наратив «нової Реформації». При цьому «нова Реформація» мислиться як такі системні трансформації, що почавшись у церковному середовищі, повинні охопити все суспільство, творячи з України «другу Америку». Намагання досягти високих стандартів свободи пов'язане не лише з бажанням зберегти можливість вільно сповідувати певний світогляд та відправляти власний культ. Наратив «нової Реформації» передбачає, що свобода, захищена правовою державою, надасть необхідний простір для всебічного розвитку кожної особистості та соціуму в цілому. При цьому молоде покоління протестантських лідерів погоджується з думками А. Шептицького про важливу роль солідарності при реалізації зусиль щодо реформування суспільства на рівні родини, місцевої громади та нації як цілого. На кожному з цих рівнів віруючі мають стати прикладом для інших громадян та «агентами змін», які покажуть можливість іншого, альтруїстичного способу соціальної взаємодії. На наш погляд, відповідні наративи при їх політологічному чи соціологічному аналізі виявляються занадто узагальненими, оскільки можлива як їх лібералістична, так і соціал-демократична інтерпретації. Більше того, деякі молоді протестантські інтелектуали пропонують Україні «християнський соціалізм» (А.Денисенко). В цілому, саме розмитість соціального ідеалу дозволяє мобілізувати значні маси віруючих на допомогу суспільству як цілому під час таких трагічних подій, як Євромайдан або війна.

Вітчизняний дослідник Ю. Подорожній відмічає, що переважно наративи «нової Реформації» формують поведінку протистояння тоталітарній

державі або тоталітарній культурі [265]. Відповідно до цієї установки на протистояння «світові цьому» виникає систематична критика існуючого соціального порядку, особливо – тенденцій до релятивізму та нігілізму в соціальному світогляді доби постмодерну. Це протистояння, не менш активне, ніж відштовхування від залишків радянського тоталітаризму, формує пошуки простору свободи, можливості реалізації альтернативних соціальних сценаріїв на місцевому, національному та глобальному рівнях.

Біблійні наративи вплинули на формування засад політичної теології у офіційній позиції церков київської традиції. А саме, 1 грудня 2011 року УПЦ (КП), УГКЦ та УПЦ (МП) підписали у Києво-Могилянській академії, в присутності провідних українських інтелектуалів та моральних авторитетів, спільну відозву, присвячену 20-річчю референдуму щодо державної незалежності України [382]. У цій відозві для оцінки суспільної ситуації використовується наратив виходу з радянського рабства у напрямку до землі обітованої свободи. Констатується, що на шляху від рабства до свободи основною спокусою для керівництва і народу України стало матеріальне збагачення за будь-яку ціну. Перемога егоїстичних інтересів над спільним благом стала причиною системної соціальної кризи, вихід з якої вбачається у прийнятті кількох цінностей у якості основних. Першою такою цінністю пропонується «закон», тобто де-факто побудова та збереження правової держави. Така пропозиція не лише відповідає загальнорелігійному прагненню до кінцевої справедливості, а і є виразним показником європоцентричності мислення авторів відозви. Другою цінністю заявлена солідарність, значення якої традиційно підкреслюється у католицькій та православній соціальних доктринах. Саме солідарність перетворює суспільство на спільноту, тобто творить особливі інтерсуб'єктивні відносини, завдяки яким змінюється загальна соціальна атмосфера та трансформується соціум як ціле. Третьою цінністю пропонується свобода, під якою перш за все мається на увазі свобода особистості, оскільки дискурс про цю свободу автори звернення розвивають за допомогою правозахисної аргументації. Але

також керівники Церков, які підписали звернення, не забули і про свободу нації як члена глобальної спільноти народів. У цілому наратив звільнення у цьому документі тлумачиться у дусі соціального вчення Католицької та Православної Церков, яке намагаються пристосувати до європоцентричної ліберальної ідеології. Вона не лише була необхідна Церквам в умовах нехтування керівництвом держави їх інтересами (як відомо, після свого обрання президентом В. Янукович не зустрічався із Всеукраїнською Радою Церков та релігійних організацій півтора роки). У цілому, Церкви намагалися відповісти на певний соціальний запит у свободі, нехтуючи при цьому явно більшим запитом на соціальну справедливість. Зведення ідеалу справедливості виключно до його правового аспекту, до верховенства права, рівності усіх перед законом, адекватності між злочином та покаранням є характерною рисою класичного лібералізму. Саме з позицій цього західного лібералізму керівники Церков пропонують суспільству певний соціальний договір, новий «синайський завіт», який би вивів Україну на чільне місце у світовій спільноті. При всій корисності такого наративу та ідеології для України не можна не зазначити, що нехтування соціальним аспектом справедливості є дещо дивним для документу християнських Церков. Адже піклування про сиріт і вдів не зводиться у біблійних вимогах лише до їх правового захисту. Біблія вимагає підтримання їх високого соціального статусу, захисту їх соціальних прав і навіть оцінки як особливих дарунків для цілого соціуму.

В цілому для наративів сучасних українських Церков характерним є зникнення мотиву очікування есхатологічного спасіння від трансцендентного начала. Есхатологічний ідеал стає взірцем для формування конкретно-історичних проектів локального, національного та глобального рівнів. При цьому фактично Церкви сповідують ідеї християнського лібералізму, однак не бажають давати чіткого нарису всієї соціальної перспективи. Якщо на Заході соціальне вчення Церков є альтернативою, що шукає золоту середину між лібералізмом та соціал-демократією, пропонуючи «третій шлях» до

суспільства свободи і солідарності, то в Україні замість християнської демократії Церкви підтримують «просто демократію», тобто вибирають звичайний лібералізм. Невипадково провідні діячі УГКЦ підтримують такі проекти як «Реанімаційний проект реформ». Ліберальна спрямованість таких проектів очевидна, так само як і несумісні з християнськими моральними ідеалами наслідки лібералізму. Однак церковні діячі та ідеологи надають перевагу підтримці лібералізму. В їхній нарративній уяві вибір лібералізму та демократії, капіталізму та правової держави є очевидним спасінням від тоталітаризму. Останній у їхньому дискурсі пов'язаний з Росією, яка «одержавила» капіталізм, відмовилася від демократії, стала уособленням простору несвободи.

Таким чином, наративи звільнення, які видаються засобами утвердження лібералізму, в дійсності мають антиімперіалістичний та постколоніальний зміст. Церкви, змагаючись за розвиток України, бачать його як шлях свободи та звільнення, навіть якщо це зумовлює певну незбалансованість у захисті інтересів власних вірних. Де-факто це наратив війни за свободу сил добра проти рабства у сил зла, тобто давній есхатологічний наратив доволі дуалістичного протистояння.

Особливий сплеск риторики, пов'язаної з наративом про есхатологічну битву добра і зла, світла і темряви, свободи і тиранії, пов'язаний з церковним осмисленням подій на Євромайдані та сьогоденній війні на Сході України. Найбільш яскраво цей наратив виражений у збірці проповідей священника УГКЦ Михайла Демида, настоятеля символічного храму-намету на Майдані Незалежності, у минулому – ректора Українського католицького університету. Книга дістала назву «Каміння майдану» [96]. Мова у цій книзі не йде про те, що самі проповіді були «камінням», що було використаним у боротьбі проти зла. Каміння майдану – це фундамент для нової, оновленої України. М. Демид відсилає релігійного читача до метафор послань апостола Петра, згідно з якими не лише Христос є основоположним каменем для Царства Божого, а й усі вірні, які вирішили жити по-новому, стають «живим

камінням» у стінах «нового Єрусалиму». Для проповідей характерна екзальтична ідеалізація учасників Революції гідності як героїв, які протистоять абсолютному злу. Подолати це абсолютне зло можна лише за допомогою «стояння у добрі». Можемо констатувати, що із проповідей фактично зникає центральний християнський наратив про любов до ворогів. Натомість дискурс про необхідність гідно витримати усю боротьбу із злом та залишитися переможцями у радикальному протистоянні замінює усі думки про любов, солідарність, справедливість, свободу тощо. Таким чином, виникає уявлення, що учасникам Революції гідності та українському народові в цілому вже нікуди прагнути розвиватися. Вони автоматично – «діти світла». І лише влада – це «сили тьми». Перемога світла над тьмою є природною, хоча і може вимагати численних жертв.

Наратив протистояння сил добра і сил зла є небезпечним не лише через те, що він може бути засобом легітимізації будь-якого насилля за логікою: «якщо Бог є і Він з нами, то нам все дозволено». До речі, на думку Ж. Батая, будь-яка релігія заснована на розколі дійсності на чуттєвий світ та ідеальне начало, при чому чуттєва реальність має бути перетвореною за ідеальним взірцем навіть за допомогою насилля [7, с. 79]. Релігія регулює застосування сили у соціумі, формуючи негативне ставлення до спонтанних проявів насилля [7, с. 79]. Разом із тим, релігія надає і право на виключення із ненасильницької поведінки, коли ситуацію оцінюють як протистояння абсолютному злу. Насилля по відношенню до останнього стає не лише морально виправданим, а й осмислюється як необхідне заради уникнення гірших наслідків для всієї ситуації. Таким чином, захист ідеального ладу мислиться як героїчне зусилля, метою якого є «зупинити сили хаосу». На нашу думку, такий наратив, яскраво виражений у книзі М. Демида, є поверненням до загальнорелігійної логіки, яку всіляко намагалося подолати християнство у його найкращих проявах, заперечуючи можливість легітимізації насилля за будь-яких обставин. М. Демид відверто не закликає до насилля щодо «сил зла», але в цілому таке насилля стає природно

виправданим, якщо мова йде про радикальну героїзацію образу «захисника добра».

Наратив есхатологічної боротьби добра і зла є центральним для книги патріарха УГКЦ Святослава «У паломництві до гідності та свободи», яку було видано з нагоди четвертої річниці Революції гідності [411]. Цей наратив у книзі поєднується із «наративом звільнення». Відповідне поєднання покликане надати розвиткові сучасних суспільних процесів певного позитивного осмислення. Адже будь-який соціальний стан чи ідеал може бути проголошений «добром», заради якого слід жертвувати у боротьбі проти «зла». Але конкретизація ідеалу «добра» через визначення останнього як «свободи» надає певних конкретних світоглядних орієнтирів, оскільки мова йде про захист прав і свобод особистості, релігійних спільнот, нації.

У 2018 р. вийшла нова книга патріарха Святослава «Діалог лікує рани», що пропонує новий основоположний наратив [410]. А саме, надважливою цінністю оголошується цілісність суспільства як єдності різноманітностей, часто навіть формально не поєднаних. Українське суспільство описується як таке, що повинне мати єдність не лише у соціальній сфері, будучи суспільством загальної солідарності та взаємодопомоги, а й має виробити певні форми діалогічної єдності у релігійній сфері, коли різні Церкви могли б працювати заради утвердження спільної культури «київського християнства». Знову-таки, за нашим спостереженням, у цьому наративі бажана єдність мислиться не як «дарунок згори», а як наслідок зусиль самих акторів наративу. На думку патріарха Святослава, сам діалог має «цілющу силу», підводячи суб'єктів діалогу до взаємного покаяння і прощення, до терапії пам'яті, до віднайдення перспектив соціального розвитку. Фактично йдеться про зміну наративу: від наративу протистояння добра і зла повернутися до наративу звільнення, а потім взагалі перейти до наративу єднання. Але при цьому саме єднання тлумачиться не як тотальна цілісність спільноти, а як інтерсуб'єктивна діалогічна реальність.

За цими трансформаціями наративних стратегій стоїть певне богословське бачення українського християнства як частини європейського культурного простору. Аналогічне бачення православної традиції взагалі є у патріарха Варфоломія та патріарха Філарета, у наративах яких хрещення Русі було долученням до Європи. Цим наративам протистоїть російська риторика про «цивілізаційний вибір» князя Володимира як антиєвропейський. Змагання наративних стратегій в інтерпретації історичних подій та сучасних реалій є невідворотним з огляду на необхідність для українських Церков відстоювати власну ідентичність та власну легітимність в українському суспільному просторі.

Як ми бачимо, множина наративів дозволяє українським християнам інтерпретувати події національної історії в аналогії з подіями історії Ізраїлю, що продовжує певну традицію, характерну для літератури та відповідає світовій практиці. В цілому, ці наративи та застосовувані в них ключові метафори творять «наративний світ». На нашу думку, під останнім слід розуміти множину наративів та метафор, значення яких інтуїтивно очевидне для представників спільнот (або має бути інтуїтивно очевидним на думку авторів наративних стратегій). Наративні світи певних релігійних спільнот і націй мають здатність до самовідтворення, при чому у межах процесів самовідтворення конкретні наративи та метафори можуть змінюватися на інші. Це відбувається внаслідок історичних викликів, але часом може бути наслідком свідомої праці лідерів із ідентичностями релігійних спільнот. Наприклад, кардинал Любомир Гузар свідомо змінював ідентичність УГКЦ із «католики східного обряду» на «православні в єдності з Римом». Про це свідчать численні послання, пов'язані з перенесенням головної кафедри УГКЦ зі Львова до Києва, богословські праці серії «Київське християнство», множина богословських книг із духовності східного християнства. Разом із тим, після смерті Любомира Гузара в УГКЦ намітилися певні зміни, пов'язані з більшим акцентом на цінності «єдності з Римом» аж до визнання власної католицької ідентичності як основної.

Використання наративів та їх активне новотворення у релігійних спільнотах України зростатимуть в найближчій перспективі у зв'язку із кризою панівних ідеологій, втратою впливу на вірних соціального вчення Церков, а також намагання з боку церковного керівництва уникати відповідальності за історичний вибір того чи іншого конкретного соціального проекту. Проповідь із використанням наративів передбачає риторичні стратегії, які дозволяють не брати відповідальності за підтримку на виборах конкретних політичних сил, але разом із тим показує загальну культурно-цивілізаційну спрямованість Церков, яку вірні мають враховувати при власному політичному виборі, особливо коли це має велике історичне значення.

На нашу думку, кожен наратив може мати як ліберальне, так і фундаменталістичне витлумачення. Саме ці тлумачення наративів найбільше впливають на ідейну орієнтацію Церков. Однак, вочевидь, наратив звільнення має найбільш антифундаменталістичний та ліберальний потенціал. Саме тому він був найбільш популярним під час подій Євромайдану, хоча самі церковні проповідники більше схилилися до дуалістичного наративу есхатологічної боротьби добра і зла. Сьогодні, під час війни, найбільш очікуваними від Церков є наративи, що мають миротворчий потенціал або допомагають у відстоюванні української незалежності під час війни. Відповідно, Церкви пропонують як наративи щодо діалогу, так і щодо протистояння добра злу всією нацією як єдиною спільнотою.

Особливе значення наративи мають у середовищі релігійних фундаменталістів, оскільки їх світогляд значною мірою має ірраціональний характер. Відсутність продуманих богословських систем робить невідворотним панування наративів, міфів, ідеологем, які стають засобом відтворення традицій. При цьому власне традиція часто не відтворюється такою, як вона історично розвивалася, але стає предметом реконструкцій та маніпуляцій. Релігійні рухи, які мають монастирі УПЦ (МП) своїми

центрами розвитку, характеризуються переважно фундаменталістським характером. Відповідно, нарративний аналіз для нашої дисертації має важливе значення.

У цілому, вибір теоретико-методологічних засад і методів проведення дослідження зумовлені методологією гуманітарного наукового пізнання. В основу дисертації покладено концептуальний аналіз теоретичних напрацювань, здійснених філософською та релігієзнавчою науками. Вагомими є праці вітчизняних і зарубіжних учених – філософів, релігієзнавців, істориків, культурологів, політологів, які дають ключ до осмислення загальних процесів суспільного розвитку. Серед них – праці В. Бодак, І. Власовського, А. Гудими, В. Єленського, Я. Ісаєвича, А. Колодного, П. Кралюка, О. Крижанівського, В. Липинського, І. Огієнка, П. Павленка, О. Сагана, Л. Филипович, Ю. Чорноморця, П. Яроцького та інших, присвячені основоположним проблемам ролі і значення Церкви в житті суспільства.

В основу методології дослідження покладено специфічні релігієзнавчі принципи, а також загальнонаукові та спеціально-наукові методи, які дозволили вивчити й проаналізувати чинники, обставини та особливості етнічної ідентифікації Почаївської лаври впродовж усієї історії її функціонування, з урахуванням їх рефлексійності до сучасних реалій релігійно-церковної ситуації в Україні.

Методологічну основу дисертаційного дослідження складають базові принципи академічного релігієзнавства: об'єктивності, історизму, конкретності, позаконфесійності, світоглядного плюралізму.

Методологічною базою будь-якого, в тому числі й релігієзнавчого, дослідження є принцип об'єктивності, оскільки перебуває у тісному зв'язку з процесом формування й інтерпретації його змісту. Застосування принципу об'єктивності уможливило уникнення упередженого підходу до вирішення поставлених у дослідженні завдань, зокрема зважену оцінку діяльності Почаївської лаври на різних історичних етапах її функціонування, а також її ролі та значення в контексті тогочасних етноконфесійних ідентифікаційних

парадигм. Зокрема, нами було досліджено, що заснування Почаївської чернечої обителі в контексті тогочасних суспільно-релігійних реалій означало створення потужного православного релігійного осередку в краї, місія якого полягала не лише в утвердженні та плеканні християнських чеснот вірних Православної Церкви, але, далеко не в останню чергу, – протидії поширенню впливу Уніатської Церкви.

Одним із вузлових у релігієзнавчому дослідженні є принцип історизму [169, с. 26-27]. Його використання забезпечило реконструкцію обставин та етапів розвитку Почаївської лаври в їхній хронологічній послідовності і динаміці – не лише в контексті релігійно-церковному, але й політичному та соціальному. Так, нами було з'ясовано, що перебуваючи у якості складової частини Російської Православної Церкви, й набувши характерних прикмет її тогочасного буття під впливом державної політики денаціоналізації та русифікації, Почаївська лавра на певний час втратила своє значення національного інтегратора українського суспільства. Це пояснюється тим, що перманентна настійлива політика російського царату, спрямована на нівеляцію та русифікацію українського народу, значно підірвала її етнонаціональну та конфесійну ідентичність.

Принцип конкретності [169, с. 28] простежується у з'ясуванні сутності ідентифікаційних характеристик Почаївського чернечого осередку в умовах релігійно-церковної політики Другої Речі Посполитої (1919 – 1939 рр.) і тоталітарних режимів Німеччини і Радянського Союзу (1939 – 1990 рр.). Так, нами було обґрунтовано, що в період Другої Речі Посполитої, зокрема під час розгортання масового руху за українізацію Православної Церкви, Почаївська лавра репрезентувала ту її частину, що була неприхильна до його ініціатив і нововведень. Лаврське чернецтво, виплекане великоімперською політикою денаціоналізації та русифікації початку ХХ ст., за нових геополітичних обставин продовжувало залишатися ревним її прибічником. З огляду на це Почаївська лавра в означений час була одним із найбільш потужних проросійських релігійних осередків у краї. Однак жорсткий владний

антирелігійний пресинг, в умовах якого перебувала Почаївська лавра впродовж 1939 – 1990 рр., безпосередньо відбився на її ідентифікації. Оскільки Почаївська лавра для місцевого населення була не лише осередком духовності, але й вагомим центром, що консолідував, а також плекав його етноконфесійні прикмети, саме тому захист цієї церковної інституції став, по суті, його боротьбою за національну ідентичність.

Релігієзнавчий пошук вимагає застосування принципу позаконфесійності, тобто відсутності конфесійного інтересу та заангажованості в оцінці досліджуваних об'єктів, явищ і процесів. Він характеризується не лише відповідним процесом здобуття знань, але й характером користування ними, тобто неупередженістю авторської позиції і об'єктивністю наукових знань. Зокрема, нами було виявлено, що, не зважаючи на вияви двоїстого характеру ідентифікації Почаївського монастиря у період юрисдикційної приналежності Греко-Уніатській Церкві, цей чернечий осередок відігравав вагомий етноформуєчу роль у середовищі автохтонного населення краю. Підтвердженням цього стала розбудова чернечого архітектурного комплексу, належне вшанування давніх православних святинь обителі, що були важливою ланкою історичної пам'яті, факторами становлення національної самосвідомості, а також видавнича діяльність її друкарні, вагома частина продукції якої була видана «руською» мовою та зорієнтована на найширші верстви автохтонного населення.

Водночас методологічна парадигма сучасного релігієзнавчого дослідження реалізується у нормативних вимогах принципу світоглядного плюралізму, який ґрунтується на однаковому ставленні дослідника до різних конфесій. Його застосування у дослідженні простежується на прикладі комплексного аналізу функціонування Почаївського чернечого осередку під юрисдикцією різних конфесій. Акцентуємо, що його предметом були не стільки правові колізії або ж ідеологічні засади підпорядкування Почаївської лаври, як характер і спрямованість трансформацій її етнічної ідентичності.

Для здійснення всебічного наукового аналізу теми дослідження було використано загальнонаукові методи. Комплексний метод аналізу і синтезу дав змогу не лише докладніше висвітлити основні віхи Почаївського монастиря, зокрема виділити шість основних етапів його функціонування, але й з'ясувати специфіку ідентифікаційних ціннісних установок його керівництва та ченців упродовж усього періоду його історії. Метод індукції, спрямований на виявлення причинно-наслідкових зв'язків між явищами, узагальнення емпіричних даних від конкретного до загального дав можливість створити цілісну концепцію дослідження. Метод дедукції, в основі якого знаходиться процес пізнання від загального до конкретного, уможливив прогноз-характеристику процесу ідентифікації Почаївської лаври на найближчу перспективу. Метод систематизації та узагальнення дозволив визначити конкретні результати дослідження.

Зі спеціально-наукових методів використовувався, зокрема, історіософський, який уможливив філософське осмислення історичних подій і процесів, що виступали не лише тлом, але й безпосередніми чинниками трансформації етнічної ідентифікації Почаївського монастиря. Застосування проблемно-тематичного методу дозволило здійснити виокремлення та аналіз основних концептуальних підходів у питанні дати заснування Почаївського чернечого осередку. Просопографічний метод, що досліджує певну особу в усій сукупності її індивідуальних якостей та взаємостосунків із оточенням, був активно задіяний під час збору відомостей та наступної авторської інтерпретації діяльності Анни Гойської, Іова Желіза, Миколая-Василя Потоцького, Антонія Храповицького, Якова Панчука та інших персоналій, тісно пов'язаних із Почаївським монастирем у контексті його етноконфесійної ідентифікації. Використання хронологічного методу дало можливість відтворення фактів і подій функціонування Почаївської обителі в їхній послідовності. Порівняльний та системно-структурний методи лягли в основу аналізу і узагальнення проблем у висвітленні дореволюційної, української 20-30-х рр. ХХ ст., радянської, діаспорної, сучасної вітчизняної

та зарубіжної історіографії дослідження. Застосування методу архівної евристики сприяло ґрунтовному та неупередженому аналізу відомостей архівних і опублікованих джерел, їх систематизації та класифікації.

В аналізі релігійних наративів і релігійного світогляду в цілому важливе значення має також герменевтика, яка в сучасному релігієзнавстві перейшла від аналізу текстів до аналітики релігійних відчуттів [183, с. 125-147]. Було сформовано холістичну герменевтику релігійних фактів, серед яких особливо виділилися наративи (а також міфи та символи), культ і релігійні переживання (а також містика) [47, с. 174-215]. Однак більш перспективнішим виявився розвиток наративного аналізу, що зумовило новий етап еволюції герменевтики релігії, що включає у себе аналіз наративів, а також множин концептів, які у цих наративах використовуються та утворюють «наративні світи» [415]. Кожна релігійна течія, серед іншого і субкультура, має власний «життєсвіт» очевидних для її прихильників наративів та концептів, що визнається істинним та протистоїть всім іншим «життєсвітам» [402]. Аналіз наративів певних релігійних культур та субкультур, особливо у зв'язку з ідейними та ідеологічними концептами певних держав або націй стало важливим теоретичним і практичним завданням для українського релігієзнавства, з яким в цілому воно успішно справляється. Бурхливий розвиток релігієзнавчої герменевтики також зумовлений в Україні розвитком релігієзнавчого аналізу конфесійної преси, релігійних дискурсів, впливу інформаційного суспільства на церковні інституції тощо [421; 19].

Використання зазначених принципів і методів уможливило досягнення поставлених мети та завдань дослідження, а саме ґрунтовне осмислення ролі і значення Почаївського чернечого осередку в духовно-культурному житті України, його візії як одного з провідних чинників етнічної ідентифікації українців. Це в цілому надало роботі характеру завершеного комплексного дослідження.

Висновки до розділу I

Комплексний історіографічний аналіз виявив, що внесок вітчизняних і закордонних дослідників у досліджувану нами тему є доволі істотним. Однак незважаючи на значний науковий доробок проаналізованих авторів, проблема історичної ролі Почаївської лаври та її значущості в контексті ідентифікаційних процесів у сучасному українському соціумі не здобула належного висвітлення в науковій літературі. Наразі ці питання залишаються малодослідженими.

Джерельна база дослідження є достатньо репрезентативною, багатовидовою, її інформаційний потенціал дозволяє концептуально осмислити та вповні реалізувати поставлені в роботі завдання. Використані неопубліковані та опубліковані джерела уможливають об'єктивне вивчення й аналіз місця і ролі Почаївської лаври в ідентифікаційних процесах українського соціуму в історичній ретроспективі та в контексті світоглядних парадигм сучасного національного буття.

Вибір теоретико-методологічних засад і методів проведення дослідження зумовлені методологією гуманітарного наукового пізнання. Основу дисертації склав концептуальний аналіз теоретичних напрацювань, здійснених філософською і релігієзнавчою науками. Методологія дослідження ґрунтується на специфічних релігієзнавчих принципах об'єктивності, історизму, конкретності, позаконфесійності, світоглядного плюралізму, а також загальнонаукових і спеціально-наукових методах, зокрема, наративного аналізу, контент-аналізу, герменевтики, які дозволили вивчити та проаналізувати чинники, обставини та особливості ідентифікації Почаївської лаври впродовж усієї історії її функціонування, з урахуванням їх рефлексійності до сучасних реалій релігійно-церковної ситуації в Україні.

РОЗДІЛ II

СУТНІСНІ РИСИ ІДЕНТИФІКАЦІЇ ПОЧАЇВСЬКОГО ЧЕРНЕЧОГО ОСЕРЕДКУ КРИЗЬ ПРИЗМУ ЙОГО ІНСТИТУЦІЙНИХ І ЮРИСДИКЦІЙНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ КІНЦЯ XVI – XX СТ.

2.1 Обставини заснування та екзистенція Почаївського монастиря кінця XVI – початку XVIII ст.: формування ідентичності

Упродовж століть Волинському регіону була притаманна низка специфічних рис, а саме висока релігійність населення, поліконфесійність, складність, динамічність, мозаїчність конфесійної структури, своєрідна регіональна етнокультурна традиція тощо. Фундаментом його ціннісно-нормативної системи виступала релігійна практика, яка становила каркас традиційного укладу життя, а також поведінки та відповідальності індивіда перед соціумом. До концепту «релігійна практика» ми відносимо всі види дій віруючих, пов'язані з їхніми релігійними уявленнями, а саме обряди, ритуали, таїнства, богослужіння, пости, молитви і т. д., а також використовувані під час цього об'єкти сакрального простору. Останні були не лише основними компонентами, які створювалися для заповнення сакрального простору конкретного регіону, але й дуже часто – його уособленням. За спостереженням І. Панчук, це прослідковувалося на прикладі Волинського регіону, де релігійні практики та об'єкти сакрального простору були буквально вплетені у щоденне життя і побут його мешканців [247, с. 93-94].

До об'єктів сакрального простору Волинського регіону відносяться, по-перше, культові споруди: монастирі, святилища, храми та храмові комплекси, по-друге, природні об'єкти: святі джерела, колодязі, і зрештою, невеликі об'єкти культу: придорожні хрести, вівтарі на узбіччі доріг, статуї Божої Матері та ін. Отже, особливе місце в сакральному просторі Волинського регіону належить таким його об'єктам, як монастирі. За визначенням

сучасного вітчизняного філософа В. Климова, монастир (із грецької «усамітнене житло») – це громада ченців або черниць, які об'єдналися на основі тотожних релігійних поглядів або ідеалів для спільного проживання за особливими правилами, зафіксованими у монастирських статутах [164]. Відомо, що першими православними монастирями Волинського регіону були Жидичинський (975 р.) і Полонський (1255-1257 рр.). Роль визначного центру духовно-культурного життя населення не лише Волинського регіону, але й України в цілому впродовж усього періоду свого функціонування виконувала Почаївська чернеча обитель.

У контексті сучасних суспільно-політичних реалій для релігійного ландшафту Волинського регіону характерні системні трансформації релігійно-церковного комплексу, зокрема й ті, що стосуються Почаївської Свято-Успенської лаври УПЦ (МП). Як висновує І. Панчук, нині регіональній україноцентричній релігійній культурі «соборноправності» протистоїть субкультура проросійського православного фундаменталізму, яскравим виявом якого є діяльність Почаївської лаври [247, с. 236, 399]. Саме тому виправдано звернутися до більш ґрунтовного студіювання так званого «почаївського феномену», ґрунтовно дослідити його витoki та обставини формування у контексті ідентифікаційних процесів в українському православ'ї.

Походження топоніму «Почаїв» у науковій літературі має кілька інтерпретацій. Згідно першої, він походить від дохристиянського імені Почай. За другою версією, ця назва пов'язана з монастирем на річці Почайна, що в Києві, звідки 1240 р., рятуючись від орд Батия, втекли православні ченці. Вони прибули на Волинь й заснували тут новий монастир, зберігши назву свого попереднього чернечого осідку [190, с. 96; 55, с. 155-156]. Адепти третьої гіпотези виводять походження назви Почаїв із глибокої давнини та інтерпретують його, відштовхуючись від кореня цього слова «ча» – чаяти, тобто надіятися, сподіватися. Водночас існує й четверта версія, за якою назва цього міста походить від слів «Поча-Діва», що означає «Пресвята

Діва почала творити чудеса». У процесі мовного спілкування слово «Діва» втратило початковий звук [д] і кінцевий [а], й так утворилося слово «Почаїв» [320, с. 289].

Щодо дати започаткування Почаївського монастиря також склалася поліваріантність дослідницьких гіпотез. Перша наголошувала на заснуванні обителі на Святій Почаївській горі київськими ченцями в середині XIII ст. Попри неї, волинський краєзнавець В. Рожко обстоював думку, що чернече життя у цій місцевості розпочалося значно раніше, а саме задовго до хрещення Русі князем Володимиром. Підставою для цього твердження став віднайдений ним в архіві Почаївського монастиря польськомовний рукопис «Monastyr Skit», датований 1732 р. У ньому йшлося, зокрема, про побожного мужа Туркула, котрий жив поблизу Почаївської гори наприкінці XII ст. [216, с. 10-13]. Близько 1213 р. до нього прибув афонський чернець на ім'я Мефодій, який став «відновителем місця святого», тобто засновником чернечої наземної обителі, оскільки печерна існувала задовго до його появи у Почаєві [216, с. 14-16]. Відтак, як впливає із цього документу, місце на Почаївській горі здавна було святим, «сотвореним чернечими подвигами перших іноків Мефодіївської доби» [320, с. 293-294]. До цього лише додамо, що оскільки вони були анахоретами, тобто, ченцями-відлюдниками, тому й Почаївський монастир початково був пустельножитним. Таким він проіснував аж до кінця XVI ст. – до того часу, коли був реорганізований на інших засадах, а саме як спільножитна чернеча обитель [320, с. 294].

У цьому контексті особливе місце в історії Почаївського монастиря належить княгині Анні Гойській [312, с. 63-65], яка походила з давнього шляхетського роду Козинських. Відомо, що її дід, Грінко Мжачич Козинський, був луцьким хорунжим, а батько Тихно – придворним короля Речі Посполитої [193, с. 165]. Після смерті чоловіка, земського луцького судді Єрофія Васильовича Гойського (1557 р.), Анна стала власницею багатого спадку, а саме: містечка Орля, а також сіл Козин, Устечко, Ридомиль, Лідехів, Зборів, Почаїв, Савчиці та Комнатка [347, с. 272-273].

1559 р., подорожуючи Волиню у справі збору коштів на церковні потреби, до замку в Орлі, де проживала княгиня Гойська, завітав грецький митрополит Неофіт. У її особі він отримав активну підтримку своєї діяльності: відомо, що волинська шляхтянка «зробила тоді великі пожертви на церковні справи в Греції» [425, с. 16]. На знак вдячності за добродійність, митрополит Неофіт подарував їй ікону Божої Матері, привезену ним із Константинополя. Як впливає з документу «Инвентарь Почаевского монастыря – съ описаніемъ его имущества движимого и недвижимого – отъ 17 сентября 1736 года», неспростовним підтвердженням цього слугував напис на звороті ікони: «Неофитъ, митрополитъ греческій даруе сей образъ Ей Мосци Пани Анне Гойской 1559 року» [138].

Подаровану митрополитом Неофітом ікону Божої Матері княгиня Гойська розмістила у своїй домовій каплиці, де вона перебувала майже 40 років (1559 – 1597 рр.). Згідно переказів, за цей час і вона сама, і її слуги неодноразово були свідками надзвичайних зцілень тих, хто молився перед цим образом Богородиці [31, с. 29]. Згідно одного з них, саме внаслідок цього прозрів сліпонароджений брат княгині – Пилип Козинський [372, с. 16]. З огляду на це, княгиня Анна вирішила зробити чудотворну ікону надбанням широкого православного загалу [312, с. 63].

Місцем її нового перебування було обрано Успенську церкву на горі біля Почаєва. Цей вибір Гойської був не випадковим. Він найімовірніше зумовлювався тим, що на цю гору з різних країв приходили паломники вшанувати вже наявну тут православну святиню – відбиток стопи Богородиці, який, згідно переказу, з'явився ще в XIII ст. [31, с. 29].

1597 р. відбулося урочисте перенесення ікони Божої Матері до Почаївської Успенської церкви, під час якого були присутні «... багато священників і монахів та тисячі народу». За словами А. Шумовського, відтоді «Чутка про нову святиню понеслась по всій Волині і народ великим масами відвідував Почаївську Гору» [425, с. 16].

14 листопада 1597 р. за подання княгині Гойської до Кременецьких земських книг було внесено запис про фундацію Почаївського монастиря: «Маючи від давніх давен у маєтності моїй при селі Почаєві муровану заложеніє Успіння святе пречисте Богоматері, при котрій церкві іж би уставична хвала Божа була, умислила єсьми монастир збудовати і його фундовати таким звичаєм, аби у том монастирі ченців людей добрих побожного живота ні якого іншого закону, тільки Гречеського Східної церкви послушенства лічбою осьм і дяків два і для виживеня їх в том монастирі будучих, на тую церкву Успіння святе пречисте і монастир при ній будучий надаю... тую маєтність Почаїв...» [313, с. 21]. Як йшлося у цьому документі, за новоствореним монастирем шляхтянка «закріпила навічно» 10 волоків орної землі, ліс і сінокіс, 10 кіп литовських грошей щорічно, 6 сімей селян на подаровані землі для її управи і десятину зі всякого збіжжя зі свого Почаївського маєтку [155, с. 13].

Отже, Анна Гойська стала засновницею православного монастиря, якому в майбутньому випало стати одним із найбільш знаних не лише Волинського регіону, але й поза ним. Однак благодійництво княгині не лише започаткувало налагодження тамтешнього організованого чернечого життя. Передача чудотворної ікони Божої Матері до Успенської церкви та заснування Почаївського монастиря були не випадковими подіями, а, навпаки, вповні вмотивованими, міцно пов'язаними з реаліями релігійно-церковного життя в регіоні [312, с. 64]. Щоб з'ясувати це, звернемося докладніше до їх специфіки.

Кінець XVI – перша половина XVII ст. став надзвичайно важливим етапом духовно-релігійного розвитку автохтонного населення Волинського регіону. Активний поступ Реформації, пожвавлення культурно-національного руху, вихід на арену історії оновленого посттридентського католицизму, основним завданням якого стало пристосування до нових соціально-політичних умов з метою відновлення вселенського статусу Римо-Католицької Церкви – всі ці процеси стали потужним поштовхом для

внутрішніх змін буття мешканців Волинського регіону, передусім трансформації світоглядних установок місцевої православної шляхти. Одним із наслідків цього став процес релігійної конверсії – переходу православних до інших конфесій, зокрема римо-католицизму і протестантизму, який досяг наймасштабнішого розмаху в останній чверті – наприкінці XVI ст. [101, с. 483]. Православна ж Церква в цей час виявилася неспроможною виступити на рівних в «боротьбі за душі» з освіченими католиками та протестантами [101, с. 484]. Таким чином, наприкінці XVI – початку XVII ст. низка чинників призвела до формування духовно-культурного поліфонізму Волинського регіону, в умовах якого розвинувся релігійний плюралізм – багатоконфесійність представників однієї соціальної чи етнічної групи віруючих однієї держави [292, с. 242]. Саме він став однією з умов розгортання етнічної самоідентифікації в середовищі автохтонного населення, оскільки, як твердять автори 4-го тому авторитетної 10-томної «Історії релігії в Україні», тогочасна ментальність стала феноменом національного виживання на особистісно-індивідуалістичному рівні [146, с. 174].

Частина волинського шляхти була переконана, що виходом суспільства і Православної Церкви зі стану релігійної та інституціональної кризи є саме церковна унія з Римом. Її представники сподівалися, що вона не тільки збереже традиційний візантійський обряд та особливості церковної організації Українського православ'я, але й зрівняє у правах православних і католиків. Насправді ж укладення Берестейської унії 1596 р. та заснування Уніатської Церкви призвело до розколу української нації за конфесійною ознакою. Так в Україні фактично сформувалося два вектори суспільно-релігійного розвитку: представники одного були зорієнтовані на унію з Римом (так звані з'єдинені), а іншого – твердо дотримувалися засад православ'я [292, с. 33].

З огляду на це Православна Церква опинилася у критичній ситуації, оскільки з її лона вийшла не лише вся ієрархія, але й магнати, які мали

вагомий вплив на внутрішню політику Речі Посполитої. Позаяк православна шляхта та міщанство зуміли зберегти свою Церкву від остаточної інституалізаційної дезінтеграції, духовної дезорієнтації і втрати національно-конфесійної ідентичності. Їхня важка сеймова боротьба за право на юридичне визнання своїх релігійних прав 1609 р. завершилася цілковитою перемогою. Впродовж 1632-1633 рр. ними була досягнута легітимізація православної ієрархії в Речі Посполитій, і саме так 1638 р. вони повернули Православній Церкві Луцьку єпископську кафедру. Відтак, було відновлено законність функціонування Православної Церкви у Волинському регіоні як із позицій державного, так і канонічного права. Цей історичний успіх передусім належав Костянтину Острозькому, а також середній та дрібній православній шляхті, яка після його смерті перебрала на себе основний тягар політичної боротьби за права своєї Церкви [101, с. 487-488; 312, с. 64].

В умовах конфесіалізації церковно-релігійного життя, зокрема зростання суспільно-значущої ролі Уніатської Церкви, волинська шляхта розгорнула також активну діяльність, спрямовану на збереження позицій православ'я. У цьому контексті особлива місія нею була покладена на православні монастирі, що за наявності фінансових можливостей та високого морального авторитету могли і повинні були стати потужними інструментами боротьби за права своєї Церкви [184, с. 58]. Продовжуючи цю думку, зауважимо, що заснування православних чернечих обителей у цей період є свідченням не лише результативної діяльності національно зорієнтованої частини волинської шляхти щодо поновлення позицій православ'я у краї, але й її цілеспрямованого наміру створити духовно-культурні осередки плекання етноконфесійної ідентичності автохтонного населення регіону.

Результатом плекання цього наміру стало те, що наприкінці XVI – в першій половині XVII ст. у Волинському регіоні було засновано велику кількість нових монастирів, які стали релігійно-культурними осередками православ'я. Одним із перших, хто звернув особливу увагу на розбудову

православних чернечих обителей у своїх володіннях, був князь Костянтин Острозький. Так, ним були засновані Дубенський Спаський (1592 р.) і Дерманський (1602 р.) монастирі, а також низка інших. Услід за ним й інші волинські шляхтичі фондували у своїх маєтках православні чернечі осередки [8, с. 155]. Одним із них і став Почаївський монастир, заснований княгинею Анною Гойською 1597 р.

Таким чином, заснування Почаївського монастиря з огляду на тогочасні суспільно-релігійні реалії означало створення потужного православного осередку в краї, місія якого полягала не лише в утвердженні позицій Православної Церкви, але й збереженні православної релігійної ідентичності автохтонного населення Волинського регіону в умовах піднесення Уніатської Церкви. Тут доречно навести міркування Л. Филипovich, що релігійна ідентичність – це складний полірівневий та поліфункціональний феномен, сутність якого полягає в конструюванні системи релігійних цінностей, які можуть бути сформовані самостійно на основі доступних релігійних уявлень або бути запропонованими особистості та повністю або частково прийнятними, усвідомленими чи неусвідомленими нею, відтворюватися і виражатися в різних її релігійних практиках [386, с. 49]. Підтвердження цього висновку знаходимо в праці митрополита Іларіона (Івана Огієнка) «Фортеця Православія на Волині. Свята Почаївська Лавра», де він назвав княгиню Гойську «великою українською патріоткою», котра «зараз відгукнулася на заклик кн. Костянтина (Острозького. – В. Р.) усім боротися з відступною унією» [141, с. 333]. Водночас зроблений нею у фондушевому записі Почаївського монастиря особливий наголос на тому, щоб у ньому проживали ченці «... ні якого іншого закону, тільки Гречеського Східної церкви послушенства...», дає підстави зробити висновок, що вчинок Гойської був «явним викликом проти короля та його злощасної унії» [141, с. 333]. Отже, фундація княгинею Гойською Почаївського чернечого центру – це одне зі свідчень згуртованості православної шляхти Волинського регіону навколо її лідера, князя Костянтина Острозького, а також яскравий вияв її

готовності захищати інтереси своєї Церкви та відстоювати свої національно-релігійні переконання [312, с. 65].

Витоки цього явища І. Паславський пов'язує із унікальним для розвитку України історичним відтинком другої половини XVI – першої половини XVII ст., який, як вказує дослідник, М. Грушевський назвав «першим українським національно-культурним відродженням». Його вагомим чинником стала Люблінська унія 1569 р., в результаті якої всі українські землі були об'єднані в єдиному державному організмі – Речі Посполитій. Саме ця політична обставина прискорила формування національної та релігійної свідомості українського народу, зумовила активізацію інтеграційних процесів усередині української нації, а також істотно зміцнила її фізичний та духовний потенціал [252, с. 180].

У цьому контексті обґрунтованим є твердження О. Висовень про те, що на українських теренах Речі Посполитої кінця XVI – початку XVII ст. набули активізації процеси становлення українського етносу та його консолідації, що були детерміновані чинниками тогочасного суспільно-політичного життя, зокрема його релігійно-церковного сегменту [51, с. 64-65]. Згуртованість православної шляхти Волинського регіону сучасна вітчизняна дослідниця Н. Макаренко розглядає як один із чинників усвідомлення нею своєї історичної окремішності, оскільки її боротьба «проти... ворога віри нашої грецької» набула етнічного характеру, тобто означала боротьбу за збереження «руського народу» – поняття, введеного до вжитку в українському письменстві кінця XVI – початку XVII ст. за аналогією з «польським політичним народом» [201, с. 309]. Саме тому заснування Почаївського монастиря православною шляхтою Волинського регіону є одним із виявів процесу виокремлення із православної маси Речі Посполитої «усвідомлюваної української спільноти, яка невдовзі почне називати себе «старожитнім народом руським Володимирового кореня»» [430, с. 206]. Показово, що основними компонентами, які лягли в основу її ідентифікації, стали генетична спадкоємність (волинське походження) та релігійна

приналежність (православ'я). Їхня синергія призвела до формування ранньомодерної етнорелігійної ідентичності православної шляхти Волинського регіону кінця XVI – початку XVII ст. [385, с. 229]. Таким чином, це підтверджує розмірковування сучасного вітчизняного філософа В.Шевченка про те, що в системі ціннісних (або ідентифікаційних) координат саме релігійна свідомість відіграє провідну роль, будучи основою стереотипів мислення етносу, «тією архетипною данністю, що має ментальне вкорінення». Водночас цей дослідник наголошує, що конфесійна свідомість етносу є його культурно-генетичним кодом, що за тих чи інших історичних обставин може відіграти роль як чинника його прогресу, так і регресу [407, с. 50-51]. Відтак, на нашу думку, релігійна ідентичність православної шляхти Волинського регіону стала не лише визначальним фактором її розвитку, але й одним із провідних його векторів.

Намір Анни Гойської зміцнити становище Православної Церкви в краї, підняти її престиж і авторитет, та водночас протидіяти унії вбачається дослідниками також у виборі нею особи ігумена новоствореного Почаївського монастиря, яким став Іов Желізо (1551 – 1651 рр.) [312, с. 65].

Іван (у чернецтві Іов) Желізо народився 1551 р. поблизу Коломиї в заможній шляхетській родині. У віці 10-ти років він став послушником Угорницької Свято-Спаської обителі, а згодом – її ревним ченцем. Коли чутки про добропорядне життя та чернечі подвиги отця Іова дійшли до князя Костянтина Острозького, він запросив його на ігуменство в Дубенський Хрестовоздвиженський монастир. Його Іов Желізо очолював понад 20 років, а саме з 1583 по 1604 рр. [33, с. 146].

Вже за ігуменства у цьому монастирі він активно долучився до полемічної та гомілетичної творчості, ставши зрештою одним із визначних репрезентантів інтелектуального середовища православної традиції в краї, котрі гуртувалися навколо Острозького культурно-освітнього центру [406, с. 264-266]. Одним зі свідчень цього є рукописна праця преподобного Іова «Книга блаженного Іова Желізо, ігумена Почаївського, власною рукою его

писання», що зберігалася в архіві Почаївського монастиря. В XIX ст. вона була опублікована професором Київської духовної академії М. Петровим у вигляді збірки «Пчела Почаевская» [287]. Студія містила його записи без фіксації заголовків і джерел, а тому нині достеменно невідомо, які з них належать авторству Іова Желіза, а які є його виписками з богословських праць інших авторів. З-поміж них особливу увагу дослідників привертають його повчання, в яких прослідковується виразна апологія православ'я: «О Пресвятой Троице», «О Божестве Ісуса Христа», а також «О Божестве и Человечестве Ісуса Христа, Сына Божія, Его воплощении и о Богоматери». Її Іов Желізо розвиває виключно на святоотцівській основі, зводячи до мінімуму авторське «я» в тексті. З огляду на це, як твердить С. Гуменюк, богословській думці Іова Желіза притаманний екзегетичний характер, причому з міцним опертям на східну патристику [84, с. 159]. Водночас одне з центральних місць у гомілетичному доробку Іова Желіза посідають морально-релігійні повчання, написані ним як ігуменом для насельників монастиря, а також його прочан. Найвідоміші з них: «Про відречення від світу та про духовне вдосконалення», «Повчання про Каїна та Авеля, і задрість, і злобу», «Повчання проти п'янства». Аналіз їхнього змісту дає підстави дослідникам твердити, що Іов Желізо, будучи для свого часу одним із найосвіченіших «мужів книжних», користувався неабиякою повагою серед сучасників [85, с. 17]. У цьому контексті солідаризуємося із думкою авторів «Релігієзнавчого словника», котрі переконані, що завдяки вагомому духовному і моральному авторитету цей подвижник захищав і зміцнював православ'я у регіоні [292, с. 250], й тим самим, по суті, плекав етноконфесійну ідентичність його автохтонного населення. Отже, роль отця Желіза у ранньомодерних ідентифікаційних процесах Волинського регіону була непересічною, а його постать – однією з ключових у їхньому розвитку.

Водночас стійка позиція захисту Іовом Желізом традиційних східнохристиянських ідеалів простежується у його духовних ісихастських практиках. Їхня суть полягає в тому, що через містичне споглядання у

чернечому подвижництві може бути досягнутий вищий ступінь пізнання – споглядання сутності речей, бачення нествореного світла, богопізнання [292, с. 134]. Згідно цього містико-аскетичного вчення, найвищу трансцендентну невимовну сутність можна осягнути лише шляхом мовчання, оскільки воно розглядалося як спосіб приєднання до істини, відволікання від усього мирського, метушливого, другорядного [148, с. 207] та молитви. Остання є шляхом до спілкування з Творцем, має глибоке гносеологічне значення і в містичному спогляданні відкриває для подвижника те, що святоотцівська традиція називає «знанием логосов вещей», тобто їхній трансцендентний сенс [84, с. 157]. На нашу думку, осмислення і пропагування Іовом Желізом традиційних східнохристиянських ідеалів, релігійно-філософських, релігійно-етичних ідей і цінностей є одним із виявів його етноконфесійного самоутвердження та ідентифікації.

Відтак, з огляду на те, що дубенський ігумен Іов славився «як монах освічений, глибоко чесотний, горливий богомолець і аскет, а до того ініціативний та меткий», то, як твердив митрополит Іларіон, саме такий очільник і був потрібний новозаснованому Почаївському монастирю [141, с. 34-35]. Тим більше, як йшлося у фондушевому записі Анни Гойської, «... А ігумен мусить бути чоловік Християнської Віри Східньої Церкви, Святих Правил нашого Грецького Ісповідання...» [141, с. 32]. Отже, за припущенням митрополита Іларіона, саме князь Костянтин Острозький та княгиня Гойська могли сприяти переходу дубенського ігумена Іова до Почаївського монастиря [312, с. 66].

Тогочасний комплекс чернечого осередку на Почаївській горі складався лише з невеликої мурованої церкви Успіння Пресвятої Богородиці, де знаходилася подарована Анною Гойською чудотворна ікона, та печери біля її підніжжя, в яких знайшли притулок його ченці. Саме це дало підстави окремим дослідникам висловити припущення, що в Почаївській обителі до появи преподобного Іова настоятеля не було, оскільки власне не діяв спільножитний монастир, а кожен із тамтешніх ченців вів окреме печерне

пустельницьке життя. І лише з приходом Іова Желіза діяльність Почаївського монастиря була реорганізована згідно спільножитного статуту [320, с. 83].

Уже в сані ігумена Почаївського монастиря Іов Желізо як справжній господар звернув увагу на його благоустрій, належне облаштування, й, зрештою, утримання. Це пояснюється тим, що трансформація пустельножитного чернечого життя на спільножитне вимагала неабияких фінансових ресурсів. Так, постала потреба не лише в побудові нового храму, але й у зведенні низки приміщень як для ченців, кількість котрих почала поступово зростати, так і паломників. У цьому контексті, як стверджує М. Довбищенко, переконливим свідченням зростання авторитету Почаївської обителі та її настоятеля Іова Желіза стала значна кількість пожертв на її користь, які надходили від волинської шляхти. Так, цим дослідником з'ясовано, що жертводавцями Почаївського чернечого осередку були представники близько 20-ти заможних волинських родин, зокрема Вишневецькі, Долинські, Домашевські, Словицькі, Сло-Малинські, Жабокрицькі, Зубцевські, Карачевські, Красносельські, Куликовські, Ледоховські, Окорські, Пузини, Сташкевичі, Урсул-Рудецькі, Ушак-Куликовські, Ушковські, Хрінницькі, Червінські та Ясногорські. Зрештою, жоден інший монастир на Волині не отримав такого сприяння з боку заможних верств населення, як обитель у Почаєві [101, с. 206]. На нашу думку, суттєві фінансові надходження на розбудову Почаївського монастиря можна розглядати і як один із виявів етноконфесійної ідентичності вище вказаних представників волинської православної шляхти.

Зауважимо, що за часів ігуменства Іова Желіза особливо щедрими жертвами на його будівництво відзначилася родина Домашевських, яка своїм коштом звела нову муровану церкву Святої Трійці на Почаївській горі. Вона розташовувалася трохи вище храму Успіння Пресвятої Богородиці таким чином, що одна зі святинь Почаєва, а саме камінь, на якому відбився слід стопи Божої Матері, опинився всередині неї. Федір та Єва Домашевські опікувалися не лише її спорудженням, але й належним оздобленням, зокрема

придбанням церковного начиння: ікон, книг, чаш, корогв та ін. Близько 1649 р. відбулося освячення церкви Святої Трійці, до якої тоді було перенесено й чудотворний образ Пресвятої Богородиці [320, с. 84].

Водночас значну увагу Іов Желізо приділяв матеріальному забезпеченню та облаштуванню очолюваного ним монастиря, зокрема веденню господарства [112]. Саме тому, як твердить В. Дудар, культура ведення сільського господарства в цьому монастирі була вищою, ніж у місцевого населення. Відтак, ті селяни, котрі працювали на монастирських маєтках, поступово переймали передові (як на той час) прийоми ведення рільництва, городництва та садівництва й впроваджували їх удома [104, с. 16]. Зауважимо, що господарська праця насельників Почаївського монастиря справляла відповідний вплив на виробничу культуру не лише місцевих мешканців, але й на населення інших регіонів України. Так, за словами І. Скиби, це відбувалося тоді, коли паломники з різних куточків України деякий час працювали на монастирських ланах. Вони бачили вищу культуру господарювання, навчалися її, а згодом приносили й додому [338, с. 25]. Отже, це дає підстави для твердження, що в Почаєвському чернечому осередку за ігуменства Іова Желіза було не лише належним чином впорядковано (згідно вимог спільножитного статуту) його внутрішній устрій, але також налагоджена економічна діяльність, яка справила неабиякий позитивний вплив на господарсько-виробничу культуру автохтонного населення краю.

Акцентуємо, що діяльність Іова Желіза у справі захисту і піднесення православ'я не обмежувалася стінами Почаївського монастиря. Свідченням цього стала його участь у Помісному Соборі Православної Церкви, скликаного митрополитом Іовом Борецьким у серпні 1628 р. у Києві. Спочатку це церковне зібрання мало на меті «...знайти який-будь спосіб, щоб без порушення прав і привілеїв православної віри утворити єдність Руси з Русею...» [56, с. 148], тобто віднайти шляхи зближення, примирення та можливого співіснування православних та уніатів, однак у ході його

проведення воно фактично перетворилося на суд над архієпископом Мелетієм Смотрицьким за «відступництво і зраду православ'я» [436, с. 16]. Напружена атмосфера Собору, зокрема гострі нападки православних ортодоксів на трактат М. Смотрицького «*Apologia peregrinatyeu do Kraiow Wschodnych*» («Апологія мандрівки до східних країв», Львів, 1628 р.), а також виступи радикально налаштованих представників Війська Запорізького проти можливого компромісу вірних Православної та Уніатської Церков унеможливили ухвалення відповідних рішень. Зрештою, непримиренність позиції учасників православного Собору 1628 р. була зафіксована в його підсумковій ухвалі, де йшлося, що вони «твердо стоять в Православній Східній Вірі, не мислять про відступ в унію і під клятвою обіцяються не відступати й до того ж схилити весь православний народ» [33, с. 149]. Під нею містився й підпис Іова Почаївського [82, с. 19]. На нашу думку, це свідчило не лише про його глибокі переконання в питанні захисту православ'я та солідаризацію з вищим православним духовенством, але й його патріотичне налаштування [312, с. 66-67].

У цьому сенсі звернемося до твердження С. Антоновича, що «Людські суспільства ділилися тоді не за національними ознаками, як тепер, а за релігійною приналежністю» [6, с. 9]. Саме тому, «Голосячи гасла релігійної єдності серед одномовної етнічної маси, отець Залізо допомагав витворенню в неї почуття й національної єдності» [6, с. 9]. Саме так упродовж віків формувалася національна свідомість за ознаками релігійної й мовної спільності. Й хоча процес кристалізації національної свідомості завершився лише в XIX ст., однак у XVI та XVII ст. саме релігія була потужним чинником, що охороняв автохтонне українське православне населення від денаціоналізації. Як твердить із цього приводу Н. Макаренко, тогочасне ототожнення релігійної приналежності з етнічним походженням уможливило для української спільноти не лише збереження своєї окремішності в несприятливих геополітичних умовах, але й утвердження початків її національної самосвідомості й національної ідентичності. Відтак, саме

релігійна тотожність була домінантою екзистенціального вибору української громади [201, с. 310].

Ці розміркування підтверджуються аналітичними узагальненнями В.Климова. За ним, тривале перебування українського етносу під владою іноземних держав зумовило ототожнення в буденній свідомості народних мас православної віри і народності, прирівнювання понять етнічності і конфесійності, ідентифікування їх як рівнозначних. З огляду на це, релігійні гасла православного духовенства розумілися ними як національно-патріотичні [163, с. 78].

Важливо наголосити й на тому, що в періоди перебування українських теренів у складі інонаціональних державних утворень, православні монастирі істотно впливали не лише на їхнє релігійно-церковне, але й духовно-культурне життя. Це, зокрема, прослідковувалося в тому, що вони, на переконання В. Климова, формували не лише релігійну, а й громадську думку, поширювали оцінки, версії національно вагомих політичних, історичних подій, соціальних відносин, актуалізували певну аргументацію щодо них тощо [163, с. 76]. Саме під таким кутом зору можемо стверджувати, що за ігуменства Іова Желіза Почаївський монастир перетворився на етноконфесійний центр формування релігійно-патріотичної думки в Україні.

Зауважимо, що національно-патріотична зорієнтованість подвижницької діяльності Іова Желіза нами вбачається не стільки у політичному аспекті, як духовно-моральному. Це пояснюється тим, що оскільки настоятель Почаївської чернечої обителі відзначився духовним подвижництвом, то в очах вірних ще за життя набув слави святого. Відтак, для багатьох православних він став моральним авторитетом, взірцем християнського життя. В цьому сенсі, як твердить М. Довбищенко, варто порівняти поведінку насельників Луцького і Почаївського монастирів на початку Визвольної війни під проводом Богдана Хмельницького (1648-1654 рр.). Так, якщо члени Луцького братства разом із ченцями брали участь у

погромах, то ігумен Почаївського монастиря надав притулок і захист деяким місцевим шляхтичам, врятувавши їх від козацького самосуду. Також відомо, що завдяки Іову Желізу його уник уніатський священник Федір Дубницький. Відтак, ці факти є підтвердженнями інформації з життійної літератури про Іова Почаївського як про високо духовну людину, котра у своїх вчинках завжди керувалася християнськими заповідями [101, с. 218].

У цьому контексті слушною є теза М. Шкрібляка про те, що, переймаючись долею православ'я і збереженням східного церковно-релігійного літургічного досвіду богослужіння та богопізнання, Іов Желізо обрав інші форми і методи боротьби, ніж ті, якими послуговувалися як уніати, так і православні: йдеться про глибоку аскезу і самозаглиблення замість релігійної конфронтації. Як висновує цей дослідник, саме під впливом цього фактору й відбулося становлення Почаївського монастиря як твердині духу ранньомодерної Руси-України [418, с. 205].

Відтак, за майже півстолітнє (1604 – 1651 рр.) перебування у сані ігумена Почаївського монастиря отець Іов Желізо упорядкував його внутрішнє життя, сприяв утвердженню та зміцненню як духовно-культурного центру православної Волині. Водночас він увійшов до історії України як один із яскравих представників вітчизняної інтелектуальної еліти XVII ст., а також як активний учасник тогочасних суспільно-політичних подій і духовних процесів. У підсумку це дає підстави для твердження, що Іов Желізо був не лише одним із найавторитетніших носіїв традиційних східнохристиянських релігійно-церковних поглядів, але й виразником світоглядних переконань тогочасної української православної спільноти, її національно-церковної ідентичності.

Іов Желізо прожив 100 років. Помер 28 жовтня 1651 р. і був похований на монастирському кладовищі в Почаєві. Через 7 років і 9 місяців, а саме 28 серпня 1659 р. спеціальною комісією за участі овруцького архімандрита Феофана Креховецького та київського митрополита Діонісія Балабана його тіло було піднято з землі. Як свідчив її висновок, моці Іова Желіза були «без

всякого истления, как бы того же часа погребенные, и исполненные недоразуменного благоухания» [33, с. 149]. Це дало підстави православної ієрархії ініціювати справу канонізації Іова Почаївського, і того ж таки 1659 р. його було зараховано до числа святих Православної Церкви. Таким чином, ігумен Почаївського монастиря став одним із найяскравіших представників православного подвижництва Волині кінця XVI – першої половини XVII ст., ім'я якого незадовго після смерті стало центральним у сонмі святих Волинської землі, і лишається таким на сьогодні [101, с. 214-215]. Знаковою є його постать і в якості одного з ключових акторів процесу формування православної етнорелігійної ідентифікації на теренах Волині в ранньомодерну добу [312, с. 67].

На наше глибоке переконання, подвижництво святого Іова Почаївського – не лише етична максима, втілена в цій історичній постаті. Водночас це – визначний вітчизняний досвід праведності, оскільки українська агіографічна традиція надає перевагу організаторам кіновіяльного життя над анахоретами, обґрунтовуючи це тим, що подвиг смиренного служіння громаді ставиться вище за аскетичне усамітнення. Відтак, згідно неї, Преподобний Йов Почаївський прославляється головним чином як фундатор і небесний опікун розбудованої ним чернечої обителі [144]. Водночас є всі підстави для того, що назвати його духовним провідником українського народу, подвижником української православної ідентичності.

Оскільки ігуменство Іова Почаївського заклало основи належного управління монастирем, то, як твердить С. Антонович, його наступники «вже нічого нового» не вносили, намагаючись зберегти й плекати те, що було створено отцем Желізом [6, с. 9].

У серпні 1675 р. Почаївський монастир пережив страшне потрясіння, а саме облогу турків. Уникнення ним руйнувань ворожим військом призвело до виникнення легенди про чудесне визволення обителі Богородицею, що, в свою чергу, сприяло популяризації Почаївського релігійного осередку в середовищі української православної спільноти [312, с. 67].

Таким чином, з'ясування чинників формування ідентифікації Почаївського монастиря крізь призму обставин його появи та функціонування впродовж кінця XVI – початку XVIII ст. дає підстави для наступних висновків.

По-перше, заснування Почаївського монастиря 1597 р. у контексті тогочасних суспільно-релігійних реалій, зокрема конфесіалізації та пов'язаної з нею релігійної конверсії, означало створення потужного православного релігійного осередку, місія якого полягала в утвердженні позицій Православної Церкви. Його функціонування стало, з одного боку, одним із інструментів запобігання інституалізаційної дезінтеграції і духовної дестабілізації автохтонного населення Волинського регіону, а з іншого – дієвим засобом збереження його православної релігійної ідентичності.

По-друге, поява Почаївського монастиря засвідчила духовну єдність релігійно активної православної спільноти Волинського регіону, її консолідацію, готовність захищати інтереси своєї Церкви. Саме тому заснування Почаївського монастиря стало одним із виявів процесу усвідомлення українською спільнотою своєї окремішності, що ґрунтувалася на генетичній спадкоємності (волинському походженні) та релігійній приналежності (православ'ї). Їхня синергія зумовила формування ранньомодерної етнорелігійної ідентичності православної шляхти Волинського регіону кінця XVI – початку XVII ст.

По-третє, на процеси кристалізації та плекання етноконфесійної ідентичності Почаївського монастиря вагомий вплив справила діяльність ігумена Іова Желіза. За його безпосередньої участі було не лише впорядковано внутрішній устрій цього чернечого осередку, налагоджена економічна діяльність, але й відчутно зріс його моральний авторитет. Саме в цей час започатковується роль Почаївського монастиря як духовної твердині православної Волині. Наслідком цього стало зміцнення її духовно-релігійного клімату та поглиблення процесів православної етнорелігійної ідентифікації місцевого населення.

По-четверте, особисте сприяння Київського митрополита Діонісія Балабана у справі віднайдення та прославлення мощей святого Іова Желіза переконливо свідчить про те, що вплив Почаївського монастиря як вагомого православного духовно-релігійного осередку вийшов далеко за межі Волинського регіону, він набув загальноукраїнського значення. Так було започатковано роль Почаївського монастиря як одного з центрів формування української православної ідентичності.

2.2 Самоідентифікація Почаївського монастиря в добу юрисдикційного підпорядкування Уніатській Церкві (1720 – 1831 рр.).

Упродовж кінця XVI – XVII ст. становище Православної Церкви як в Україні загалом, так і у Волинському регіоні зокрема, ставало дедалі непевнішим і хисткішим. На противагу цьому позиції Уніатської Церкви міцнішали. Зрештою, на початок XVIII ст. унаслідок цілеспрямованої політики королівської влади Речі Посполитої та за активної підтримки Апостольської Столиці Уніатська Церква набула домінуючого становища. Ця трансформація конфесійної ситуації в країні призвела до поступового переходу православних осередків у її юрисдикційне підпорядкування. Так, 1692 р. до складу Київської уніатської митрополії увійшла Перемишльська єпархія, яка налічувала 3 400 церков і понад 1 млн вірних. 1700 р. в унію перейшла Львівська єпархія, а 1702 р. до неї приєднався Луцький єпископ Діонісій Жабокрицький з усією єпархією. Таким чином, уже на початок XVIII ст. Уніатська Церква на теренах Речі Посполитої поширила свій вплив на всі західноукраїнські землі й адміністративно поділялася на Львівсько-Галицько-Кам'янецьку, Перемишльсько-Самбірсько-Сяніцьку, Луцько-Острозьку та Холмсько-Белзьку єпархії, які підпорядковувалися Київському уніатському митрополитові [146, с. 282].

У цей час своєрідним становим хребтом Уніатської Церкви став Чин святого Василя Великого (ЧСВВ), заснований митрополитом Йосифом

Вельямином Рутським ще в першій чверті XVII ст. Станом на кінець XVII ст. василіани мали вже до 50-ти чернечих осередків, зокрема у Волинському регіоні це були: ігуменські Володимирський та Шумський, архімандритські Жидичинський, Дубенський Спаський, Дубенський Хрестовоздвиженський, Дерманський, Дорогобузький та Милецький [8, с. 226].

Нині точна дата переходу Почаївського чернечого осередку на унію дослідниками не встановлена. Однак відомо, що 1714 р. до нього прибув уніатський єпископ Йосиф Виговський, котрий склав опис монастирського майна, а також дав насельникам дозвіл на спорудження нової каплиці в ім'я святої великомучениці Варвари. 1716 р. Почаївська обитель пережила конфлікт із місцевим поміщиком графом Ледуховським. Задля його вирішення Почаївський ігумен Арсеній Качуровський звернувся до папського нунція у Варшаві. Ця інформація дає підстави припустити, що перехід Почаївського монастиря на унію стався 1712 або 1713 рр., а саме напередодні його візитації уніатським єпископом [313, с. 17; 32, с. 448].

Однак прихильники версії про пізніший час входження Почаївського монастиря до складу Київської уніатської митрополії аргументують свою позицію тим, що достеменно відомо, що 1720 р. у сані ігумена Почаївського монастиря перебував його останній православний намісник Гедеон Левицький. Для представників цієї версії ще одним її підтвердженням став той факт, що коли відбувся уніатський Замойський синод 1720 р., на якому були присутні настоятелі майже всіх волинських монастирів, що перейшли до унії, то ігумена Почаївського монастиря Гедеона Левицького серед них не було. З огляду на це, частина дослідників наполягає на твердженні, що перехід Почаївського монастиря на унію відбувся не раніше 1720 р. [320, с. 305; 81, с. 212; 6, с. 11]

Позаяк усі дослідники сходяться на тому, що процес переходу Почаївського монастиря на унію був поетапним, а тому можна говорити про його «м'який» характер. Вагомим чинником, який сприяв цьому, була діяльність першого уніатського ігумена чернечої обителі в Почаєві Феодосія

Рудницького (з 1730 р. – єпископ Луцький і Острозький). Він був освіченою людиною, глибоко відданою давньоправославному обряду та віровченню. За те, що залишався більш православним по духу та формі, а саме не голив бороду, носив традиційну рясу, не прийняв титулу «суперіора», тобто намісника василіанського монастиря, а підписувався в документах поколишньому: «архімандрит Канівський та ігумен Почаївський», його ще іноді називали «сором'язливим уніатом». Феодосій Рудницький до кінця своєї церковної діяльності не тільки дотримувався давніх православних обрядів, а й вимагав цього ж від своїх підлеглих [111, с. 39]. Відтак, за його ігуменства кардинальних трансформацій усього внутрішнього ладу Почаївського василіанського монастиря не відбулося.

Однак уже з другої половини XVII ст. у середовищі Уніатської Церкви фіксується низка рис, притаманних практиці Римо-Католицької Церкви. У науковій літературі цей феномен називається латинізацією. Оскільки ж у душі кращих напрацювань сучасного вітчизняного релігієзнавства визначення цього поняття сформулював П. Яроцький, саме тому виправдано подати його повністю: «Латинізація – цим терміном у XVII – XIX ст. православні ортодокси, прихильники візантійської культури і церковних слов'янських традицій намагалися означити негативний вплив латинської культури, західнохристиянських традицій на слов'янські народи. Латинська культура в умовах вигасання значення в Україні візантійсько-української культури (XVI ст.) притягувала провідні верстви українського народу. Латинська мова нарівні з грецькою і слов'янською була мовою освіти, науки. Міжцерковна боротьба (уніатів і православних після Берестейського Собору) часто супроводжувалась звинуваченнями в латинізації і спольщенні українців» [292, с. 177]. Прозахідні зміни в Уніатській Церкві пояснюються низкою чинників. Одним із них є те, що якщо в перші десятиліття по Берестейській унії її керівництво всіляко наголошувало на ревному дотриманні старих звичаїв та не тільки сподівалося, але й докладало зусиль до відновлення єдності Української Церкви, то згодом позиція наступників змінюється.

Уніати у своїх планах і діях починають менше оглядатися на можливе схвалення чи несхвалення православних, дедалі рішуче розбудовують свою Церкву згідно з обраним у 1596 р. – відмінного від православного – шляхом [146, с. 250]. Тим більше, що процесові дистанціювання Уніатської Церкви від православного русла годі було уникнути, оскільки Берестейська унія 1596р. й укладалася для того, щоб поліпшити (чого сподівалися її творці) становище Української Церкви через її зовнішню і внутрішню зміни [146, с. 247].

По-друге, як доводять С. Жилук і Б. Бойко, до проблеми латинізації Уніатської Церкви не можна підходити односторонньо, відірвавши її від загального процесу формування нової культури, яке відбувалося на основі місцевих традицій і західних впливів [111, с. 40]. По-третє, трансформація ціннісних орієнтацій та ідентифікаційних характеристик Уніатської Церкви в цей період мала й виразний політичний аспект, а саме тиск сильнішої Римо-Католицької Церкви, за діяльністю якої тоді стояла стратегічна мета – колонізація. Як писав із цього приводу Петро Скарга, від єдності в одній латинській Церкві залежить єдність в одній Польській державі [146, с. 251-252]. Отже, під впливом низки чинників Уніатська Церква поступово змінювалася, зокрема набувала рис західного християнства, тобто латинізувалася. В умовах тогочасних складних соціально-політичних обставин ідентифікаційні характеристики Уніатської Церкви суттєво трансформувалися, навіть більше – ставали біполярними за своїм характером і природою. Йдеться передусім про збереження східного обряду, з одного боку, і вкорінення західнохристиянських традицій і елементів культово-обрядової практики – з іншого. За словами М. Кобрини, в підсумку це призвело до формування уніатського інваріанту релігійної ідентичності, одним із ключових репрезентантів якого стали саме окцидентальні (прозахідні) елементи, запозичені з культово-обрядових практик Римо-Католицької Церкви [165, с. 274].

Як довели С. Жилюк і Б. Бойко, латинізація ширилася переважно в середовищі василіан. Це пояснюється тим, що оскільки впродовж XVIII ст. ЧСВВ, надбавши значні інтелектуальні та матеріальні ресурси, набув неабиякої сили і впливовості, частина очільників Речі Посполитої намагалася ослабити його. Такі настрої у вищих політичних колах Польщі змушували василіан підтримувати тісні стосунки з польсько-католицькою шляхтою і магнатами – фундаторами своїх монастирів. Звідси – й облаштування у храмах католицьких престолів, сповідальниць, амвонів тощо, яке тягнуло за собою поступову трансформацію інтер'єру греко-уніатського храму на взірць католицького костелу [111, с. 39].

Процеси латинізації у середовищі василіанського чернецтва безпосередньо торкнулися і Почаївського монастиря. Так, відомо, що вже з другої половини XVIII ст. ченці цієї обителі почали відзначати латинське свято Божого Тіла; піст у середу за звичаєм Римо-Католицької Церкви було замінено суботнім; під час богослужіння лунала органна музика, використовувалися інші музичні інструменти; в головному Свято-Успенському соборі вже не було іконостасу, однак стояли лави для сидіння. Змінився й зовнішній вигляд насельників Почаївського василіанського монастиря, які вже голили бороду, стригли волосся та носили гобіти (одяг на зразок православного підрясника) [111, с. 39].

Тогочасній самоідентифікації Почаївського василіанського монастиря був притаманний бінарний характер: з одного боку, його внутрішній лад усе більше набував латинських прикмет, але з іншого – його насельники дотримувалися незмінного давнього статуту богослужіння й зберігали базові елементи українського православного обряду. Відтак, під омофором Уніатської Церкви духовно-культурне життя автохтонного населення все ж таки зберігало свої давні етноконфесійні форми. У цьому контексті Почаївський монастир відіграв одну з провідних ролей, оскільки продовжував зберігати вагоме етноформуєче значення в житті українського народу [81, с. 212].

На нашу думку, виразні вияви етноконсолідуючої складової діяльності Почаївського василіанського монастиря прослідковуються, зокрема, в розбудові його архітектурного ансамблю та плеканні його святинь – «стопи Богоматері», чудотворної ікони Богоматері та нетлінних мощей святого Іова Почаївського. Саме вони, за висловлюванням А. Гудими, були носіями історичної пам'яті та національної самосвідомості автохтонного населення Волинського регіону, що зберігали «віру батьків», «надію на кращу долю», «любов до етнічної самобутності», а також надихали почуттям духовного самозахисту та моральної підтримки [81, с. 212]. У цьому контексті доречно зауважити, що етнічна ідентичність – це самоусвідомлення людини як представника певного етносу, ототожнення себе з цим етносом та відмежування від інших. Як твердить О. Сапожник, процес етнічної ідентифікації відбувається за участі низки культурних ідентифікаторів, а саме мови, спільності походження, моральних та ціннісних орієнтацій, міфопоетики, історичної пам'яті, спільності території та родового коріння, релігії, традиції предків тощо [333, с. 29]. Таким чином, це дає підстави для висновку, що в період юрисдикційного підпорядкування Почаївського монастиря Уніатській Церкві діяльність його керівництва і ченців мала виразні вияви проукраїнського самоусвідомлення і самовизначення, й зрештою, етнонаціонального самоутвердження у Волинському регіоні.

Активним промотором кардинальної перебудови Почаївського архітектурного комплексу, зокрема спорудження його перлини – Свято-Успенського собору був польський шляхтич Миколай-Василь Потоцький (1712 – 1782 рр.) [155, с. 18-26]. У літературі його появу в історії Почаївського монастиря зазвичай пояснюють душевним потрясінням від зустрічі з Почаївською чудотворною іконою Божої Матері [32, с. 449-450]. Зрештою, 1759 р. Потоцький приймає нечуване серед польської магнатерії рішення перейти з римо-католицького, тобто «західного», віросповідання на «східний», або «руський» обряд. Одна з прикметних рис його зовнішності, а саме носіння оселедця, демонстративне вживання ним «хлопської», тобто

української мови та визнання уніатської віри дали підстави дослідникам висловити припущення, що причиною такої дивної нетиповості Потоцького міг бути ностальгічний потяг шляхтича до витоків свого прадавнього українського родоводу [313, с. 18-19]. Однак Н. Яковенко аргументовано доводить, що «дивацтво» Потоцького не було одиничним випадком української самоідентифікації представника польського шляхетства. Подібну трансформацію пережив і син новгородського воєводи Август Яблоновський (1769 – 1791 рр.), а в ХІХ ст. цей процес замилювання українським минулим спочатку вилився у так звану «українську» течію в польському письменстві, а згодом й призвів до масового свідомого повернення до українськості молодих людей із правобережних шляхетських родин [430, с. 476].

Кардинальна трансформація ідентифікаційних пріоритетів Миколая-Василя Потоцького зумовила те, що він «від усієї душі полюбив... Почаївський монастир і керований цим почуттям, нічого не шкодував від майна свого» [155, с. 21]. Так, відомо, що впродовж свого життя він пожертвував на цей релігійний осередок 2 млн 244 тисячі польських злотих [155, с. 21]. Саме щедрий благодійний дар Потоцького уможливив грандіозну перебудову всього архітектурного комплексу Почаївського монастиря, центром якого став Свято-Успенський собор (1771 – 1782 рр.). За оцінкою експертів, цей храм став найвизначнішим твором культової архітектури України доби бароко [313, с. 65]. Свято-Успенський собор споруджувався водночас із іншими будівлями, які входили до єдиного архітектурного ансамблю Почаївського монастиря. Це були: церкви великомучениці Варвари, в ім'я Антонія і Феодосія Печерських, «тепла» Пресвятої Трійці, Трапезна, а також дзвіниця. За мурами обителі було зведено храм на честь Різдва Божої Матері [32, с. 456].

З цього приводу зауважимо, що в церковній історіографії антиунійної спрямованості неодноразово стверджувалося, що вже перші суперіори Почаївського василіанського монастиря з відразу поставилися до об'єктів православної архітектури цього чернечого комплексу. Саме тому вони

виношували плани їх нищення та будівництва нових, наближених до латинських прототипів. Однак, за оцінкою П. Ричкова і В. Луца, проблеми реновації монастиря насправді перебували не в ідеологічній площині, а були зумовлені практичними потребами [313, с. 40]. Це підтверджується, зокрема, матеріалами візитації Почаївського василіанського монастиря за 1775 р., де зазначено, що стара церква «дуже маленька, і вже через давність до руїни похилена, до то ж не вистачає резиденцій для ченців». Як у цьому документі йшлося далі, насельники обителі шкодували про необхідність знесення старих мурів і церкви [23, с. 133]. Зрештою, це спростовує твердження окремих православних авторів про навмисне руйнування василіанами давніх культових об'єктів Почаївського монастиря.

У цьому контексті філософсько-релігієзнавчий аналіз тогочасних ідентифікаційних характеристик Почаївського монастиря вимагає розгляду ще одного аспекту. Так, на переконання І. Горохолінської, одним із вагомих чинників ціннісного самовизначення, тобто ідентифікації і самоідентифікації, є сфера естетичного. Оскільки вона є одним із найуніверсальніших способів обміну інформацією та досвідом між людьми, які належать до різних національних, культурних, релігійних, світоглядних традицій, саме тому в цій царині так природно відбуваються процеси синергії світського і релігійного, секулярного і конфесійно-віроповчального [76, с. 298]. Таким чином, розбудова василіанами архітектурного комплексу Почаївського монастиря за активної участі Миколая-Василя Потоцького стала яскравим виявом релігійного мистецтва, в основі якого знаходилися хоча й цілком світські, однак вкрай важливі тогочасні світоглядні смисли. За спостереженням І. Горохолінської, вони не лише «примножують «живучість» християнського світобачення», але й уможливають збереження його ідентичності [76, с. 299].

Зрештою, досліджуючи ідентифікаційні характеристики Почаївського монастиря крізь призму розбудови ченцями-василіанами його архітектурного комплексу, не можемо обійти увагою й такого теоретичного моменту, як

дослідження ролі мистецтва у формуванні етнічної ідентичності. Як твердить Т. Касьян, ґрунтовне вивчення пам'яток автентичного українського мистецтва (в даному випадку – архітектурних новацій почаївських василіан) дозволяє не лише глибше осягнути проблему національно-культурної спадщини України, але й вивчити один із яскравих виявів національної самосвідомості та етнокультурної самодостатності українців, оскільки саме мистецтво доносить до нащадків генетичний код народу, зберігаючи його ідентичність [154, с. 59].

З ім'ям Миколая Потоцького пов'язана ще одна важлива сторінка Почаївської обителі. Йдеться про його ініціативу коронування чудотворної ікони Божої Матері Почаївської, що відбулося 21 вересня 1773 р. На цих урочистостях були присутні «понад 100.000 мирян і до 1000 духовенства греко-католицького й католицького з численними процесіями з найдальших закутків західно-українських земель» [6, с. 13]. Церемонія коронування була проведена надзвичайно піднесено і навіть помпезно, що, за словами С. Антоновича, пояснювалося намаганням «при допомозі зовнішніх ефектів надовго утривалити в пам'яті присутніх цю... визначну подію та якнайширше її спопуляризувати» [6, с. 13]. Зауважимо, що її організаторам цього досягти вдалося вповні. На нашу думку, на прикладі коронування чудотворної ікони Божої Матері Почаївської ми можемо простежити один із виявів процесу поступового вкорінення традицій Римо-Католицької Церкви в культово-обрядову практику Уніатської Церкви, в даному випадку – безпосередньо Почаївського монастиря.

У період юрисдикційного підпорядкування Почаївської обителі Уніатській Церкві суттєво збільшилася кількість її насельників, що пояснюється зростанням популярності цього чернечого осередку в середовищі автохтонного населення. Так, згідно каталогу Святопокровської провінції ЧСВВ за 1754 р., у ньому було 23 ченці та 13 новіціїв (послушників). 1777 р. у каталозі цієї ж провінції ЧСВВ було зафіксовано, що на Почаївській горі мешкало 29 ченців та 14 новіціїв. Як впливало з

відомості Луцького уніатського єпископа Стефана Левицького, датованої травнем 1799 р., на цей час у Почаївській обителі було 60 ченців і 13 новіціїв. Як припускає О. Булига, подвоєння кількості почаївських насельників упродовж 1777 – 1799 рр. ймовірно пов'язане з піднесенням монастиря завдяки фінансовій допомозі його фундатора Миколая-Василя Потоцького [32, с. 458].

Відтак, доходимо висновку, що саме фундації М.-В. Потоцького сприяли перетворенню Почаївського василіанського монастиря на один із найбільших християнських осередків Речі Посполитої. Яскравим підтвердженням того, що він мав виразне проукраїнське етнічне обличчя, стала розбудова чернечого архітектурного комплексу, а також вшанування його ченцями та місцевим населенням давніх православних святинь обителі, що були значимою ланкою їхньої історичної пам'яті та етнічної самосвідомості. На нашу думку, саме ці факти з тогочасного буття Почаївського монастиря уможливають висновок про збереження і плекання ним у так звану «уніатську» добу свого функціонування провідних засад української етнорелігійної ідентичності.

Вагомий етноконсолідуючий чинник діяльності василіан – насельників Почаївського монастиря простежується також у їхній книговидавничій діяльності. Відомо, що саме тут знаходилася й впродовж тривалого часу функціонувала одна з найбільш потужних василіанських друкарень Правобережної України.

Акцентуємо, що книгодрукування в Почаєві розпочалося з 1618 р., коли тут було видано унікальну для свого часу книгу – «Зерцало богослов'ї» Кирила Транквіліона Ставровецького [153, с. 55-56]. Вона стала в Україні першою спробою самостійного викладу християнської догматики, що ґрунтувався на спадщині візантійських богословів [143, с. 8]. Однак, виходячи з того факту, що К. Т. Ставровецький був мандрівним видавцем, а також відсутності інформації про інші видання Почаївської друкарні цього

періоду, є підстави для твердження, що цей перший почаївський друк не став початком її масштабної книговидавничої діяльності.

Динамічна та надзвичайно плідна робота монастирської друкарні розгорнулася в період юрисдикційного підпорядкування Почаївської обителі Греко-Уніатській Церкві [11, с. 297]. Першим виданням друкарні почаївських василіан став «Служебник» 1734 р. Це – богослужбова книга для священнослужителів із текстами релігійних відправ на кожен день згідно порядку їх проведення і церковного календаря. В ній послідовно містилися вечірня, рання, Божественна літургія святителів Іоанна Златоустого, Василя Великого та Григорія Двоєлова, а також деякі інші тексти [413, с. 304]. Гарно оформленими та видрукованими були й наступні богослужбові книги: Мінея празнична («Анфологійон»), «Псалтир» (1737 р.), «Служебник» (1744, 1765, 1791 рр.), «Молитвослов» (1748 р.), «Акафісти» (1756 р.), «Апостол» (1759, 1768, 1780, 1783 рр.), «Требник» (1760 р.), «Часослов» (1793 р.) та ін. Відтак, у Почаївській василіанській друкарні перевага надавалася в першу чергу виданню богослужбової літератури.

Важливим напрямом діяльності почаївської василіанської друкарні було також видрук літератури для парафіяльного духовенства, а також мирян. Всі вони були укладені мовою, близькою до української народної «во удобное всякому того поразумініє» [117, с. 13, 27, 33]. Як твердив А. Гудима, це свідчило про те, що серед ченців Почаївського василіанського монастиря було чимало тих, хто прагнув підтримати в середовищі автохтонного населення Волинського регіону етнокультурні традиції. Саме тому почаївська видавнича продукція, зокрема церковні проповіді українською мовою та інші видання богослужбового, проповідницького, катехизисного та господарського змісту, мали виразний етнічний характер [82, с. 24-25].

Яскравим підтвердження цього стало видання почаївськими василіанами 1788 р. двомовної (польсько-української) праці І. Ленкевича «Книжиця для господарства». У її польській передмові йшлося про те, що подібне видання практичного характеру для представників шляхетської

верстви є більше забавкою, однак воно вкрай необхідне простолюду Волинського, Київського, Подільського і Брацлавського воєводств, до того ж мовою, яку він вживає і розуміє. Саме тому видавці радили всім мешканцям означених теренів – як вищих верств, так і їх підданам, – навчитися читати руською мовою, аби такі книжки стали доступними для широкого загалу. З цією порадою вони, зокрема, звернулися до парафіяльних священників, аби ті спонукали вірян вчитися читати «слов'янською», тобто українською мовою. На переконання видавців, такі видання необхідні руському краю [143, с. 20]. З цього приводу наголосимо, що Почаївський монастир у свідомості місцевих жителів ідентифікувався з українською етнічною територією [32, с. 459]. Думаємо, що таке розуміння локалізації монастиря було притаманне й керівництву Почаївської василіанської обителі, оскільки випуск україномовних видань її друкарні був розрахований насамперед на автохтонне населення. Саме тому, як твердить П. Шкраб'юк, характер і спрямованість тогочасної продукції Почаївської василіанської друкарні стали не лише важливим фактором релігійно-морального виховання автохтонного населення Волинського регіону, але й культурно-політичного піднесення української нації [417, с. 343-344].

У цьому контексті звернемо увагу й на те, що отці василіани глибоко шанували українського православного святого Іова Желізо. Одним із підтверджень цього став видрук Почаївською василіанською друкарнею «Життя Йова Желіза», що був розрахований на найширше коло читачів. Однак ченці Почаївської василіанської обителі не лише популяризували подвижницьке життя цього святого серед автохтонного населення краю, вони неодноразово зверталися до Римських Пап із проханням його канонізувати, однак Апостольський Престол щоразу відкладав цю справу на невизначений час [320, с. 89].

Докладний аналіз почаївських польськомовних і латинських друків, здійснений Я. Ісаєвичем, показав, що багато з них охоплювали питання релігійно-культурного життя автохтонного населення [143, с. 15]. За його

підрахунками, їхня частка в загальному переліку назв друкованої продукції Почаївського монастиря склала 42 %, однак за обсягом видання латинським шрифтом у декілька разів були меншими, ніж церковнослов'янські кириличні друки [143, с. 15-16]. На нашу думку, це є ще одним свідченням того, що продукція Почаївської василіанської друкарні була більшою мірою зорієнтована на автохтонне населення Волинського регіону, на плекання етнічних ознак його ідентичності.

Почаївські друки уніатського періоду відзначалися високим рівнем поліграфічного виконання. Вони були прикрашені гравюрами відомих митців того часу. Серед них: Йосип та Адам Гочемські, Федір Стрільбицький, Іван Филипович, Федір Охримовський та інші відомі гравери [313, с. 101-102]. Так, здійснюючи аналіз книг Почаївської друкарні зі складу фондової збірки Рівненського обласного краєзнавчого музею (усього в ній наявні 45 їхніх примірників), О. Булига відзначає, що після 1831 р. (тобто повернення Почаївської обителі православним) вони не тільки кількісно, але й якісно поступалися василіанським. На його думку, це ще раз підтверджує той факт, що монастирська друкарня найплідніше працювала саме в період юрисдикційної приналежності Уніатській Церкві [38, с. 52-53].

Хоча Почаївська друкарня була греко-уніатською, вона найчастіше передруковувала богослужбові тексти з православних видань, що пояснюється як прагненням продавати свої книги православним, так і переконанням про достатню канонічність текстів із православних друкарень. Більше того, видана нею знаменита книга святого Римо-Католицької Церкви Фоми Кемпійського «О подражаніи Христа» невдовзі була переписана і відредагована російським православним священником Стефаном Светлим-Забелкіним. Це дало Я. Ісаєвичу підстави для твердження, що що вихідці із різних Церков, котрі мали б демонструвати неприязнь один до одного, насправді виявляли високий рівень взаємної толерантності й поваги [143, с. 13].

У цьому контексті яскравим прикладом стали приятельські відносини та спільна видавнича діяльність префекта Почаївської друкарні С. Коберського з керівником Києво-Печерської друкарні Юстином наприкінці XVIII ст. [147, с. 782]. Вона полягала в наступному: Спиридон Коберський надсилав до Києва почаївські видання, а Юстин додруковував до них титульні аркуші з позначенням Київської друкарні. Частина цього тиражу він пересилав у Почаїв, а інша розсилалася православними ченцями для продажу по всій Україні [360, с. 165]. Зрештою, їхні протиправні дії було розкрито 1801 р. Офіційний розгляд цієї справи світською та духовною владою Російської імперії зробив основний наголос на проблемі «захисту православно-канонічної території від проникнення католицьких й уніатських впливів, на упорядкуванні продажу неправославних видань», обійшовши мовчанкою головне, що лежало в її основі – величезний потяг українського народу до книги рідною мовою, а також те, що українці Правобережжя не бачили канонічної різниці між православ'ям і уніатством, оскільки ці конфесії були однообрядовими [360, с. 165].

Думаємо, що ця справа мала ще один аспект. Звернемо увагу на те, що домінантою домовленості про співпрацю між керівниками Почаївської греко-уніатської та Києво-Печерської православної друкарень стала їхня «належність до однієї нації». Тобто, визначальним у цій співпраці став не конфесійний, а етнічний чинник; не релігійні переконання, а саме належність до української нації представників різних конфесій – василіанина Спиридона Коберського та православного ченця Юстина стала об'єднуючим фактором їхньої діяльності. Відтак, є підстави погодитися з розміркуванням Я. Ісаєвича про те, що деякі сумніви викликають праці сучасних авторів, де йдеться про заперечення тяглості процесу формування українського етносу. Вони аргументують свою позицію тим, що витoki української нації припадають на другу половину XIX – XX ст. [143, с. 20]. Описаний же вище епізод вказує на більш ранній період її оформлення.

Дослідження Т. Воропаєвої показує, що ранньомодерній українській ідентичності було притаманне ототожнення релігійної приналежності з етнічним походженням (про що вже йшлося вище). Однак конфесіалізація релігійно-церковного життя українських земель кінця XVI – початку XVII ст. показала, що трансформація релігійної ідентичності не завжди призводила до втрати її носієм ознак української етнічної ідентифікації. Берестейська унія 1596 р. і виникнення Уніатської Церкви стали вагомими чинниками зміни традиційного визначення етнічності через конфесійну приналежність. Мелетій Смотрицький одним із перших заперечив накладання змісту цих понять, що, на його думку, не відповідало тогочасним реаліям. Так у пізньомодерній національній ідентичності українців на перший план поступово починає виходити етнічний чинник [65]. Саме тому факт плідної співпраці представників різноконфесійного українського чернецтва кінця XVIII – початку XIX ст., а саме очільників Почаївської уніатської та Києво-Печерської православної друкарень дає підстави для висновку про домінування етнічного чинника у формуванні його ідентичності, превалюванні над іншими ідентифікаційними маркерами тогочасного українства.

Таким чином, дослідивши чинники самоідентифікації Почаївського монастиря в добу юрисдикційного підпорядкування Уніатській Церкві (1720 – 1831 рр.), приходимо до наступних висновків.

По-перше, перебування Почаївського монастиря в юрисдикційному підпорядкуванні Уніатської Церкви (1720 – 1831 рр.) зумовило трансформацію його самоідентифікації, зокрема біполяризацію провідних рис, а саме збереження та неухильне дотримання базових засад східного обряду і послідовне узвичаєння окцидентальних (прозахідних) елементів, засвоєних із культово-обрядової практики Римо-Католицької Церкви, що лягли в основу його уніатського інваріанту релігійної ідентичності.

По-друге, не зважаючи на численні вияви процесу латинізації внутрішнього ладу Почаївського монастиря, тобто напластування на каркас

традиційної східної православної християнської культури елементів західної римо-католицької, зокрема нововведення у богослужбову практику, перебудову інтер'єрів храмів, а також зміну зовнішнього вигляду насельників, ця чернеча обитель репрезентувала низку ознак української етнічної самоідентифікації.

По-третє, провідними засобами діяльності почаївських василіан у справі захисту автохтонного українського населення Волинського регіону від денаціоналізації, запобігання його етнічній і духовній асиміляції стали: розбудова чернечого архітектурного комплексу, традиційне вшанування давніх православних святинь обителі, що були важливою ланкою історичної пам'яті, факторами становлення національної самосвідомості, а також видавнича діяльність друкарні, вагома частина продукції якої була видана «руською» мовою та зорієнтована на його найширші верстви. Ці напрями діяльності Почаївського василіанського монастиря засвідчили його проукраїнське самоусвідомлення і самовизначення, й зрештою, етнонаціональне самоутвердження у Волинському регіоні.

По-четверте, у період юрисдикційного підпорядкування Почаївського монастиря Уніатській Церкві його ідентифікаційним модусом став синтез православно-католицької ідентичності з виразною українською етнічною домінантою. У загальноукраїнському контексті це було виявом процесів формування пізньомодерної національної ідентичності, в якій на перший план поступово виходив саме етнічний аспект.

2.3 Чинники та наслідки трансформації ідентифікації Почаївського монастиря в контексті етноконфесійної політики Російської імперії (1831 – 1917 рр.)

Суспільно-політичні колізії Російської імперії першої третини XIX ст., зокрема польське повстання 1830 – 1831 рр., стали початком кардинальних уніфікаційно-державницьких перебудов у країні з метою зміцнення

самодержавства через сувору централізацію управління. Для України це означало поступове, але невідворотне перетворення в етнічно знеособлену складову частину Російської імперії, де ігнорування національних ознак її автохтонного населення, як, зрештою, й інших народів, було піднесено на рівень свідомої державної політики.

Фундаментом тогочасної консервативної внутрішньої політики російського самодержавства стала ідеологічна концепція, розроблена керівником Міністерства народної освіти Сергієм Семеновичем Уваровим (1786 – 1855 рр.). На його переконання, ключовими засадами, без яких Росія «не може благоденствувати», були «Православ'я, Самодержавство, Народність» [102, с. 69]. Відтак, саме Православна Церква стала стрижнем внутрішньої політики царату. На переконання А. Преснякова, під впливом утвердження постулатів офіційної ідеології, Православна Церква перетворилася на знаряддя політичної сили самодержавства, повністю покірне цивільній владі під керівництвом синодального обер-прокурора [277, с. 58].

Саме тому Російська Православна Церква як складова державного апарату, не могла займати позицію, відмінну від політики царського самодержавства. Вона брала активну участь у суспільно-політичному житті з метою збереження та зміцнення імперії, русифікації народів, які входили до її складу, сприяла посиленню самодержавної вертикалі по всій її території. Водночас Російська Православна Церква ідеологічно обслуговувала потреби царського самодержавства, підтримувала імперську національну політику, ідеологію великодержавного шовінізму, сприяла розширенню «російського царства». Вона, відкрито і латентно культивує ідею першості православних над «іновірцями» та «іногородцями», здійснювала місію проповіді православного християнства серед народів імперії та їхню русифікацію [424, с. 84].

Значною перешкодою на шляху остаточного утвердження влади царського самодержавства на правобережних теренах України, що після

трьох поділів Речі Посполитої (1772, 1793, 1795 pp.) увійшли до складу Російської імперії, була Греко-Уніатська Церква. Тому практично з самого початку панування російського царизму на них здійснювалася цілеспрямована політика підготовки до скасування унії. Апогеєм її реалізації стала внутрішня політика імператора Миколи I. Саме за його правління було реалізовано низку адміністративних заходів, спрямованих на ліквідацію Чину Святого Василя Великого [93; 95]. Зрештою, 1839 р. Греко-Уніатська Церква «возз'єдналася» з Російською Православною [412, с. 67, 266-270].

У цьому контексті показовим став перехід Почаївського монастиря з-під юрисдикції цієї Церкви до лона РПЦ, одним із індикаторів якого стало польське повстання 1830-1831 pp., активно підтримане його насельниками [152, с. 70]. Факти «антиросійської» позиції ченців Почаївського монастиря лягли в основу рапорту Волинського і Подільського тимчасового військового губернатора генерал-ад'ютанта Василя Левашова до головнокомандувача 1-ї армії генерал-фельдмаршала графа Фабіана Сакена. У ньому В. Левашов ініціював закриття Почаївського василіанського монастиря. Інша його ініціатива полягала в тому, щоб звільнити арештованих ченців і розмістити їх по інших греко-уніатських монастирях, а Почаївський повернути «в первісну приналежність» Російській Православній Церкві [152, с. 70].

Пропозиції В. Левашова отримали схвалення спочатку міністра внутрішніх справ Дмитра Блудова, а потім – й імператора Миколи I. Ними було вирішено відправити до Почаєва авторитетного архімандрита та 12 православних ченців, які були б «дисциплінованими й добре освіченими» [261].

9 жовтня 1831 р. група відрядженого православного чернецтва прибула до Почаєва у супроводі місцевих чиновників та поліції. Зрозуміло, що їхня присутність мала запобігти ймовірним конфліктам новоприбулих із ченцями-василіанами. Однак передача Почаївського монастиря православному духовенству пройшла без будь-яких ексцесів. Так, 47 його насельників, а саме 36 ченців-василіан, котрі перебували в ньому на час передачі, та 11

ув'язнених в Київській фортеці на Печерську за участь у повстанні, були виселені з нього й згодом розселені по іншим уніатським монастирям [152, с. 70].

Хоча, як показують архівні матеріали, частина з них згодом написала відповідні заяви про своє «приєднання до православ'я» [124; 196; 257; 283]. Одним зі свідчень того, що Почаївський монастир поступово утверджувався в новому статусі вже православної обителі, став рапорт волинського єпископа Інокентія, адресований Синоду, де, зокрема, йшлося: «Радіючи процвітанню новонасадженого в Почаєві православ'я, День Успіння Пресвятої Богородиці був відсвяткований з усією необхідною для місця і часу урочистістю» [289, арк. 1]. Акцентуємо, що повернення Почаївського монастиря відбувалося власне не до українського, а російського православ'я, далекого у своїй ідентифікаційних характеристиках від ключових маркерів української православної ідентичності. Саме ця обставина з часом призведе до загострення питання формування етнонаціональної ідентичності українців, а у віддаленій перспективі – й загрози їхнього національного буття.

Важливий документ, що проливає світло на подальшу долю Почаївського монастиря, міститься в багатотомному виданні «Повне зібрання законів Російської імперії» (ПСЗРИ) під назвою «Про іменування Почаївського Успенського монастиря, що надійшов у Православне відомство, Лаврою» й був опублікований 14 жовтня 1833 р. [268, с. 587-588]. Згідно нього, цій чернечій обителі надавався статус лаври, а її функціонування передбачало підвищене фінансування і розширений штат [268, с. 588].

Таким чином, дієва підтримка учасників польського повстання 1830-1831 рр. насельниками Почаївського василіанського монастиря стала не стільки основним фактором, як підставою зміни його підпорядкування в першій третині XIX ст. Відповідним указом вищих кіл Російської імперії він був не лише скасований та переданий у відомство духовенства Російської

Православної Церкви, але й набув гідності лаври з метою посилення її позицій у регіоні.

Акцентуємо, що офіційною світською та духовною владою Російської імперії церковні інституції Російської Православної Церкви, зокрема монастирі, розглядалися як один із інструментів збереження та зміцнення засад самодержавства в країні, важливі ідеологічні інститути її державно-бюрократичної системи й гаранті забезпечення соціальної стабільності. Саме тому вся наступна діяльність Почаївської лаври відбувалася не лише під впливом обставин релігійно-церковного життя Російської імперії, але й особливостей її політичного, економічного, духовно-культурного розвитку.

Однією із важливих ланок русифікаційної політики Російської імперії стала уніфікаційна діяльність у галузі сакрального мистецтва [91; 236; 256], зокрема відвертий намір її виконавців трансформувати зовнішній вигляд сакральних споруд Почаївської лаври, що пов'язувався ними з латинською культурою. Саме тому чи не відразу по переходу цієї чернечої обителі під омофор Російської Православної Церкви перед очільниками Волинської єпархії постало питання перебудови архітектурного комплексу Почаївської лаври [208], частина споруд якої, за висловлюванням тогочасного російського чиновництва, не мала «правильної форми, ані древнього візантійського зодчества та благовидності» [313, с. 81]. Щоправда, проектуючи нову дзвіницю (1862 – 1871 рр.), архітектор К. Раструханов усе ж усіляко намагався стилістично наблизити її конструктивні форми до барокових форм Успенського собору [313, с. 83-84], щоб створити цілісний високохудожній ансамбль культових споруд монастиря. Зокрема, його професійне намагання свідомо звести в одне ціле візантійські, барокові та класицистичні засоби формотворення фахівці вбачають у конструктивно-стилістичних рисах каплиці, зведеної на честь 900-річчя хрещення Русі (1898 р.) [313, с. 86-87].

Однак інші архітектурні пам'ятки Почаївської лаври цієї доби засвідчили прагнення місцевого духовного керівництва максимально

наблизити їх до взірців візантійського зодчества. Йдеться, зокрема, про собор Святої Трійці, ініціатива будівництва якого належала тодішньому волинському архієпископу Антонію Храповицькому, добре відомому своїм москвофільством. Відомо, що, приїжджаючи до Почаєва, він часто-густо привселюдно висловлював своє невдоволення бароковими формами Успенського собору, називаючи його «католицьким храмом». Саме тому він навіть відмовлявся служити в ньому. Завдяки цілеспрямованості й наполегливості йому вдалося зібрати необхідні кошти й домогтися від влади дозволу на спорудження нового храму, взірець для якого Антоній Храповицький вбачав у Троїцькому соборі підмосковної Сергієвої лаври. Зрештою 1905 р. розробку його проекту було доручено молодому архітектору О. Щусеву [313, с. 87-88]. До цього додамо, що мистецька концепція цієї культової споруди була у загальних рисах визначена ще на початковому етапі проектування: у великих архітектурних формах Почаївського Троїцького собору явно домінував історизм у його російському варіанті. Однак в інтерпретації окремих архітектурних деталей О. Щусеву все ж вдалося відійти від традицій минулого [313, с. 92-93].

Отже, у галузі храмобудівництва Волинського регіону другої половини XIX – початку XX ст. чітко прослідковувалася проурядова лінія нівелювання регіональних особливостей сакрального зодчества, що було одним із виявів етнічних прикмет мешканців регіону. На нашу думку, уніфікація зовнішнього вигляду та інтер'єрів місцевих храмів відповідно до «православного стандарту» стала одним із векторів тогочасної етноконфесійної політики російського самодержавства, спрямованим одночасно на нівеляцію української етнокультурної ідентичності та формування російської православної ідентичності в середовищі автохтонного населення. На реалізацію його програми, як відомо, не жалкували ні коштів, ні зусиль, ні часу. Зрештою наслідки цієї не лише надзвичайно цілеспрямованої, але й титанічної за своїми масштабами роботи ми спостерігаємо нині, оскільки більшість збережених храмів Волинського

регіону як зовні, так і в їх інтер'єрах мають ознаки псевдовізантійського (неоросійського) стилю. Його прикметні риси прослідковуються й у сучасних культових спорудах РПЦ на українських теренах, що невід'ємно пов'язано з ідеологією «руського мира», про що, на жаль, навіть не здогадується більшість її вірян.

Реалізація провідних засад імперської ідеології Росії XIX ст. простежується також у змісті і характері тогочасної царини народної освіти. Так, 14 липня 1864 р. було затверджено «Положення про початкові народні училища», до навчальної програми яких входили Закон Божий, читання, початки арифметики та церковний спів. Викладання у цих школах мало здійснюватися виключно російською мовою, а діяльність контролюватися і скеровуватися за вирішальної участі православного духовенства. Зауважимо, що викладання російською мовою у початкових школах, де навчалися діти з усіх куточків багатонаціональної і поліконфесійної Російської імперії, розглядалося як важливий фактор формування їх проросійської ідентичності. Зрештою, царський рескрипт від 13 травня 1866 р. визначив саме це головною метою їх функціонування [328, с. 364]. На початку 1880-х рр. увага офіційної влади до ролі православного духовенства у справі народної освіти посилилася. Одним із виявів цього став лист обер-прокурора Синоду К. П. Победоносцева російському царю Олександрю III від 22 березня 1881 р., де йшлося: «... в народній початковій освіті... варто шукати головне опертя в духовенстві і церкві». Зрештою, 13 червня 1884 р. побачили світ «Правила про церковнопарафіяльні школи», де підкреслювалося, що «школи ці мають за мету утверджувати в народі православне вчення віри і моральності християнської та надавати початкові корисні знання...» [328, с. 366]. Відтак, у справі народної освіти російським самодержавством був уповні використаний церковний ресурс. Цей вектор діяльності православного духовенства став одним із каталізаторів розвитку на українських теренах «загальноруської» національної ідеї та створення сприятливих умов для формування проросійської ідентичності.

Показовою у цьому аспекті стала освітня діяльність Почаївської лаври. 1848 р. на прохання тих осіб, котрі працювали в ній, була відкрита школа «для обученія детей штатныхъ служителей» [351, арк. 1а зв.]. Відтак, станом на 1866 р. лавра не мала «... навіть простої початкової школи, в якій бідне навколишнє населення могло б разом із основами грамотності отримувати напучування у вірі й зміцнення у свідомості своєї народності». Та вже 1869 р. на її базі було відкрито велику ремісничу школу, де, окрім опановування учнями різноманітних ремесел, було надання учням їм початкової освіти [36, с. 282; 284]. 28 серпня 1886 р. вона була реорганізована в двокласну церковнопарафіяльну школу. Ще через 4 роки, а саме 6 листопада 1890 р. при Почаївській обителі була відкрита двокласна церковно-учительська школа, яка готувала педагогів для церковнопарафіяльних шкіл Волинського регіону. Згодом, офіційно через відсутність відповідного приміщення, її було переведено до Житомира, де вона продовжувала працювати й утримуватися коштом Почаївської лаври [104, с. 15-16]. А церковнопарафіяльну школу, що продовжувала функціонувати при Почаївському монастирі, 1893 р. було реформовано так, що після її закінчення можна було навчатися в Житомирській учительській школі [338, с.26]. 1897 р., з огляду на багатонаціональність населення Волинського регіону, при Почаївській обителі було відкрито народну школу, де могли навчатися діти із родин різних віросповідань. Вона розташовувалася за межами монастирських мурів у приміщенні нижнього лаврського готелю, оскільки вчителі діючої при цьому чернечому осередку чотирикласної церковнопарафіяльної школи зголосилися безкоштовно навчати дітей місцевого населення [104, с. 16].

З цього можна зробити висновок, що на кінець XIX ст. Почаївська лавра стала одним із значимих осередків освіти, оскільки на її базі послідовно функціонувала низка навчальних закладів. Це були: церковнопарафіяльна, реміснича, а також учительська школи, в яких здобували освіту як нащадки заможних родин, так і діти бідних верств населення. Для багатьох із них ці школи були не лише засобом задоволення

безпосередньої потреби в навчанні, але й стартом для опанування в майбутньому певної професії. Однак наголосимо на тому, що діяльність цих навчальних установ відбувалася не з ініціативи керівництва і насельників Почаївської лаври, а з огляду на розпорядження і приписи вищої влади Російської імперії [328, с. 356].

Інертність церковних інституцій царської Росії стосувалася не лише сфери освіти, а була притаманна й галузі благодійництва. Цей напрям місіонерської праці Російської Православної Церкви на Волині кінця XVIII – початку XX ст., яка розвивалася в руслі загальноімперської політики з її уніфікаційними методами управління, координувалася розпорядженнями Священного Синоду та єпархіальної влади, теж виразно репрезентував подібну тенденцію. Її специфіка полягала в тому, що кошти та зусилля Церкви спрямовувалися передусім на розбудову власних інституцій (церковного будівництва, місіонерства та/чи церковних братств як засобів оправославлення і русифікації місцевого населення), а соціальний аспект доброчинності не мав пріоритетного значення [80, с. 2].

Це, зокрема, було характерно й для Почаївської лаври. За оцінкою О. Грималюк, її потужне матеріальне забезпечення на середину XIX – початок XX ст. уможлиблювало не менш значиму благодійницьку роботу. Так, на той час до її господарського комплексу входили цегляний, винокурний, вапняний, свічковий заводи, тисячі десятин сільськогосподарських угідь та монастирських лісів, готелі, пасіки, ставки, млини тощо. У сукупності вони давали величезні прибутки: тільки від оренди одного садка (а їх було в Почаївській обителі шість), у якому нараховувалося 2. 657 дерев, вона отримувала 1.500 руб. на рік [79, с. 230]. Водночас, як вказує Ю. Мартинів, динаміка зростання тогочасного фінансового потенціалу Почаївської лаври добре прослідковується на прикладі її банківських вкладів: 1839 р. вона зберігала у банках 64. 946 руб. сріблом, 1841 р. загальна сума її банківських вкладів разом із отриманими відсотками становила 73. 800 руб. сріблом, а вже 1887 р. лаврський капітал складав 211. 315 руб. сріблом [207, с. 103]. Тим

не менше, лєвова частка прибутків цього чернечого осередку в основному йшла на будівництво або ремонт його церков, монастирських корпусів, а також їхній благоустрій.

Таким чином, констатуємо, що тогочасні фінансові прибутки Почаївської лаври йшли в основному на підтримку та розвиток власних інституцій (наприклад, братств), функціонування яких було спрямоване на подальшу русифікацію та опраославлення «в російському дусі» автохтонного населення краю. По суті, Почаївська лавра не лише духовно, але й матеріально забезпечувала широкомасштабну діяльність з прищеплення проросійської етнокультурної ідентичності у Волинському регіоні.

Водночас доволі скромні вияви благодійницької діяльності Почаївської обителі, що, зауважимо, в цілому відповідали провідним тенденціям загального стану справи благодійництва духовенства і монастирів Волинської єпархії кінця XIX – початку XX ст., дають підстави для висновку про байдужість її керівництва, а також насельників до важливої складової її суспільної візії – християнської філантропії. З огляду на монастирські статки Почаєва, витрати на допомогу нужденним були мізерними по відношенню до його реальних фінансових можливостей. Зрештою, навіть ці доволі скромні благодійницькі акції Почаївської лаври реалізувалися не з ініціативи тамтешнього чернецтва, а згідно приписів вищої церковної адміністрації імперії та краю. На нашу думку, ці факти є яскравим свідченням конфлікту давньої уніатської ідентичності Почаївського монастиря з новонабутими ознаками російської православної ідентичності. Реалізація самодержавної етноконфесійної політики уніфікації та зросійщення на теренах Волині, зокрема скасування василіанських монастирів, які впродовж тривалого часу виконували роль одного з найбільш активних благодійників краю, нищення їхніх набутоків у духовно-культурній сфері, в даному випадку – тяглості традицій меценатства і покровительства призвела до поступового занепаду благодійницького вектору діяльності місцевих православних монастирів.

Крім того, вартісним свідченням важливої ролі Почаївської обителі у стратегії імперських ідеологів, неухильного дотримання нею відповідних указів і циркулярів як світського, так і духовного керівництва, став започаткований її очільниками наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. пам'яткоохоронний рух у краї, зокрема популяризація справи збереження пам'яток церковної старовини та створення церковних давньосховищ. Так, за ініціативи архієпископа Волинського і Житомирського Модеста (Стрельбицького) напередодні святкування 100-літнього ювілею приєднання Волині до Російської імперії, а саме 15 травня 1893 р. у Житомирі було засноване Волинське єпархіальне давньосховище [177, с. 45]. Як твердив його перший завідувач, відомий історик і краєзнавець Волині О. Фотинський, у перспективі воно могло відіграти «неабияке значення для розвитку у волинського населення тих якостей, яких ще воно нині потребує» [391, с. 557]. За його словами, оскільки ополячування й окатоличення волинської інтелігенції призвело до розірвання зв'язків «зі своїм народом і своєю вірою», саме тому «з часу возз'єднання Волині з Російською імперією йде процес нового обрусіння здавна російського, православного краю», і «чим швидше закінчиться цей болісний процес, тим краще» [391, с. 557]. Щоб його пришвидшити, як вважав цей дослідник, «потрібно вчити народ його історії, прищеплювати й інтелігенції, і простому народу, що Волинський край – край споконвіку російський, православний, що у ... повній асиміляції з великою вітчизною російською» полягає «єдина запорука майбутнього благоустрою та процвітання краю» [391, с. 557]. Відтак, саме задля досягнення цієї мети й відкривалися церковно-археологічні музеї і давньосховища, де зберігалися цінні речі богослужбового призначення. З цього випливає, що на той час збереження пам'яток церковної старовини та створення церковних давньосховищ мало не стільки релігійно-просвітницьку, як політичну мету. Оскільки терени Волині тоді були об'єктом протиборства російської та польської суспільно-політичних течій, у якому кожна зі сторін намагалася обґрунтувати своє «законне» право на них, саме тому вони висвітлювали її

історію, етнографію та інші аспекти буття автохтонного населення з вигідних для себе позицій [188].

Інспірації тогочасних суспільно-політичних поглядів урядових кіл Росії простежуються також у реалізації низки ініціатив керівництва Почаївського лаври, пов'язаних із вшануванням пам'яті українського козацтва, полеглого в Берестецькій битві [37]. Так, заснування Свято-Георгіївського скиту, спорудження храму-пам'ятника – Свято-Михайлівської церкви, впорядкування козацьких могил, організація щорічних масових днів пам'яті та пожертвувань на їхнє фінансування за активного висвітлення в пресі, як твердив А. Гудима, стало предметом політичної маніпуляції та фальсифікації, що призвело зрештою до спотворення історичної правди [82, с. 29]. У цьому сенсі виправданим є висновок В. Климова про те, що «Ставши складовою частиною уніфікованої всеросійської церковно-монастирської структури, українські монастирі вже не лише підпадали під розпорядження самодержавно-синодальних властей, але й змушені були брати участь у реалізації стратегії і тактики великоросійського центру у сферах релігійного, культурно-освітнього та наукового життя в Україні» [163, с. 81]. Водночас акцентуємо на тому, що позаяк пам'ятко-охоронна діяльність православних осередків Волині сприяла становленню та організаційному оформленню краєзнавчого руху, спонукала науковців до написання студій з історії автохтонного населення, його культури та побуту, що, зрештою, стало однією з підвалин формування української національної самосвідомості. Як твердить Н. Макаренко, це було характерно для романтичного типу рефлексії національної ідентичності, коли приходить відчуття самоцінності своєї національної спільноти, а також того, що поняття нації без минулого не існує. Саме тому очевидною була самоідентифікація, пошуки автентичності, української окремішності в межах імперії [201, с. 313].

Не лише віддзеркаленням значимих рис тогочасного духовного-культурного життя Волині, але й свідченням того, що за час перебування у

складі Російської Православної Церкви українське православ'я майже втратило свої провідні ідентифікаційні ознаки, стала ідеологічна спрямованість релігійної періодики краю. Зокрема, одним із найбільш авторитетних і вартісних видань релігійного спрямування, що виходило з почаївської друкарні, стали «Волынские Епархиальные Ведомости» (Почаїв, Житомир, 1867 – 1917 рр.), ініціатива заснування якого належала єпископу Волинському і Житомирському Агафангелу Соловйову (1866 – 1876 рр.; з 1868 р. – архієпископ).

Структура «Волинских Епархиальных Ведомостей» віддзеркалювала основні його завдання. Журнал мав дві частини – офіційну й неофіційну. У першій друкувалися урядові приписи, а саме: маніфести та укази російського імператора щодо Духовного відомства, розпорядження Священного Синоду, а також рішення місцевої єпархіальної влади стосовно адміністративної та духовно-освітньої галузей. Водночас тут містилися розпорядження цивільної влади, що торкалися сфери діяльності духовенства. Відтак, офіційна частина «Волинских Епархиальных Ведомостей» передбачала надання православному духовенству необхідної інформації стосовно рішень вищої духовної і світської влади, що визначали розвиток церковно-релігійного життя як Російської імперії в цілому, так і Волинського краю зокрема.

Неофіційна частина «Волинских Епархиальных Ведомостей» складалася з численних публікацій, нарисів, розвідок місцевих краєзнавців, присвячених історії Православної Церкви на Волині, зокрема заснуванню та діяльності давніх православних церков і монастирів, видатним діячам, а також найважливішим поточним подіям релігійно-церковного життя Волинської єпархії. До слова, неофіційна частина «Волинских Епархиальных Ведомостей» становила 2/3 від їх загального обсягу, що свідчило про намагання редакторів охопити якнайширше коло питань, пов'язаних із історією релігії і Церкви на Волині. Відтак, часопис «Волынские Епархиальные Ведомости» став помітним явищем в історії як волинської преси, так і української журналістики загалом, оскільки сконцентрував усі

кращі літературні та наукові сили Волинської губернії. Він став не лише своєрідним літописом релігійного життя в краї, але й вагомим науково-краєзнавчим виданням, фактологічний потенціал якого й нині важко переоцінити [198, с. 102-103].

Однак ідеологічна спрямованість публікацій неофіційної частини «Волынских Епархиальных Ведомостей», провідним лейтмотивом яких було пропагування тези про одвічну приналежність Волині до Російської імперії, а також «російське походження» і «російське коріння» автохтонного населення краю засвідчила не тільки беззастережну підтримку цим релігійним виданням тогочасної великодержавної ідеології Російської імперії, а й поширення й утвердження на його сторінках провідних постулатів її русифікаторської політики. Промовистим у цьому контексті стало висловлювання єпископа Волинського та Житомирського Модеста Стрільбицького (1889 – 1902 рр.; з 1892 р. – архієпископ), намісника Почаївської лаври «по вступі на Волинську паству» 1889 р. [343, с. 54].

Таким чином, «Волынские Епархиальные Ведомости» стали одним із дієвих інструментів політики російського царату, спрямованої на денаціоналізацію, русифікацію та цілковите злиття автохтонного населення Волині з Російською імперією. Зрештою, за постанови часопису його засновники саме цю мету визначили як провідну. Доцільність його започаткування керівництво Волинської єпархії вбачало саме в тому, щоб максимально послабити місцеві польський і католицький впливи, применшити, а то й нівелювати всіма можливими засобами їхній внесок у духовно-культурну сферу автохтонного населення краю [198, с. 98]. Отже, в підсумку, «Волынские Епархиальные Ведомости» стали вагомим засобом інспірації імперської самодержавної політики, спрямованої на ліквідацію специфіки духовно-культурного ландшафту регіону, зокрема національної ідентичності його українського населення.

Окремою сторінкою творення нової ідентичності Волині за допомогою місцевого релігійно-церковного ресурсу, що стояв на виразних

російськоцентричних позиціях, стало пишне святкування ювілейних дат: 900-ліття Волинської єпархії (1892 р.), 100-ліття приєднання Волині до Росії (1893 р.), а також 75-ліття Почаївської лаври (1908 р.). Зокрема, масштабність відзначення 900-ліття Волинської єпархії, що відбулося впродовж 10-12 травня 1892 р. у Володимирі-Волинському, пояснювалася її керівником Модестом Стрільбицьким у рапорті до Св. Синоду від 12 червня 1891 р. тим, що «Російський православний народ здавна населяв Волинську землю», тому «необхідно, щоб ... викликано було в народі усвідомлення давності й важливості ... православної віри, а для цього дев'ятсотліття єпархії слід відзначити з якомога більшою урочистістю» [366, с. 6]. Підсилювала вагомість цієї події Почаївська чудотворна ікона Божої Матері, названа М. Теодоровичем «життєвим нервом релігійного буття народу Волині» [366, с. 35]. Її перенесення з Почаєва до Володимира-Волинського було дозволено відповідним розпорядження Священного Синоду [366, с. 7-8]. Провідними тезами численних промов і привітань місцевого вищого світського чиновництва та духовного керівництва в ті дні стали твердження про те, що Волинь – це «російська країна у самому корінні своєму» [366, с. 77], а «...ім'я Великого Російського Царя... священне, як Государя Православного і як Августійшого захисника наших російсько-народних передань і покровителя віри православної» [366, с. 78].

Масштаби та наслідки антиукраїнської політики в релігійно-церковній сфері зі всією повнотою виявилися вже на початку ХХ ст., коли, навіть за умов відносної демократизації і лібералізації в державі, мало хто з церковних, зокрема монастирських, діячів в Україні наважувався подати голос за забезпечення повноправного релігійного життя віруючих українців. У цей час керівництво та насельники Почаївської лаври демонструють безумовну лояльність до самодержавної світської влади. Так, за словами С. Антоновича, хоча «Перед початком світової війни Лавра була заможною й добре під оглядом господарським зорганізованою інституцією», однак «Пануючою в той час мовою в Лаврі була мова російська. Основні її релігійні

та суспільно-виховні праці мали виразні великоросійські й централістичні тенденції...» [6, с. 17].

Апогеєм формування проросійської ідентичності Почаївської обителі на початку ХХ ст., а також свідченням того, що вона стала на відверто антиукраїнські позиції, було включення її насельників у вир тогочасного суспільно-політичного життя, зокрема їхня участь у діяльності монархічних консервативних церковно-православних організаціях, таких, зокрема, як «Союз русского народа» (далі – СРН) [104, с. 14]. Діяльність цієї організації визначалася підтримкою, збереженням і зміцненням існуючого в Російській імперії устрою, що в підсумку призвело до інтенсивного поширення й масового вкорінення в свідомості автохтонного населення регіону низки провідних концептів великоімперської шовіністичної ідеології.

На початок ХХ ст., згідно законодавчих актів Російської імперії, духовенству заборонялося брати участь у громадсько-політичному житті країни. Однак після появи маніфесту російського імператора Миколи II від 17 жовтня 1905 р. ситуація змінилася, а саме активізувалася політична діяльність різних рухів та угруповань, в орбіту впливів яких потрапив, і клір. Так, на сторінках тогочасних православних часописів усе частіше можна було зустріти заклики на кшталт: «... не діяти в теперішній час – це гріх, нам необхідно керувати ідейною течією народного життя» [198, с. 101]. Волинське православне духовенство, отримавши виборче право, скористалося ним головним чином на підтримку діяльності СРН – партії чорносотенців, створеній 8 листопада 1905 р. у Санкт-Петербурзі за ініціативи політика Олександра Дубровіна. Її головною метою було пропагування й утвердження руської самосвідомості в народі. Саме тому її представники виступали за збереження єдиної та неподільної Росії, царського самодержавства, його єднання з народними масами через Земський Собор, войовниче православ'я, релігійну нетерпимість, російський шовінізм та антисемітизм [26, с. 35].

Оскільки гасла новоствореної партії знайшли гарячу підтримку в середовищі керівництва Волинської єпархії, очільник якої, єпископ Антоній Храповицький, був корінним росіянином та противником українськості в будь-яких її виявах, за доволі короткий термін на її території постала розгалужена мережа відділів і підвідділів СРН. Зокрема, одним із провідних осередків чорносотенного руху на Волині став Почаївський відділ, заснований 1906 р. на базі Почаївської лаври. У програмному документі його діяльності йшлося про те, що «Почаївський союз руського народу ставить собі за мету розвиток народної руської самосвідомості і об'єднання руських людей усіх станів Волині та сусідніх губерній для спільної роботи на користь дорогої вітчизни-Росії, єдиної і неподільної» [26, с. 36]. Його керівником став архімандрит лаври Віталій Максименко. Отже, Почаївська лавра на початку ХХ ст. стала форпостом чорносотенного руху – відданої проімперської сили, що результативно займалася творенням проросійського дискурсу на Волині.

Православне духовенство Волинської єпархії не лише стало ревним прихильником діяльності СРН у регіоні, але й докладало значні зусилля задля поширення його впливу в середовищі автохтонного населення. Так, в одному з розпоряджень Волинської духовної консисторії йшлося про те, щоб у кожному благочинному окрузі на посади очільників місцевих відділень СРН були поставлені такі священники, котрі «здібні розвивати серед народу здорові ідеї цієї чорносотенної організації» [26, с. 35]. В цьому контексті показовою стала діяльність керівника Почаївського відділу СРН архімандрита Віталія, який, вважаючи недостатніми щоденні тематичні бесіди з селянами у Почаївській лаврі, «здійснював по єпархії хресні ходи на 100 верств і більше, повчаючи народ по містах та селах» [41, с. 212]. З цього можна зробити висновок, що ідеолого-просвітницьке «навернення» мешканців Волинського регіону очільником Почаївського чорносотенного осередку набрало вражаючої за своїми розмірами масштабності, й стало одним із вагомих чинників трансляції у тогочасний соціум гасел російського войовничого одержавленого православ'я.

Як випливає із досліджень А. Боярчука, Почаївський відділ СРН був одним із найбільших не лише на Волині, але й у Російській імперії. Так, станом на 1908 р. до його складу входило 1. 478 підвідділів. У Володимиро-Волинському повіті їх діяло 176, Дубенському – 183, Житомирському – 60, Заславському – 166, Ковельському – 94, Кременецькому – 198, Луцькому – 120, Новоград-Волинському – 106, Овруцькому – 13, Острозькому – 155, Ровенському – 98 та Старокостянтинівському – 109. Отже, в Кременецькому повіті «Союз русского народа» мав найбільш розгалужену мережу своїх осередків, що пояснюється наявністю у цій місцевості головного центру поширення чорносотенних ідей – Почаївської лаври [26, с. 36-37]. Думаємо, що оскільки в Почаївській лаврі знаходився осідок Волинського архієрея, саме тому щільність осередків СРН у Кременецькому повіті може бути пов'язана із вищим рівнем виконавської дисципліни місцевого парафіяльного духовенства. Тобто, йдеться про їхнє добровільно-примусове, як то кажуть, «накинуте згори», залучення до діяльності цієї церковно-православної організації.

Одним із напрямів пропагандистської роботи Почаївського відділу СРН став друк і розповсюдження політично-шовіністичних газет «Почаївські відомості» та «Почаївський листок», а також великої кількості брошур і листків чорносотенної літератури. Їхній зміст культивував у читачів не лише відданість ідеям великодержавної політики російського царату, але й російський шовінізм, національну нетерпимість, зокрема антисемітизм [395, с. 210]. Як приклад наведемо фрагмент тексту із «Почаївських відомостей»: «Працювати ми будемо для того, щоб простий народ, селянський люд православний знав правду й умів відстояти свої святині: віру святу православну, царя білого самодержавного і Росію російську, а не польсько-єврейсько-вірменську» [111, с. 122]. Ідейного спрямування на кшталт «Православ'я, необмежене святе Царське Самодержавство і Росія для росіян» були також видані Почаївським відділом СРН брошури й прокламації.

Відомо, що лише наприкінці 1906 р. зусиллями почаївських чорносотенців було видано 36 тисяч брошур і 30 тисяч агітаційних листків, що в короткий термін розійшлися по навколишніх селах [111, с. 123]. Показово, що вказані видання, ставлячи під сумнів існування української національної ідентичності, цілеспрямовано й перманентно генерували ключові гасла великодержавної ідеології, що в результаті стало одним із чинників гальмування процесів національної самоідентифікації тогочасних українців.

Ще одним дієвим вектором ідеолого-просвітницької діяльності почаївських чорносотенців були історичні маніпуляції та фальсифікації, що переслідували подвійну мету: з одного боку, привчити волинян усвідомлювати себе «руським народом», а з іншого, всіляко боротися з будь-якими проявами українського та польського націоналізму. Показовою у цьому контексті стала інтерпретація чорносотенцями Берестецької битви, яка розумілася ними виключно як боротьба православних росіян із Малоросією проти католиків Польщі. Для них Берестецька битва стала історичним прикладом для наслідування сучасними нащадками «дідів-козаків». Водночас свідомих українців представники Почаївського відділу «Союза русского народа» називали «вовками в овечій шкурі», які, на їхню думку, беручи участь в роботі земств, переконували волинян у тому, що вони українці. «Стережись, волинський народ! – Застерігали великоросійські шовіністи. – Ти російський волинець і ніколи не станеш «українцем». Ти розмовляєш вдома своєю прадідівською говіркою, правда, зіпсутою польською і жидівською говіркою (але це можна виправити), а коли хочеш розмовляти освічено, то для цього у тебе є чудова російська мова, якою писав і малорос Гоголь» [26, с. 41]. Виходячи з тези М. Козловець, що мова є ключовим засобом вираження і формування етнічної самосвідомості, задовольняє культурні потреби народу і є однією із найважливіших етноконсолідуючих ознак ідентичності [166, с. 451], приходимо до висновку, що ідеолого-просвітницька діяльність почаївських чорносотенців була

спрямована на тривіалізацію української мови, що вело до втрати значущого ресурсу етнокультурної ідентифікації тогочасного населення Волині.

Таким чином, дослідивши чинники та наслідки трансформації ідентифікації Почаївського монастиря в контексті етноконфесійної політики Російської імперії (1831 – 1917 рр.), приходимо до наступних висновків.

По-перше, визначальним чинником кардинальної трансформації ідентифікації Почаївського монастиря в першій третині XIX – на початку XX ст. стала консервативна внутрішня політика Російської імперії, фундаментом якої була ідеологічна концепція, розроблена керівником Міністерства народної освіти С. С. Уваровим й втілена у формулі «Православ'я, Самодержавство, Народність». До основних інструментів її реалізації, спрямованих на зміцнення позицій абсолютизму, слід віднести: тотальне втручання і безумовний контроль владних структур усіх сфер суспільного життя, всеосяжний силовий адміністративний тиск, максимальне зміцнення самодержавної вертикалі, а також одержавлення Російської Православної Церкви, її перетворення на важливий ідеологічний інститут державно-бюрократичної системи російського самодержавства.

По-друге, набуття Почаївським монастирем статусу лаври 1833 р. засвідчило реалізацію провідних засад культурно-цивілізаційної парадигми Російської імперії, спрямованих, зокрема, на утвердження позицій російського православ'я у Волинському регіоні.

По-третє, провідною тенденцією процесу трансформації етнічної і конфесійної ідентифікації Почаївської лаври впродовж першої третини XIX – початку XX ст. була переорієнтація основних векторів її функціонування із україноцентричних світоглядних позицій до генерування й утвердження ключових принципів російської православної ідентичності.

По-четверте, значимими ланками процесу трансформації етнічної і конфесійної ідентифікації Почаївської лаври впродовж першої третини XIX – початку XX ст. стали: нівелювання регіональних етнокультурних, зокрема барокових, рис чернечого архітектурного комплексу та уніфікація

зовнішнього вигляду його культових споруд відповідно до стилістики візантійського зодчества; використання освітнього середовища низки лаврських шкіл з метою створення сприятливих умов для вкорінення «загальноруської» національної ідеї; порушення тяглості традицій меценатства і занепад філантропічної праці монастиря, в чому вбачається конфлікт його давньої уніатської ідентичності з новонабутими ознаками російської православної ідентичності; виразний політичний підтекст започаткованої керівництвом Почаївської лаври справи збереження пам'яток церковної старовини та створення церковних давньосховищ; ідеологічна спрямованість продукції почаївської друкарні, а також урочистих святкувань релігійно-церковних подій за участі представників Почаївської лаври, лейтмотивом яких було пропагування тез про одвічну приналежність Волині до Російської імперії та «російське коріння» її мешканців.

По-п'яте, одним із наслідків системних трансформацій ідентифікації Почаївської лаври стало те, що перебуваючи у якості складової частини Російської Православної Церкви, й набувши характерних прикмет її тогочасного буття під впливом державної політики денаціоналізації та русифікації, вона поступово втратила своє значення національного інтегратора українського суспільства. Перманентна настійлива політика російського царату, спрямована на нівеляцію та русифікацію українського народу, значно підірвала її українську етнонаціональну та конфесійну ідентичність.

По-шосте, апогеєм формування російської православної ідентичності Почаївської лаври на початку ХХ ст. стала надзвичайно активна участь її керівництва та насельників у діяльності монархічної консервативної церковно-православної організації «Союз русского народа». Її Почаївський відділ став одним із найбільших у Російській імперії. Масштаби ідеолого-просвітницького «навернення» мешканців Волинського регіону Почаївською лаврою дають підстави для твердження, що вона перетворилася на потужний центр російського войовничого одержавленого православ'я. У підсумку це

стало парадигмою розвитку сучасного православного фундаменталізму у регіоні.

2.4 Вияви ідентифікації Почаївської лаври в умовах релігійно-церковної політики Другої Речі Посполитої (1918 – 1939 рр.) і тоталітарних режимів (1939 – 1990 рр.)

Одним із вартісних моментів європейської історії першої третини ХХ ст. стало проголошення 1918 р. незалежної Польської держави. Згідно підписаного 18 березня 1921 р. Ризького мирного договору, до її складу ввійшли території Холмщини, Підляшшя, Західної Волині та Західного Полісся. У ході їхньої державно-правової уніфікації зокрема на теренах Західної Волині було створено Волинське воєводство з центром у Луцьку. До нього ввійшли повіти колишньої Волинської губернії Російської імперії: Дубенський, Луцький, Ковельський, Кременецький, Володимирський, Ровенський та Острозький [182, с. 73-75].

Склад Волинського воєводства в етнічному аспекті був доволі неоднорідним, оскільки в першій половині 1920-х рр. тут мешкали представники 34 націй і народностей. Переважну більшість з-поміж них становили українці (68%). Другою за чисельністю національною групою були поляки (16,7%). Водночас помітне місце в національній структурі Волині займали євреї, німці та чехи. До слова, станом на 1921 р. на Волині налічувалося 9 450 росіян (0, 66 % від загальної кількості мешканців регіону). Що стосується конфесійної структури Волинського воєводства, то вона виглядала наступним чином: найчисленнішу її складову становили православні (69,8%; це були українці, росіяни і частина чехів), до другої за значимістю конфесійної групи належали римо-католики (15, 7%; поляки і чехи), зрештою, третьою за чисельністю конфесією була юдейська (10%) [182, с. 78, 80, 82, 84, 86]. Відтак, оскільки Волинь була регіоном із надзвичайно строкатим національним і конфесійним складом населення, то

це вимагало від польського уряду вироблення виважених підходів як у царині національної політики, так і релігійно-церковної.

Позаяк, як висновує Ю. Крамар, на офіційному рівні нацменшини Другої Речі Посполитої позбавлялися будь-яких прав та можливостей власного культурного й національного розвитку. На таких позиціях стояли, зокрема, націонал-демократи. На їхнє переконання, лише польська нація могла претендувати на роль суверена, а інші народи, зокрема й українці, повинні були підлягати безумовному політичному, економічному та культурному її домінуванню [182, с. 91]. До цього додамо, що окреслена спрямованість державної політики Другої Речі Посполитої вповні була притаманна і її релігійно-церковній царині.

Однією із найбільш гострих проблем державно-церковних відносин Другої Речі Посполитої в перші роки її існування було неврегульоване становище Православної Церкви, яка продовжувала підпорядковуватися Московському Патріархатові. Російською за походженням була практично вся місцева православна ієрархія, яка намагалася зберегти російську мову в культово-обрядовій практиці своєї Церкви. Відверто промосковська позиція православного духовенства, що, зокрема, мала вияв у ворожому ставленні як до Польської держави, так і національних прагнень автохтонного населення, зумовила вироблення відповідної урядової політики Другої Речі Посполитої. Вона була спрямована на використання Церкви як одного з інструментів завершення процесу інтеграції «східних кресів» до її складу [182, с. 288].

Упродовж 1918 – 1926 рр. урядова політика Другої Речі Посполитої щодо Православної Церкви та її вірних знаходилася під впливом концепції національної асиміляції непольських народів, одним із засобів якої мала стати віросповідна єдність. Однак на заваді її реалізації стала як незначна кількість прихильників латинізації «східних кресів», так і низка законодавчих актів, підписаних польським урядом на міжнародному рівні, що, зокрема, гарантували релігійні права українцям. Думаємо, що останні вповні скористалися ними, оскільки вже на початку 1920-х рр. на Волині

розгорнувся рух за українізацію Православної Церкви [4, с. 4]. Значимими факторами піднесення національно-церковного руху на Волині на початку 1920-х рр. стали державна політика Другої Речі Посполитої, націлена на асиміляцію та денаціоналізацію українців, а також русифікаторська діяльність місцевих православних ієрархів. Отже, рух за українізацію Православної Церкви став одним із виявів інтенсивного процесу національної ідентифікації в середовищі автохтонного населення регіону.

Концепція, яку намагалася реалізувати українська православна громада, полягала в тому, що Церква має бути за своїм національним характером не російською, а українською, її устрій – не синодально-консисторським, а соборним, що гарантував би участь мирян в управлінні нею [359, с. 24]. У фундаментальній праці ідеолога цієї концепції Арсена Річинського «Проблеми української релігійної свідомості» (1933 р.) містився виклад чіткої послідовності дій із майбутньої реорганізації Церкви [314; 3]. Її практичне втілення розпочалося на Волинському єпархіальному зібранні 3 – 10 жовтня 1921 р., яке проводив єпископ Діонісій (Валединський) у Почаївській лаврі. На ньому було прийнято низку рішень про українізацію богослужіння, проповіді, церковної літератури тощо [316, с. 56].

Що стосується насельників Почаївської лаври, котрі брали безпосередню участь у Волинському єпархіальному зібранні 3 – 10 жовтня 1921 р., то вони, хоча й стояли на відверто проросійських позиціях, не змогли дієво зреагувати на його хід. Їхні нерішучі спроби виступити проти ухвалених духовним зібранням нововведень наштовхнулися на активну позицію більшості його делегатів, зокрема єпископа Діонісія. На думку А. Кукурудзи, стійкість українських делегатів стала несподіванкою для проросійських духовних сил, які не змогли нічого протиставити їхній ініціативності [185].

«Патріарший і Синодально-Канонічний Томос Вселенської Константинопольської Патріархії» про визнання Польської Автокефальної Православної Церкви було видано Константинопольським патріархом 13

листопада 1924 р. [316, с. 67]. А вже 17 вересня 1925 відбулося офіційне проголошення автокефалії. До складу Польської Автокефальної Православної Церкви увійшла Волинська єпархія, зокрема й Почаївська чернеча обитель. Митрополит Варшавський і всієї Польщі Діонісій (Валединський) став її архімандритом [182, с. 292].

Осмислюючи характер і спрямованість діяльності Почаївської лаври впродовж 1925 – 1939 рр., А. Кукурудза констатує, що оскільки її чернецтво ідейно продовжувало залишатися на позиціях російського шовіністичного монархізму, воно ставилося вороже як до поляків, так і українців, зокрема їхніх ініціатив українізації Православної Церкви. Відтак, у цей період Почаївська лавра продовжувала залишатися потужним проросійським релігійним осередком у краї. Підтвердженням цього став з'їзд настоятелів і настоятельниць монастирів Волинської єпархії, що відбувся у ній у квітні 1926 р. Прикметно, що питання українізації Церкви було виключено з його програми. На з'їзді благочинних і церковних старост Волинської єпархії, що проводився 15-17 травня 1927 р. у Почаївській лаврі, його резолюція стосовно українізації церковно-парафіяльного ладу відображала чітку позицію проросійськи налаштованого духовенства: на його переконання, вона була сформульована так, що «ні в якому разі не можлива до прийняття», оскільки «є цілком неканонічною вимогою». Отже, це засвідчило, що частина православного духовенства Волині, зокрема чернецтво Почаївської лаври, приховуючи свою національну упередженість, протидіяло процесам українізації Церкви шляхом обґрунтування та обстоювання тези про захист її традиційного, «споконвічного» устрою [185].

Одним із яскравих виявів консолідації української православної громади, спрямованої проти проросійської діяльності місцевої церковної ієрархії, стала подія 10 вересня 1933 р., що відбулася саме в Почаївській лаврі. У день вшанування Іова Почаївського, а також святкового відзначання 20-літнього перебування архієпископа Діонісія (Валединського) на Волинській кафедрі в ній зібралися прочани, до яких організовано

долучилися прихильники українізації Православної Церкви. Останні прибули до лаври з наперед заготовленими плакати з вимогами українізації богослужінь, призначення українців на єпископські кафедри, припинення русифікації Церкви тощо. Наслідком цієї маніфестації стало динамізація впровадження української мови в богослужіння, ведення українською церковної документації, а також виголошення нею ж церковних проповідей. Щоправда, ці зміни майже не торкнулися Почаївської лаври. За спостереженням І. Власовського, її керівництво та чернецтво «залишалися і далі чорносотенним» [59, с. 95-96]. Саме тому вона опинилася поза ареною знакових подій тогочасного релігійно-церковного життя, хоча й продовжувала бути традиційним місцем проведення урочистих архієрейських богослужінь та здійснення найбільш масового паломництва [185].

Таким чином, за Другої Речі Посполитої (1918 – 1939 рр.) сутнісною рисою ідентифікації Почаївської лаври була її виразна проросійська позиція, що реалізувалася її керівництвом та насельниками в різних формах латентної конфронтації як з діючою польською владою, так і національно-церковним рухом, ініціатором розгортання якого була свідомо українська православна громадськість, а також частина кліру.

Станом на 1939 р., Волинська єпархія була складовою Польської Автокефальної Православної Церкви. На її території знаходилося 687 парафій, 5 чоловічих і 3 жіночих чернечих обителей, а також Почаївська лавра. В Кременці функціонувала Духовна семінарія й знаходилася резиденція керівника Волинської єпархії Олексія (Громадського). Підсумовуючи, зазначимо, що на цей час український національно-церковний рух на Волині досягнув значних успіхів, зокрема вдалося українізувати богослужіння в більшості місцевих храмів, а також започаткувати діяльність низки авторитетних церковно-громадських організацій [344, с. 116].

Однак із приєднанням західноукраїнських земель до складу СРСР, що відбулося восени 1939 р., і на яких однією з тенденцій релігійно-церковного життя була українізація православ'я, відбулося огульне втручання владних органів радянської системи у його перебіг [247, с. 47-51]. Оскільки в основу радянської моделі державно-церковних відносин була покладена політика тотального витіснення Церкви з усіх сфер суспільного життя, своєрідною квінтесенцією якої стала відома фраза К. Маркса «Релігія – опіум народу», саме тому радикальний підхід нової влади до релігійних інституцій Волині став прослідковуватися чи не відразу після приєднання теренів Західної України до СРСР. Необхідність асимілювати та політично нейтралізувати мільйони нових, в основному православних громадян, що постала перед радянською владою, зумовила поступове розгортання її представниками масштабної антицерковної кампанії, серед засобів якої, зокрема, були: позбавлення Церкви і духовенства матеріальних ресурсів, ліквідація її впливу у сфері освіти, пропаганда атеїзму та антирелігійна агітація, репресії щодо священнослужителів та ін. [344, с. 116-117].

Її реалізація на місцях розпочалася практично відразу, а саме восени 1939 р. Оскільки набула чинності низка владних розпоряджень щодо націоналізації церковної власності та припинення діяльності духовних навчальних закладів, із освітніх програм світських шкіл був усунутий Закон Божий, а духовенство, згідно відповідних урядових приписів, було обкладене високими податками. Водночас за рекордно короткий термін була створена розгалужена мережа закладів політосвіти (спеціальні гуртки, семінари, вечірні університети марксизму-ленінізму тощо), яка мала виразне агітаційно-пропагандистське змістовне наповнення. Цілеспрямований антицерковний владний пресинг призвів до того, що лише за 1940 р. кількість парафій Волинської єпархії скоротилася з 687 до 597, тобто на 90 [344, с. 117]. У цьому контексті аргументованою є теза І. Панчук про те, що після встановлення радянської влади у Волинському регіоні ставлення до релігії та її adeptів визначалося партійно-державною політикою, підпорядкованою

комуністичній ідеології і партійним програмам КПРС. Згідно них, релігія і Церква розглядалися як беззастережно шкідливий феномен, проти якого треба вести всеохоплюючу безкомпромісну боротьбу. Зрештою, саме цей підхід став базовою рисою радянської ідентичності [247, с. 41].

Значного тиску комуністичного режиму зазнала, зокрема, й Почаївська лавра, кількість насельників якої в цей час зменшилася з 300 до 80. Загроза над нею нависла й від намірів чинної влади висадити комплекс її споруд у повітря. Це було пов'язано з тим, що саме в ній органи держбезпеки вбачали головного організатора зв'язку між польською розвідкою й активом Польської Автокефальної Православної Церкви. Зрештою, як впливає з наукової студії І. Зуляка, ці підозри були абсолютно безпідставними [136, с. 336].

Потужним засобом денационалізації релігійно-церковного життя Волині, який вповні використала радянська влада, було підпорядкування її єпархії, як, зрештою, й інших, розташованих на приєднаних 1939 р. до СРСР землях, до Московського патріархату. Оскільки після приєднання вони втратили канонічний зв'язок зі своїм кіріархом Варшавським митрополитом Діонісієм (Валединським), то 1 листопада 1939 р. колишні єпископи Польської Автокефальної Православної Церкви утворили «Священний Синод св. Православної Церкви в кордонах Західної України і Західної Білорусії» з канонічним підпорядкуванням митрополиту Діонісію. Однак це не відповідало планам Кремля: нівелювання національних прикмет релігійного життя західноукраїнських земель та нищення будь-яких намірів українізації православ'я вбачалося його представниками у переході цих архієреїв до юрисдикції Російської Православної Церкви. Для цього була запропонована модель індивідуального їх прийняття «у лоно Матері-Церкви Російської» через покаяння, зречення польської автокефалії та підписання спеціальної декларації [344, с. 118].

З метою активізації процесу інкорпорації православної мережі західноукраїнських земель до складу Російської Православної Церкви, на

терени Волині для здійснення відповідної «роз'яснювальної роботи» був відряджений єпископ Сергій (Воскресенський), котрий виконував обов'язки керуючого справами Московської патріархії. Наскільки вона виявилася результативною, свідчить той факт, що вже впродовж червня – липня 1940 р. майже всі колишні єпископи Польської Автокефальної Православної Церкви офіційно підтвердили канонічний зв'язок із Московським патріархатом. Нині відомо, що лише архієпископ Поліський і Пінський Олександр (Іноземцев), а також єпископ Луцький Полікарп (Сікорський) жодних письмових декларацій про свій перехід у лоно Російської Православної Церкви не підписували, тобто вони уникли підпорядкування їй. Юрисдикційно Волинська єпархія увійшла до складу РПЦ. Її очільником став призначений за вказівки радянських органів держбезпеки архієпископ Волинський і Луцький Миколай (Ярушевич) [344, с. 118-119].

Таким чином, інкорпорація до складу СРСР західноукраїнських земель 1939 р. призвела до сутнісних змін їхнього релігійно-церковного життя. Зокрема, юрисдикційне підпорядкування колишніх ієрархів Польської Автокефальної Православної Церкви Російській Православній, здійснене за ініціативи та участі радянських органів влади, стало визначальним чинником згортання процесу українізації православ'я у Волинському регіоні. Воно супроводжувалося реалізацією радянським керівництвом низки адміністративно-командних акцій, а саме поступовим розгортанням масштабної ідеолого-пропагандистської роботи, що призвела до відчутного скорочення його парафіяльної мережі, нищенням системи підготовки церковних кадрів, репресіями проти білого і чорного духовенства, плеканням його лояльності та формуванням агентурної мережі в середовищі кліриків, а також запровадженням московських літургічних традицій.

Нові виклики як перед ідентичністю українського православ'я в цілому, так і Почаївської лаври зокрема, постали в умовах німецької окупації 1941-1944 рр. У цей період Волинський регіон було перетворено на столичну територію Рейсхкомісаріату «Україна», а його духовно-релігійне життя

підпало під виключний вплив нацистського ідеократичного тоталітарного режиму, представники якого, з огляду на низку чинників, дотримувалися далекоглядного й виваженого курсу щодо діяльності місцевих церковних інституцій. Його ґрунтовний аналіз дав підстави дослідникам К. Двірній і М. Дроботу умовно розділити релігійну політику німецької окупаційної влади на території України на три періоди. Так, перший із них охоплював 1941-1942 рр. й характеризувався відносною лібералізацією релігійного життя, а також позицією нейтралітету влади в міжцерковному протистоянні. Другий період припав на 1942-1943 рр. й був позначений провладним контролем релігійно-церковного життя, втручанням окупантів у міжцерковні суперечки, а також їхніми активними спробами залучення Церков до реалізації політичних завдань. Зрештою, у третій період, що окреслений вказаними науковцями 1943-1944 рр., відбувалося посилення тиску окупаційної влади на релігійні інституції з метою використання і експлуатації соціально-економічного потенціалу України [88, с. 20]. До цього додамо, що реалії німецької окупації лише посилили давній міжправославний конфлікт у Волинському регіоні, який був породжений цілим комплексом взаємопов'язаних причин: історичних, політичних, етнонаціональних, церковно-канонічних, а також проблемою лідерства та міжособистісних взаємин.

У новій ситуації, зумовленій німецькою окупацією, на території Волинського регіону оформилося два провідні православні центри – Луцьк як осередок Української Автокефальної Православної Церкви та Почаїв (Почаївська лавра) як духовне опертя Автономної Православної Церкви. Створення АПЦ відбулося у Почаївській лаврі 18 серпня 1941 р. на соборі єпископів на чолі з архієпископом Олексієм (Громадським). На ньому, зокрема, було проголошено, що новостворена Церква зберігає канонічну єдність з Московським Патріархатом. Відомо, що окупаційна влада визнала функціонування і УАПЦ, і АПЦ. Саме так, дотримуючись принципу «Розділяй і володарюй», реалізовувалася релігійна політика нацистського

тоталітарного режиму. Прикметно, що спочатку його очільники віддавали перевагу УАПЦ, тим самими підтримуючи антиросійські настрої в Україні. Однак згодом, коли автокефальний рух почав набирати сили й виходити з-під їхнього контролю, об'єктом провладної протекції стала АПЦ [30, с. 37]. Таким чином, у період німецької окупації Почаївська лавра була провідним центром Автономної Православної Церкви у Волинському регіоні. Етнічна ідентичність цієї чернечої обителі, що була ще в ХІХ ст. виплекана в душі російського одержавленого православ'я, в середині ХХ ст. продовжувала тяжіти до єдності з російським православ'ям, постулюючи думку в середовищі духовенства і вірян, що канонічність Українського православ'я може бути пов'язана лише з Московським патріархатом. На нашу думку, ще одним прикладом тогочасного проросійського ідентифікаційного вектору Почаївської лаври стало нездійснене в роки німецької окупації поєднання УАПЦ і АПЦ, яке наочно продемонструвало її роль вагомого чинника дезінтеграції і дестабілізації релігійно-церковного життя Волинського регіону.

Водночас у вказаний період, а саме під час Другої світової війни суттєвих коректив зазнали державно-церковні відносини, виплекані комуністичною атеїстичною ідеологією, що було зумовлено низкою чинників [17, с. 21-22]. Передусім це було пов'язано зі зміною підходів керівництва Комуністичної партії Радянського Союзу, зокрема, її очільника Йосифа Сталіна, до діяльності Церкви та її значення в житті тогочасного радянського суспільства. Оскільки поневіряння, біди та труднощі воєнного часу відчутно його деморалізували, то саме в Церкві вища партійна влада побачила дієвий засіб нівеляції цієї негативної тенденції. Відтак, із розрахунку, що духовно-релігійний чинник відіграє суттєву роль у зростанні національно-патріотичної самосвідомості народу, що, в свою чергу, сприятиме перемозі над фашизмом, й відбулася офіційна ситуативна легалізація інституту Церкви в державі [405, с. 223].

8 вересня 1943 р. у Москві відбувся Собор єпископів Російської Православної Церкви, в якому взяло участь 19 архієреїв. За оцінкою російських радянських аналітиків, його проведення ознаменувало завершення процесу післяреволюційної перебудови російського православ'я, яке в 20-ті рр. XIX ст. було ареною протиборства низки релігійних угруповань, а на початку 40-х рр. XX ст. знову ставало єдиною релігійною інституцією на чолі з Московським патріархом. А вже 31 січня 1945 р. на Помісному Соборі в Москві було ухвалене «Положення про управління російської православної церкви», яке стимулювало відновлення традиційних форм релігійно-церковного життя Московської патріархії [328, с. 650-651].

Як твердить вітчизняний дослідник П. Киричевський, легалізація інституту Церкви в СРСР була пов'язана не лише з необхідністю мобілізації народних мас, але й із потребою забезпечення розореної країни продуктами харчування, однак офіційно вона пояснювалася потребою унормування церковної діяльності. Одним із документів, що визначив нове ставлення радянської влади до Церкви та її інституцій, стала Постанова РНК СРСР № 2137-546с «Про питання щодо православної церкви і монастирів» від 22 серпня 1945 р. У ній, зокрема, йшлося про заборону місцевій владі перешкоджати діяльності чоловічих і жіночих монастирів. Більше того, цей документ закріплював за ними обмежене право юридичної особи [158, с. 103].

Водночас Постанова РНК СРСР № 2137-546с від 22 серпня 1945 р. вимагала від місцевих органів влади проведення в найкоротші терміни перевірки правового та господарського становища монастирів. Результати обстеження 75-ти православних чернечих осередків, що діяли в Радянському Союзі, стали основою для низки пропозицій його вищому керівництву: повернути обителям конфісковані землі, а безземельні – наділити ними; вивести з території монастирів державні установи та підприємства. Зрештою, всі вони були враховані під час ухвалення Постанови РНК СРСР № 130-463с «Про православні монастирі» від 29 травня 1946 р. В Україні це рішення

Москви було продубльоване Постановою Ради Міністрів УРСР № 1414-73 від 16 серпня 1946 р. Згідно неї, ченці православних монастирів отримали право обробляти земельні угіддя. Тоді ж була запроваджена норма: на кожного насельника виділялося 0,15 га вільних земель держфонду [158, с. 104].

Таким чином, низка владних розпоряджень динамізувала господарську діяльність православних монастирів, що й передбачалося, оскільки вони, за задумами партійного керівництва, мали взяти безпосередню участь у широкомасштабній програмі відновлення країни, зокрема забезпечення населення продуктами харчування. Так, відповідно до Постанови № 1130-463с від 29 травня 1946 р., перед православними монастирями стояло завдання щорічної здачі державі з кожного гектара ріллі 130 кг зерна і 535 кг картоплі. Крім того, господарства обителів залучалися й до здачі молока, а також м'яса. Але як показала практика, багато монастирів в Україні, не маючи змоги виконати ці норми, закупували продукцію на базарах [158, с. 104-105].

Одним із монастирських господарств, що витримало першу хвилю ліквідації й почало активно розвиватися, було господарство Почаївської лаври. Відомо, що до його складу в післявоєнний період входило більше 22 га орної землі, на якій сіяли пшеницю, жито, ячмінь, просо і овес. Крім того, як впливало з документів, станом на 1961 р. Почаївська лавра мала в своєму розпорядженні 9, 77 га фруктового саду, а також пасіку на 100 вуликів. У загальному це давало непогані прибутки. Так, 1950 р. її валовий прибуток від ведення сільського господарства склав 49 000 крб. Уже 1951 р. він збільшився майже вдвічі й склав 90 220 крб. Однак головну частину свого прибутку цей монастир отримував від проведення богослужінь: 1950 р. він становив 321 000 крб., а 1951 р. – 371 000 крб. Свідченням потужності тогочасного господарського комплексу Почаївської лаври було те, що в ньому працювало близько 250 найманих робітників, котрі забезпечувалися

дворазовим харчуванням та отримували щомісячну заробітну платню в розмірі 150 – 200 крб. у залежності від кваліфікації [158, с. 106].

Із приходом до влади нового лідера Комуністичної партії М. Хрущова царина державно-церковних стосунків на теренах як Радянського Союзу загалом, так і України зокрема, пережила два періоди: 1953 – 1957 рр., що характеризувалися лібералізацією релігійно-церковного життя, та 1958 – 1964 рр., на які припало розгортання форсованої антицерковної кампанії [219, с. 10]. Вказівка на сутнісний поворот у ставленні держави до Церкви містилася в доповіді, озвученій М. Хрущовим на XXII з'їзді КПРС (1961 р.): «Комуністичне виховання передбачає звільнення свідомості від релігійних забобонів і марновірства, котрі все ще заважають окремим радянським людям повністю проявити творчі сили» [405, с. 223]. Отже, вона стала початком утвердження нового етапу державної політики щодо релігії і Церкви в СРСР, результати якої згодом були охарактеризовані дослідниками як триумф комуністичної ідеології [419, с. 5]. Так, у ході ініційованої М. Хрущовим антирелігійної кампанії, він, бравуючи перед іноземними журналістами, обіцяв їм, що через 20 років покаже по телевізору «останнього радянського попа». Як твердить з цього приводу С. Плохій, «Важко сказати, чого було більше у цій заяві – віри у те, що релігія як така приречена на вимирання, чи фанатичної віри у комунізм, який прийде...». Позаяк дослідник висновує, що висловлена М. Хрущовим обіцянка вказувала на глибоке переконання радянського керівника, що «Науковий поступ, політ у космос і поширення телебачення мали остаточно розсіяти темряву релігійних забобонів і визволити з пут релігії молоде покоління радянських людей» [419, с. 13].

У науковій літературі 1958 – 1964 рр. дослідниками характеризуються як період «хрущовських гонінь», початок яким було покладено таємним рішенням ЦК КПРС від 4 жовтня 1958 р., викладеним у записці відділу пропаганди і агітації ЦК по союзних республіках «Про недоліки науково-атеїстичної пропаганди». Згідно неї, місцеві партійні органи мали

«розгорнути наступ на релігійні пережитки» в сфері ідеології [405, с. 223]. Однак витoki політики конфронтації у державно-церковних стосунках періоду правління М. Хрущова фахівці вбачають у передовій статті газети «Правда» від 24 липня 1954 р. під назвою «Ширше розгорнути науково-атеїстичну пропаганду», де йшлося, що «... деякі партійні, профспілкові, комсомольські та інші організації, покликані вести виховну роботу в масах, під свободою совісті чомусь розуміють тільки свободу поширення релігійних поглядів. У багатьох випадках ця пропаганда не має войовничого, наступального характеру, відірвана від життя» [210, с. 70]. Так було започатковано розгортання широкомасштабної форсованої антицерковної державної кампанії, спрямованої на усунення й нівелювання впливу Церкви та духовенства на суспільну свідомість.

Одним зі спонукальних чинників зміни курсу державної політики СРСР щодо Церкви та її інституцій став ледь помітний суспільний релігійний ренесанс, що активізувався в середині 50-х рр. ХХ ст. й був пов'язаний, зокрема, з розвінчанням культури Й. Сталіна. Критика сталінізму й втрата колишніх ідеалів викликали у частини населення бажання віднайти, а вірніше, повернутися до своїх національно-релігійних витоків. «Коли мислячі люди в СРСР намагалися знову набути й відновити культуру минулого в її чистій, протилежній ідеологічним спотворенням формі, вони зустрічалися з православ'ям у будь-якій царині – в мистецтві, архітектурі, музиці, літературі, поезії» [157, с. 233]. З метою гальмування цього процесу й відбулося розгортання політики войовничого атеїзму, що відкидав існування альтернативного йому світогляду. Саме він оголошувався державною ідеологією. Відтак, Церква опинилася у фокусі особливої уваги радянського керівництва.

Один із перших болісних ударів, який Російській Православній Церкві було завдано адміністративно-командними методами, припав на її матеріальне забезпечення. Так, 16 жовтня 1958 р. була ухвалена низка урядових розпоряджень, що суттєво дестабілізували господарську діяльність

православних монастирів. Так, Постанова Ради Міністрів СРСР № 1159 «Про монастирі в СРСР» зобов'язала вище керівництво союзних республік вивчити питання скорочення чисельності монастирів. Водночас монастирям заборонялося використовувати найману працю та передбачалося зменшення земельних наділів [114, с. 36]. Постанова Ради Міністрів СРСР № 1160 «Про оподаткування прибутків підприємств єпархіальних управлінь, а також доходів монастирів» запроваджувала «підвищені ставки податку з земельних ділянок, що знаходяться в користуванні монастирів», тобто знову вводила в дію скасовані 1945 р. податок із будівель та земельну ренту [114, с. 35]. А Постанова Ради Міністрів СРСР «Про свічковий податок» завдала нищівного удару по одному з основних церковних прибутків – виробництву та продажу свічок. Збільшилися також розміри оподаткування духовенства: 1959 р. – вдвічі, 1960 р. – втричі, 1961 р. – у чотири рази [17, с. 53]. Водночас значно звужували сферу діяльності Церкви та духовенства постанови ЦК КПРС, ухвалені впродовж 1959 – 1960 рр. [111, с. 53-54].

Жорстка антицерковна політика уряду М. Хрущова виразно прослідковувалася на прикладі скорочення обсягів господарювання Почаївської лаври. Так, з її користування було вилучено землю і сади, теплицю і насіння, пасіку, водокачку, склад, легкову та вантажну автомашину. Крім того, спеціальним приписом була ліквідована майстерня з виготовлення свічок, а її матеріали, а саме 8 т парафіну та 2,5 т воску було передано місцевому аптекоуправлінню. Тоді ж у цієї чернечої обителі було конфісковано Архієрейський дім та Святі ворота з прилягаючими до них приміщеннями. В одному з них було облаштовано музей атеїзму таким чином, що жоден прочанин не міг пройти повз нього. Монастирський готель для паломників було переобладнано під психіатричну лікарню. Водночас керівництву Почаївської лаври було заборонено винаймати робітників для монастирських майстерень та сільськогосподарських робіт, а також здійснювати будь-які ремонтні або ж реставраційні роботи. Існувала й заборона на прийом до лаври молодих ченців [405, с. 224]. Відтак, низка

урядових ухвал, спрямованих на підриив фінансової бази Православної Церкви, практично досягла своєї мети: літні насельники Почаївської лаври справитися з роботою не могли, як і сплачувати додаткові податки. Останні, згідно урядових приписів, для Почаївської лаври за 1959-1960 рр. склали суму в розмірі 118 627 крб., а аванс за 1961 р. – 84 420 крб. Як твердить П. Киричевський, Почаївську лавру від банкрутства тоді врятувала дотація Московської патріархії в розмірі 170 000 крб. [158, с. 107].

На нашу думку, радянський антицерковний пресинг, націлений зокрема на ліквідацію православних монастирів, був не випадковим. Упродовж віків одна з провідних функцій їхньої діяльності полягала у формуванні суспільних ідеалів в душі християнської етики, саме через них перманентно підтримувався зв'язок між Церквою і суспільством. На їхній території знаходилися святі джерела, чудотворні ікони, інші сакральні об'єкти, що були не лише елементами плекання народної релігійності, але й в умовах СРСР – маркерами географії поширення релігії на його теренах. Водночас ставлення соціуму до чернецтва як носія моральних ідеалів християнства, а також до монастирів як осередків духовності в гріховному світі перетворювали їх в опертя віри в умовах, коли відкрите сповідання християнства було, по суті, неможливим.

Саме тому, оскільки радянській владі не вдалося економічними санкціями остаточно зруйнувати Православну Церкву та її інституції, нею були використані методи безпосереднього тиску на насельників православних монастирів: залякування, допити, забирання паспортів, насильницьке виселення, примусове лікування в психлікарнях, арешти, ув'язнення, і навіть вбивства [405, с. 225].

Зокрема, «полігоном», на якому радянська система відпрацьовувала методи боротьби з православним чернецтвом, стала Почаївська лавра. Передусім до її насельників було застосоване примусове виселення з обителі. Технологія була наступною. Під виглядом перевірки документів у них силоміць відбиралися паспорти, де ставилися штампи про виписку. Відтак,

залишаючись проживати в лаврі, її ченці ставали грубими порушниками паспортного режиму, до них застосовувалися кримінальні впровадження, що, зрештою, зазвичай завершувалися тюремним ув'язненням [405, с. 225-226]. Ці силові методи призвели до того, що станом на 1 січня 1963 р. кількість ченців Почаївської лаври скоротилася зі 130 до 27 осіб [17, с. 62]. Крім того, радянським режимом використовувався й метод примусового лікування почаївських насельників у психлікарнях. Так, перед медкомісією, яка діяла при Почаївському військкоматі, стояло чітке завдання «знаходити» хворобу у місцевих ченців й відправляти їх на лікування. Така доля спіткала зокрема ігумена Почаївської лаври Йосифа (Головатюка), якого було визнано психічно хворим [157, с. 235]. Водночас до арсеналу засобів і методів антицерковної пропаганди, а також дискредитації Церкви та її духовенства була включена періодична преса, що на той час була помітно перенасичена публікаціями відповідного змісту [107, с. 277]. Зокрема, в почаївській районній газеті «До нових перемог» була опублікована серія статей, що мали виразну антиклерикальну спрямованість: «Молитва і життя», «Міф про «чудеса» лаври розвінчується», «Руками трудовими, а не милістю бога», «Геть пройдисвітів з Почаєва» та ін. [157, с. 236]. Крім того, мали місце факти й фізичної розправи представниками органів міліції над насельниками та прочанами Почаївської лаври [157, с. 238].

Реалізація радянським режимом адміністративно-силових методів мала, за задумом його керівників, призвести до остаточної деморалізації насельників Почаївської лаври, а також до повної дискредитації цієї обителі в очах суспільства. Однак вона призвела до протилежних наслідків, оскільки як ченці, так і миряни латентно протестували проти її закриття. Одним із виявів народного захисту святині від зазіхань радянської влади стало збільшення кількості паломників до неї. Так, відомо, що 1961 р. на свято Іова Почаївського лавру відвідало 2 000 осіб, а вже 1962 р. кількість прочан у цей день сягнула 5 000 осіб [17, с. 62]. Зрештою, не знайшовши підтримки своїм проблемам у вищих інстанціях країни, вони звернулися за допомогою до

світової громадськості. Зокрема, ними була написана низка скарг до Всесвітньої Ради Церков, а також Організації Об'єднаних Націй, де містилися численні факти переслідувань цієї обителі з боку державних органів влади. Справа захисту Почаївської лаври набула міжнародного розголосу й значення. З огляду на це, тодішній голова Ради в справах РПЦ при Раді Міністрів СРСР В. А. Куроедов під час перебування 1964 р. у Тернопільській області, в бесіді з працівниками Кременецького парткому КПУ висловився за необхідність пом'якшення дій проти неї [157, с. 239].

Таким чином, українській православній спільноті вдалося захистити й зрештою вберегти Почаївську лавру від намірів радянської влади ліквідувати її. Безперечно, що світська її частина опосередковано відіграла одну з провідних ролей в активізації протестних дій. Оскільки Церква й, зокрема, Почаївська лавра для місцевого населення була не лише осередком духовності, але й вагомим центром, що консолідував, а також плекав його етноконфесійні прикмети, саме тому захист цієї церковної інституції став, по суті, його боротьбою за національну ідентичність.

У другій половині 1960-х – 1980-х рр. відбулося послаблення втручання держави в суто релігійні справи, а антицерковні тенденції набули більш м'яких форм [16, с. 294]. Це прослідковувалося й на прикладі діяльності Почаївської лаври: переслідування й утиски представників радянської влади щодо неї дещо ослабли. Однак суворий нагляд і контроль за її діяльністю з боку відповідних державних органів продовжився, зокрема, нею перманентно «опікувався» уповноважений у справах релігії по Тернопільській області. Саме він ініціював пропозицію, щоб грошові пожертвування від мирян обкладалися податками. Крім того, за його безпосередньої участі в лаврі проходили постійні перевірки та ревізії її господарської частини з метою виявлення недоліків або ж махінацій. Доволі складною залишалася й справа прописки молодих ченців: у ній, як і раніше, їм зазвичай відмовляли [340].

Неефективність силових адміністративних методів радянської системи, використаних її керівниками під час «хрущовських гонінь» на Церкву, спонукала до відпрацювання засобів психологічного тиску на чернецтво Почаївської лаври. Так, за вказівкою місцевого керівництва, на її території, у відібраних у неї монастирських будівлях було розміщено різні державні організації та установи, присутність яких позбавляла насельників можливості вести повноцінне чернече життя: по території обителі постійно рухалися автомобілі держустанов, пересувалися їхні працівники та відвідувачі. Не проходили повз лаври й організовані владою паради й мітинги з нагоди того чи іншого радянського свята. Позаяк ченці Почаївської лаври, не зважаючи на ці труднощі, поступово відновили ритм її внутрішнього життя. Хоча це було заборонено, вони використовували будь-яку можливість для проведення внутрішніх ремонтних робіт монастирських споруд, оскільки для влади їхній незадовільний стан міг стати офіційною підставою для закриття чернечої обителі [340].

Упродовж 70-х рр. ХХ ст. Почаївський монастир став місцем візитів низки високопоставлених керівників багатьох Православних Церков світу. Так, 1974 р. гостем Почаївської лаври став архієпископ Феодосій – очільник Японської Автономної Православної Церкви. Цього ж року її відвідали представники Національної Ради Церков Христа в США. 1975 р. до обителі завітали патріарх Румунський Юстиніан, митрополит Тріполійський Ілля (Курбан) (Ліван), а також архімандрит Миколай (Бадаці) (Бейрут). У травні 1978 р. Почаївську лавру відвідав архієпископ Нової Юстиніани та всього Кіпру Хризостом.

З огляду на статус гостей Почаївської обителі, а також підвищену увагу до неї міжнародних організацій, контроль за нею з боку органів радянської влади відчутно ослаб. Свідченням цього стало те, що 1975 р. керівництву Почаївської лаври було дозволено провести зовнішню реставрацію її сакральних споруд, а також братського корпусу. Впродовж 1970-х – 1980-х рр. було приведено в належний вигляд Успенський собор, Печерну церкву на

честь Преподобного Іова Почаївського, Троїцький собор та ін. Водночас у цей період поживалося культово-обрядове життя лаври. Однією з його виразних тенденцій стала участь архієреїв, зокрема митрополита Філарета (Денисенка), у її святкових богослужіннях [340].

1985 р., із обранням на пост Генерального секретаря ЦК КПРС М. Горбачова та розгортанням ініційованого ним курсу перебудови, гласності та демократизації суспільства, складовою якої було визнання значущості загальнолюдських цінностей [346, с. 8], Почаївська лавра зрештою зайняла належне їй місце в українському соціумі. Їй поступово повернули всі відібрані за радянських часів монастирські споруди. Після тривалого періоду переслідувань та утисків Почаївська лавра стала на шлях відродження.

Таким чином, дослідивши вияви ідентифікації Почаївської лаври в умовах релігійно-церковної політики Другої Речі Посполитої (1919 – 1939 рр.) і тоталітарних режимів (1939 – 1990 рр.), приходимо до наступних висновків.

По-перше, за Другої Речі Посполитої (1918 – 1939 рр.) етноконфесійна ідентифікація Почаївської лаври продовжувала залишатися на позиціях російського шовіністичного монархізму. Одним зі свідчень цього стала латентна протидія керівництва і насельників обителі процесам українізації Церкви шляхом обґрунтування та обстоювання тези про захист її традиційного, «споконвічного» устрою. Почаївська лавра в означений час була одним із найбільш потужних проросійських релігійних осередків у краї.

По-друге, із приєднанням західноукраїнських земель до складу СРСР 1939 р., релігійно-церковні інституції Волинського регіону, зокрема й Почаївська лавра, опинилися в умовах державної політики тотального витіснення Церкви та релігійних інституцій з усіх сфер суспільного буття, а також утвердження провідних маркерів радянської ідентичності. Наслідком їх реалізації стало позбавлення Церкви матеріальних ресурсів, ліквідація її впливу в сфері освіти, антицерковна пропаганда і агітація, а також репресії проти священнослужителів. У цей час значного тиску комуністичного

режиму зазнала й Почаївська лавра, в результаті чого різко зменшилася кількість її насельників.

По-третє, період офіційної легалізації інституту Церкви в радянській державі та пов'язаної з нею відносної лібералізації державно-церковних відносин 1943 – 1957 рр. змінився фазою їхньої гострої конфронтації 1958 – 1964 рр. Жорсткий владний антирелігійний пресинг безпосередньо відбився й на діяльності Почаївської лаври. В цей час було не лише реалізовано низку економічних санкцій, зокрема суттєво скорочено обсяги її господарювання, конфісковано майно та більшість монастирських споруд, обкладено обитель додатковими податками, але й використано командно-силові методи тиску на її насельників, що мали, за задумом радянського режиму, призвести до їхньої деморалізації, а також дискредитації в очах суспільства.

По-четверте, протистояння радянської та релігійної ідентичностей зрештою завершилося пом'якшенням дій органів державної влади щодо Почаївської лаври. Цьому сприяло звернення ченців Почаївської лаври, а також мирян до світової громадськості, зокрема Всесвітньої Ради Церков та ООН, що набуло міжнародного розголосу. Українській православній громадськості вдалося захистити й вберегти обитель від намірів радянської влади ліквідувати її. Оскільки Почаївська лавра для місцевого населення була не лише осередком духовності, але й вагомим центром, що консолідував, а також плекав його етноконфесійні риси, саме тому захист ним цієї церковної інституції став, по суті, його боротьбою за національну ідентичність.

Висновки до Розділу II

Заснування Почаївського монастиря 1597 р. у контексті тогочасних суспільно-релігійних реалій, зокрема конфесіалізації та пов'язаної з нею релігійної конверсії, означало створення потужного православного релігійного осередку, місія якого полягала в утвердженні позицій Православної Церкви. Його функціонування стало, з одного боку, одним із інструментів запобігання інституалізаційної дезінтеграції і духовної дезорієнтації автохтонного населення Волині, а з іншого – дієвим засобом збереження його православної релігійної ідентичності.

Поява Почаївського монастиря засвідчила духовну єдність релігійно активної православної спільноти Волині, її консолідацію, готовність захищати інтереси своєї Церкви. Саме тому заснування Почаївського монастиря стало одним із виявів процесу усвідомлення українською спільнотою своєї окремішності, що ґрунтувалася на генетичній спадкоємності (волинському походженні) та релігійній приналежності (православ'ї). Їхня синергія зумовила формування ранньомодерної етнорелігійної ідентичності православної шляхти Волині кінця XVI – початку XVII ст.

На процеси кристалізації та плекання етноконфесійної ідентичності Почаївського монастиря вагомий вплив справила діяльність ігумена Іова Желіза. За його безпосередньої участі було не лише впорядковано внутрішній устрій цього чернечого осередку, налагоджена економічна діяльність, але й відчутно зріс його моральний авторитет. Саме в цей час започатковується роль Почаївського монастиря як духовної твердині православної Волині. Наслідком цього стало зміцнення її духовно-релігійного клімату та поглиблення процесів православної етнорелігійної ідентифікації місцевого населення.

Особисте сприяння Київського митрополита Діонісія Балабана у справі віднайдення та прославлення мощей святого Іова Желіза переконливо свідчить про те, що вплив Почаївського монастиря як вагомого

православного духовно-релігійного осередку вийшов далеко за межі волинського регіону, він набув загальноукраїнського значення. Так було започатковано роль Почаївського монастиря як одного з центрів формування української православної ідентичності.

Перебування Почаївського монастиря в юрисдикційному підпорядкуванні Уніатської Церкви (1720 – 1831 рр.) зумовило трансформацію його самоідентифікації, зокрема біполяризацію провідних рис, а саме збереження та неухильне дотримання базових засад східного обряду і поступове вкорінення окцидентальних (прозахідних) елементів, запозичених із культово-обрядової практики Римо-Католицької Церкви, що лягли в основу його уніатського інваріанту релігійної ідентичності.

Не зважаючи на численні вияви процесу латинізації внутрішнього ладу Почаївського монастиря, зокрема низку нововведень у богослужбову практику, перебудову інтер'єрів храмів, а також зміну зовнішнього вигляду насельників, він зберіг ознаки української етнічної самоідентифікації. Провідними засобами діяльності почаївських василіан у справі захисту автохтонного українського населення від денаціоналізації, запобігання його етнічній і духовній асиміляції стали: розбудова чернечого архітектурного комплексу, традиційне вшанування давніх православних святинь обителі, що були важливою ланкою історичної пам'яті, факторами становлення національної самосвідомості, а також видавнича діяльність друкарні, вагома частина продукції якої була видана «руською» мовою та зорієнтована на його найширші верстви. Хоча у цей період функціонування у конфесійній площині Почаївський монастир репрезентував уніатську релігійну ідентичність, однак у вимірі етнічної зорієнтованості діяльності виразно демонстрував пріоритет українського чинника. У загальноукраїнському контексті це було виявом процесів формування пізньомодерної національної ідентичності, в якій на перший план поступово виходив саме етнічний аспект.

Визначальним чинником кардинальної трансформації ідентифікації Почаївського монастиря в першій третині XIX – на початку XX ст. стала консервативна внутрішня політика Російської імперії, фундаментом якої була ідеологічна концепція, розроблена керівником Міністерства народної освіти С. С. Уваровим й втілена у формулі «Православ'я, Самодержавство, Народність». Набуття Почаївським монастирем статусу лаври 1833 р. засвідчило реалізацію провідних засад культурно-цивілізаційної парадигми Російської імперії, спрямованих, зокрема, на утвердження позицій російського православ'я у Волинському регіоні.

Провідною тенденцією процесу трансформації етнічної та конфесійної ідентифікації Почаївської лаври впродовж першої третини XIX – початку XX ст. була переорієнтація основних векторів її функціонування з україноцентричних світоглядних позицій до генерування й утвердження ключових принципів російської православної ідентичності. Значимими ланками процесу трансформації етнічної та конфесійної ідентифікації Почаївської лаври впродовж першої третини XIX – початку XX ст. стали: нівелювання регіональних етнокультурних, зокрема барокових, рис чернечого архітектурного комплексу та уніфікація зовнішнього вигляду його культових споруд відповідно до стилістики візантійського зодчества; використання освітнього середовища низки лаврських шкіл з метою створення сприятливих умов для вкорінення «загальноруської» національної ідеї; порушення тяглості традицій меценатства і занепад філантропічної праці монастиря, в чому вбачається конфлікт його давньої уніатської ідентичності з новонабутими ознаками російської православної ідентичності; виразний політичний підтекст започаткованої керівництвом Почаївської лаври справи збереження пам'яток церковної старовини та створення церковних давньосховищ; ідеологічна спрямованість продукції почаївської друкарні, а також урочистих святкувань релігійно-церковних подій за участі представників Почаївської лаври, лейтмотивом яких було пропагування тез про одвічну приналежність Волині до Російської імперії та «російське

коріння» її мешканців. Масштаби ідеолого-просвітницької пропаганди ключових гасел «Союзу русского народа» дають підстави для твердження, що Почаївська лавра перетворилася на потужний центр російського войовничого одержавленого православ'я. Перманентна настійлива політика російського царату, спрямована на нівеляцію та русифікацію українського народу, значно підірвала українську етнонаціональну та конфесійну ідентичність Почаївської лаври.

За Другої Речі Посполитої (1918 – 1939 рр.) етноконфесійна ідентифікація Почаївської лаври продовжувала залишатися на позиціях російського шовіністичного монархізму. Одним зі свідчень цього стала латентна протидія керівництва і насельників обителі процесам українізації Церкви шляхом обґрунтування та обстоювання тези про захист її традиційного, «споконвічного» устрою. Почаївська лавра в означений час була одним із найбільш потужних проросійських релігійних осередків у краї.

Із приєднанням західноукраїнських земель до складу СРСР 1939 р., релігійно-церковні інституції Волинського регіону, зокрема й Почаївська лавра, опинилися в умовах державної політики тотального витіснення Церкви та релігійних інституцій з усіх сфер суспільного буття, а також утвердження провідних маркерів радянської ідентичності. У цей час значного тиску комуністичного режиму зазнала й Почаївська лавра, в результаті чого різко зменшилася кількість її насельників.

Період офіційної легалізації інституту Церкви в радянській державі та пов'язаної з нею відносної лібералізації державно-церковних відносин 1943 – 1957 рр. змінився фазою їхньої гострої конфронтації 1958 – 1964 рр. Жорсткий владний антирелігійний пресинг безпосередньо відбився й на діяльності Почаївської лаври. В цей час було не лише реалізовано низку економічних санкцій, зокрема суттєво скорочено обсяги її господарювання, конфісковано майно та більшість монастирських споруд, обкладено обитель додатковими податками, але й використано командно-силові методи тиску на

її насельників, що мали, за задумом радянського режиму, призвести до їхньої деморалізації, а також дискредитації в очах суспільства.

Протистояння радянської та релігійної ідентичностей зрештою завершилося пом'якшенням дій органів державної влади щодо Почаївської лаври. Цьому сприяло звернення ченців Почаївської лаври, а також мирян до світової громадськості, зокрема Всесвітньої Ради Церков та ООН, що набуло міжнародного розголосу. Українській православній громадськості вдалося захистити й вберегти обитель від намірів радянської влади ліквідувати її. Оскільки Почаївська лавра для місцевого населення була не лише осередком духовності, але й вагомим центром, що консолідував, а також плекав його етноконфесійні риси, саме тому захист ним цієї церковної інституції став, по суті, його боротьбою за національну ідентичність.

РОЗДІЛ III

Детермінанти сучасної етнічної ідентифікації Почаївської лаври

3.1 Почаївська лавра в контексті конфлікту ідентичностей у сучасному православ'ї в Україні

Масштабні соціокультурні трансформації, викликані розпадом Радянського Союзу, особливо гостро торкнулися сфери етноконфесійної ідентичності його населення. На теренах України одним із виявів духовно-релігійної роз'єднаності соціуму та наявності в його середовищі конфлікту ідентичностей, що нині розцінюється дослідниками саме як один із гуманітарних наслідків руйнації СРСР, став так званий «міжправославний вузол». Так вітчизняні фахівці називають непереборні протиріччя, започатковані 1989 р. між трьома провідними конфесіями в українському православ'ї, а саме Українською Автокефальною Православною Церквою, Українською Православною Церквою (Московський патріархат) і Українською Православною Церквою Київського патріархату, що тривають нині й, на думку одного з експертів цього питання Є. Заремби, далекі від вичерпання свого потенціалу в майбутньому [119, с. 29-30]. Інспірований низкою чинників як об'єктивного, так і суб'єктивного характеру, а також фактором зовнішнього втручання, міжправославний конфлікт в Україні набув не лише неоднозначного богословсько-ідеологічного забарвлення, але й став невід'ємною складовою вітчизняного суспільно-політичного дискурсу [42, с. 69].

На нашу думку, однією з причин кризового стану сучасного православ'я в Україні є внутрішня деконсолідованість вітчизняного соціуму, що напряду пов'язана з переструктуризацією його етнорелігійної ідентичності. З огляду на це, виправдано більш докладно розглянути цей концепт.

Наукове обґрунтування природи і сутності концепту «ідентичність», здійснене такими видатними зарубіжними аналітиками, як Е. Еріксон,

П. Рікер, Л. Шнейдер, уможливило висновок про те, що це – двоякий феномен, який, з одного боку, є похідним від психолого-екзистенційних факторів буття індивіда, а з іншого – від соціокультурних, політичних або економічних чинників. З огляду на це цей термін нині набув низки значень: «самобутність», «самовизначення», «безперервність досвіду», «тотожність», «соціокультурна відповідність», «цілісність», «самість», модель розрізнення «Я» від «не-Я», «Ми» від «Вони» тощо.

Вагомим для розуміння поставлених у дослідженні завдань є аналіз сутності національної ідентичності. Так, із погляду державотворення, це поняття вбирає такі риси, як територія, міфи про походження та історична пам'ять, спільна масова культура, права і обов'язки членів спільноти, а також спільність господарювання. З позиції культури, національна ідентичність формується в далекому минулому як відчуття і усвідомлення членами спільноти культурної інакшості у порівнянні з іншими спільнотами. Водночас під національною ідентичністю дослідники розглядають переконання, почуття і емоції, що сформувалися у свідомості членів тієї чи іншої національної спільноти [439, с. 114-135]. Це поняття подібним чином інтерпретував визначний американський політолог С. Хантінгтон, для якого «національна ідентичність є результатом довготривалого процесу історичної еволюції і виражається у спільних концепціях, набутому досвіді, спільному етнічному походженні, мові, культурі і зазвичай спільній релігії» [449, с. 5].

На думку англійського дослідника Е. Сміта, з-посеред різновидів соціальної ідентичності, а саме родової, статевої (гендерної), просторової, соціально-класової та етнічної саме релігійна (конфесійна) ідентичність є найбільш стійкою. Це пов'язано з тим, що вона ґрунтується на власних категоріях і критеріях, цілком відмінних від критеріїв соціального класу й спирається на об'єднання культури та її елементів, вартості, міфів, традиції, які часто кодифіковані в обрядах і ритуалах. Саме тому сутність релігійної ідентичності полягає в спеціалізованій організації «усіх тих, хто визнає

символічний код, певну систему вартостей і традицій, віри й ритуалу, сукупно з посиланням на позаемпіричну реальність» [249, с. 23].

У вітчизняному релігієзнавстві концепт релігійної ідентичності отримав усебічний і ґрунтовний аналіз у працях таких знаних науковців цієї проблематики, як В. Бодак, В. Єленський, А. Колодний, Л. Филипович, І. Папаяні, П. Яроцький та ін. Так, за Л. Филипович, етнорелігійна (або етноконфесійна) ідентичність – це певний якісний стан, у якому людина чи спільнота відчують й усвідомлюють свою приналежність до окремішнього етнорелігійного організму, а також своє представництво як носіїв певної етнорелігійності [384, с. 53].

У науці має місце й розгляд феномену релігійної ідентичності з позицій соціально-феноменологічного конструктивізму. Його провідною концептуальною засадою є твердження про те, що «вся реальність, в тому числі й релігійна, постає як результат конструктивної діяльності особи та її творчої інтерпретації навколишнього середовища» [249, с. 25]. За ним, релігійна ідентичність – це соціально-психологічний конструкт, що окреслює єдність релігійної групи, яка досягається інтерсуб'єктивною орієнтацією членів групи на загальний ідеалізований набір символів. Саме вони актуалізують сутність онтологічних, аксіологічних та етичних регуляторів релігійної віри та відтворюються завдяки загальним священним практикам [249, с. 26].

Підсумовуючи теоретичний розгляд феномену релігійної ідентичності в контексті розмаїття ідентичностей, зауважимо, що реалії України вносять свої корективи у дедуктивне обґрунтування його предмету. Так, аналітик проблеми релігійної ідентичності в Україні Н. Мадей констатує, що характерною рисою сучасного релігійного життя населення пострадянського простору є трансформація механізму формування ідентичності. Однією з причин цього є те, що за радянських часів були втрачені інститути, які забезпечували традиційне виробництво доктринальної релігійності з дитячих років, на ранніх стадіях соціалізації, зокрема таких, як релігійна сім'я,

система релігійних навчальних закладів: недільні школи, курси катехізису, реальне парафіяльне життя тощо. Саме тому в людей, котрі проминули традиційний спосіб відтворення релігійності, відсутнє цілісне уявлення про парадигму, в межах якої вони планують існувати, вони не освоїли міфологічне і символічне сприйняття світу й міжособистісних стосунків відповідно до конкретного релігійного вчення [200, с. 220]. Таким чином, чинниками національної та релігійної дезорієнтації сучасних українців стали уніфікація та десакралізація традиційної української культури в радянську добу. У цей період, можна сказати, було вбито душу народу, відбулися деструктивні зміни в його реальній ідентичності, а українець втратив особистісно-екзистенційне сприйняття світу, яке було йому притаманне впродовж століть [337, с. 258].

Крім того, причиною конфесійної розмитості та невизначеності українських громадян є сучасний перехідний стан суспільства. За оцінкою Н. Мадей, у його умовах цілком закономірною є наявність у широких верств населення «подвоєної» або «багатошарової» ідентифікації. Її виявами є суттєві коливання суспільного настрою, іноді навіть контраверсійні за своєю сутністю. Це може бути як громадський запит на прогресивні перетворення, так і масова ностальгія за минулим. Відтак, накладання декількох ідентичностей є найбільш прийнятним поясненням парадоксу конфесійної ідентичності в Україні [200, с. 220].

Таким чином, криза традиційного механізму відтворення релігійної ідентичності, руйнування стереотипних ціннісних орієнтирів, наявність плюралізму суспільних моделей існування зумовили поліваріантність самоідентифікацій сучасного вітчизняного соціуму. Водночас у кризовому становищі знаходиться й українське православ'я, яке складно проходить процес самоідентифікації, зокрема кристалізації його ціннісних орієнтацій. Це пов'язано, на думку С. Хантингтона, з тим, що Україна – це розколота країна, розділена «лінією розлому», в якій мешкають великі групи населення, котрі ідентифікують себе з різними культурними цивілізаціями [25, с. 303].

Це підтверджується наявністю у сучасній Україні двох полюсів культури, двох різних цивілізаційних орбіт – «західної» і «східної». Розташована переважно на Правобережжі, західноукраїнська соціокультурна спільнота склалася унаслідок тривалих взаємовпливів з низкою європейських культур, зокрема польською, литовською, австрійською. Саме тому цей регіон характеризується сталою ціннісною орієнтацією на Захід, передусім Європу. Східноукраїнська соціокультурна спільнота була сформована на Лівобережжі завдяки інспіраціям російської культури, відтак, вона тяжіє у своїх ціннісних установках до Сходу, насамперед Росії. Як впливає із доповіді митрополита Володимира (Сабодана) на Архієрейському соборі РПЦ, що відбувся у Москві в червні 2008 р., ці дві українські соціокультурні спільноти – «західна» і «східна», хоча й мають суттєві ментальні відмінності, однак за своєю природою є нероздільними, і саме православ'я покликане подолати їхній антагонізм [380].

Показовою у контексті наявності в сучасному українському православ'ї конфлікту ідентичностей, що розглядається з точки зору різновекторності ціннісних установок його суб'єктів, є історія Почаївської лаври періоду незалежності України.

Перша спроба повернення цього чернечого осередку до українських витоків збіглася у часі із набуттям Україною незалежності й припала на період, коли його намісником був єпископ Яків (Панчук). Відомо, що цей архієрей був прихильником автокефалізаційних процесів та одним із небагатьох, хто виступив за створення помісної Церкви та не побоявся діяти всупереч офіційним вказівкам Москви [247, с. 234]. З огляду на непересічність, а також вагомий внесок у процес кристалізації національної ідентифікації сучасного вітчизняного православ'я, зупинимося на його постаті докладніше.

Іван Панчук народився 5 жовтня 1931 р. у багатодітній сім'ї в с. Лосятин поблизу Кременця (нині – Тернопільська область). 1957 р. він вступив до Ленінградської духовної семінарії, а вже 1958 р. був пострижений у ченці з

ім'ям Яків. Після закінчення навчання в семінарії вступив до Ленінградської духовної академії. 1966 р. здобув науковий ступінь кандидата богослов'я. 1974 р. його призначено намісником Свято-Успенської Почаївської лаври зі зведенням у сан архімандрита. 14 грудня 1990 р. Яків (Панчук) був рукопокладений у сан єпископа Почаївського [167].

Отже, це був клірик, компетенції і досвід якого сформувалися в умовах радянської дійсності. Відомо, що в 80-х рр. ХХ ст. Почаївська лавра потрапила під удар останньої хвилі репресій радянської тоталітарної системи проти РПЦ, що в літературі отримала назву «андропівської». Зрозуміло, що на настоятелеві Якові (Панчуку) тоді лежав найбільший тягар випробування. На нашу думку, одним із наслідків набутого єпископом Яковом (Панчуком) досвіду виживання в лещатах радянського антирелігійного пресингу стала кардинальна переорієнтація його ціннісних установок у пострадянську добу, зокрема їхня національна зорієнтованість.

Думаємо, що каталізатором його світоглядних трансформацій стала низка тісно пов'язаних між собою наступних подій. 30-31 січня 1990 р. відбувся Архієрейський собор РПЦ. На ньому було ухвалено «Положення про екзархати», згідно якого Український екзархат Руської Православної Церкви отримав нове найменування «Українська Православна Церква». Оскільки воно було формальним, тобто, зміні підлягала лише аббревіатура Церкви, а не її внутрішнє життя, це викликало певний скептицизм як серед українського духовенства, так і вірян. Настійливі спроби керівництва УПЦ, а саме митрополита Філарета (Денисенка) отримати самостійність та незалежність від РПЦ щоразу наштовхувалися на категоричний спротив останньої. Втручання Синоду Московської патріархії у внутрішні справи УПЦ було засуджено на Всеукраїнській конференції духовенства та мирян, що відбулася 26 травня 1992 р. у Києві. Вже 27-28 травня 1992 р. у Харкові відбувся церковний собор, де офіційно було зміщено митрополита Філарета й обрано предстоятелем УПЦ у єдності з Московським патріархатом (УПЦ (МП)) митрополита Ростовського і Новочеркаського Володимира (Сабодана).

Зрештою, 25-26 червня 1992 р. відбувся Об'єднавчий собор УПЦ і УАПЦ, унаслідок чого постала нова в Україні Церква – УПЦ (КП). Її формальним очільником став патріарх Мстислав, а реальним керівником – митрополит Філарет (Денисенко) [42, с. 66-69].

В унісон із ключовими подіями тогочасного релігійно-церковного життя, у якому активну участь брала українська громадськість, з огляду на появу суспільного запиту щодо плекання Церквою власних націєтворчих засад, розділяючи вповні прагнення очільників УПЦ стати незалежними від Москви, вітаючи постання УПЦ (КП), єпископ Почаївський Яків (Панчук) обрав відповідний шлях служіння Богу і людям. Він полягав у впровадженні в богослужіння очолюваної ним чернечої обителі української мови, відновленні лаврських освітніх закладів – пастирських курсів і духовного училища, зрештою, в підтримці митрополита УПЦ (КП) Філарета та намірі підпорядкувати йому Почаївську лавру. Отже, діяльність намісника Почаївської лаври єпископа Якова спиралася на засади україноцентризму, набувала виразних характеристик національної етноконфесійної ідентифікації, процеси формування якої поступово розгорталися в тогочасному українському суспільстві. Дізнавшись про наміри намісника лаври, почаївська братія, яка частково складалася з переміщених ще в 80-х рр. ХХ ст. ченців із російського Троїце-Сергієвого монастиря, назвавши настоятеля Якова «розкольником», вигнала його з території монастиря [234, с. 79-81]. Таким чином, 1992 р. насельники Почаївської лаври продемонстрували свій намір залишитися у складі РПЦ, йдучи на конфлікт із тодішнім її намісником єпископом Яковом (Панчуком), котрий дотримувався протилежної позиції. На нашу думку, основою цього конфлікту стали фундаментальні протиріччя двох різновекторних ідентичностей ченців Почаївської лаври – нечисельних представників «західної» (проукраїнської) і більшості прихильників «східної» (проросійської).

Так закінчився «український» період історії Почаївської лаври доби незалежності України, що тривав впродовж 1991 – 1992 рр., тобто, по суті,

всього 2 роки. До цього додамо, що майже відразу по тому, як настоятелем Почаївської лаври став Федір (Гаюн), набрав обертів процес русифікації цієї чернечої обителі [433]. Зокрема, показовим у контексті обраного Почаївською лаврою курсу стало масштабне вилучення із книжкових магазинів, розміщених на території обителі, а також лаврської бібліотеки, та наступне привселюдне спалення богослужбових та наукових україномовних видань, таких, зокрема, як «Свята Почаївська Лавра» І. Огієнка, «Короткий історичний нарис Почаївської Успенської Лаври» С. Жука та ін., де містилася правдива історія Почаївської святині [433]. Більше того, як твердить дослідник М. Тимошик, тоді лаврські ченці звернулися до почаївських вірян із проханням принести книги І. Огієнка про історію Почаївської лаври нібито для створюваної ними недільної школи. Насправді ж ці книги, по суті, вилучили в місцевого населення «для... багаття, яке незабаром запалало на святій Почаївській горі». За словами цього автора, «У тому страшному полум'ї горіла не лише «Свята Почаївська лавра» митрополита Іларіона, а й багато інших українських друків...» [369]. На нашу думку, вилучення і спалення богослужбових та наукових україномовних видань, організоване братчиками Почаївської лаври, засвідчило не лише їхню антиукраїнську позицію, але й безкомпромісність світоглядних орієнтирів обителі, зокрема її відданість московському православ'ю, що, в свою чергу, вказує на виразну проросійську ідентичність одного з найпотужніших чернечих осередків в Україні.

Свою позицію щодо шовіністично налаштованої Почаївської лаври висловив Помісний собор УПЦ (КП), який відбувся 15 липня 2004 р. Зокрема, в його підсумковому документі зазначалося наступне: «Всі українці, які відвідують лаврські святині, заявляють, що вони відчують у Києво-Печерській лаврі, так само як і в Почаївській лаврі, вороже ставлення до всього українського. Це небезпечно не тільки для українського народу, а й для Української держави, бо справедливо говориться: хто володіє Києво-Печерською лаврою, той володіє душею українського народу» [103]. Відтак,

у цьому документі йшлося про вагомість впливу двох визначних чернечих осередків на вітчизняне духовно-культурне життя, формування національної ідентичності українців, а також неприпустимість їхнього перебування в юрисдикційному підпорядкуванні Церкви, чий центр знаходиться на території іноземної держави, та інтереси якої є ворожими по відношенню до України.

Станом на 2012 р. ситуація у Почаївській лаврі погіршилася в рази, оскільки, за спостереженням очевидців, «..в Почаївській лаврі, віруючих Київського Патріархату, тобто, українців, або не пускають, або створюють їм такі умови, що вони постійно скаржаться. Їм не дають можливість помолитися, причаститися, не дозволяють подати записки за здоров'я чи за упокій...» [52]. Отже, констатуємо, що антагонізм між етноконфесійною ідентифікацією Почаївської лаври та розгортанням україноцентричних тенденцій і кристалізацією національної ідентичності сучасного вітчизняного соціуму лише поглибився.

Вважаємо, що це пояснюється низкою чинників. З одного боку, цьому сприяло те, що переважна більшість її насельників не мають місцевого етнічного коріння. Після вигнання єпископа Якова (Панчука), кількість ченців-українців в обителі стала поступово зменшуватися. Нині, за свідченням архієпископа Нестора (Писика), на території Почаївської лаври швидше можна побачити ченця-гагауза або ж молдаванина, ніж українця. Про те, що в цьому чернечому осередку братчиків українського походження фактично немає, підтвердив і протоієрей Олександр Трофимлюк [247, с. 235].

З іншого боку, Почаївська лавра характеризується тим, що об'єднує найконсервативніші елементи, які є в Московському патріархаті. На думку А. Юраша, ця обитель є яскравим прикладом агресивної, фундаменталістської і консервативної чернечої спільноти, яка розуміє, що знаходиться на території, де потужними є не лише духовний патронат української культури і традицій, але й впливи інших конфесій, зокрема УПЦ (КП) і УГКЦ. З огляду на таке сусідство, а також віддаленість від основних центрів Московського

патріархату, Почаївська лавра обирає агресивну модель поведінки й максимально робить все для того, щоб законсервуватися [429].

Крім того, вагомим фактором зростання градусу агресивності Почаївської лаври стала її тогочасна підтримка вищою державною владою. Перший крок у цьому напрямі був здійснений урядом В. Януковича в 2003 р. Тоді було ухвалено постанову «Про виключення зі складу Кременецько-Почаївського державного історико-архітектурного заповідника споруд Почаївської Свято-Успенської лаври». Відповідно до цієї постанови було укладено договір про безкоштовне користування монастирським майном між Держбудом і Почаївською лаврою, термін дії якого був датований 2052 р. Одним із пунктів цього договору гарантувалося право Почаївській лаврі подовжувати його строк.

За спостереженням автора, саме з 2003 р. Почаївська лавра хоча й поступово, однак цілеспрямовано перетворювалася на потужний осередок антиукраїнства, міжконфесійної неприязні та роздорів, розбрату і протистояння не лише на теренах Західного регіону, але й в цілому Україні. 2012 р., за президенства В. Януковича, представники державної влади ініціювали наступний рішучий крок у справі передачі монастирських корпусів Почаївської лаври у власність УПЦ (МП). Однак проти цього виступила частина народних депутатів України, депутати Тернопільської обласної ради, а також численні громадські активісти, організатори руху «Українські святині – українському народу». Саме тому справа загальмувалася. Зокрема, про неприйнятність передачі Почаївської лаври УПЦ (МП) йшлося у зверненні патріарха УГКЦ Святослава (Шевчука) до голови Верховної Ради України В. Литвина стосовно розгляду проекту Закону України (реєстраційний № 9690 від 12 січня 2012 р.) «Про внесення змін до деяких законів України (щодо передачі об'єктів культурної спадщини релігійним організаціям)». У своєму листі Предстоятель УГКЦ застерігав очільника ВРУ, що ця передача «несе в собі явну загрозу міжконфесійному

мирові та злагоді, які встановилися в нашій державі в останні роки». Більше того, законодавче оформлення прав промосковської конфесії на майно видатного культурно-релігійного центру України, її духовної святині – Почаївської лаври, за словами патріарха Святослава (Шевчука) «штовхає нашу Вітчизну у вир... міжнаціонального протистояння з непередбачуваними наслідками» [135].

Для таких міркувань Предстоятеля УГКЦ були всі підстави, оскільки, як впливає із аналізу сучасного стану православ'я в Україні, процеси порозуміння православних конфесій та набуття ними макроідентифікаційних характеристик знаходяться далеко не на завершальному етапі. Відсутність чітких ідентифікаційних маркерів конфесій створює певні ризики ідентифікації й у самому суспільстві. Підтвердженням цього є складні й неоднозначні процеси, що відбуваються нині у сфері релігійної духовності українського народу. Так, за даними соціологічного опитування, проведеного Центром Разумкова впродовж 2010 – 2018 рр., рівень маніфестованої релігійності в Україні за означений період зберігається на достатньо високому рівні: у 2000-х рр. він становив 58%, а в 2010-х рр. він коливався у діапазоні від 67% до 76%, зокрема 2013 р. він складав 67%, 2014 р. – 78%, 2016 р. – 70%, 2018 р. – 72%. Незмінними залишилися й аспекти релігійного та церковно-конфесійного самовизначення українського соціуму, що мають виразний регіональний характер: найвищим рівнем релігійності традиційно характеризується Захід України, а найнижчим – Південь і Схід [239, с. 3-4].

Однак, як підкреслюють сучасні вітчизняні соціологи, впродовж 2010-2018 рр. відбулися суттєві трансформації конфесійно-церковного самовизначення українців, котрі ідентифікують себе із православною конфесією. По-перше, згідно результатів згадуваного вище соціологічного дослідження, сталою є тенденція поступового зростання числа вірних УПЦ (КП) серед громадян України: якщо в 2000 р. вони становили 12 %, , 2010 р. – 15 %, 2013 р. – 18 %, 2014 р. – 22 %, а вже у 2018 р. – 29 % усіх опитаних. Ця динаміка простежується у всіх регіонах України, однак у Центральному

частка вірних УПЦ (КП) зросла найбільше, а саме з 17% до 38%; з 2017 р. вона суттєво зросла також у Південному регіоні – з 14% до 22 % опитаних [295, с. 24; 239, с. 5].

По-друге, простежується деяка контраверсійність у прихильності українців до УПЦ (МП). Так, якщо у період 2000 – 2010 рр. експертами було зафіксоване зростання частки вірних цієї Церкви з 9 % до 24 %, то з початком 2010-х рр. цей показник став зменшуватися (2013 р. – 20 %, 2014 р. – 17 %) й станом на 2018 р. склав усього 13 % усіх опитаних. Крім того, показовою стала тенденція зменшення в Україні загальної кількості тих вірян, котрі виступають за те, щоб УПЦ (МП) залишалася частиною РПЦ. Так, якщо 2010 р. прихильників цього було 22 %, то 2018 р. їхня кількість склала всього 9 %. Зрештою, як випливає з даних соціологічних опитувань, проведених Центром Разумкова, впродовж останнього десятиліття зросла кількість прихильників помісної УПЦ: 2014 р. їхня частка складала 31 %, а 2018 р. – вже 34 % від усіх опитаних. Водночас, за спостереженням експертів, значно менше стало її противників. Так, 2014 р. їх було 43 %, а 2018 р. – вже 37 % [295, с. 24-25; 239, с. 5].

На думку українського релігієзнавця В. Єленського, результати соціологічних досліджень з приводу конфесійно-церковного самовизначення українців дають підстави для твердження, що громадяни України, котрі декларують свою приналежність до УПЦ (КП) , засвідчують тим самим свою україноцентристську позицію, а відтак, й українську ідентичність [106]. Саме тому збільшення кількості вірян УПЦ (КП) як одну з провідних тенденцій процесу конфесійної ідентифікації сучасних українців слід розглядати у фокусі їхнього дрейфування у бік Церкви, що має виразну національну зорієнтованість.

Відтак, національна ідентичність Церкви стала одним із актуальних викликів сучасного вітчизняного релігійно-церковного життя. За спостереженням українського релігієзнавця Ю. Чорноморця, і УПЦ (МП), і УПЦ (КП) як дві найбільші православні конфесії в Україні докладають

зусиль до етноконфесійної ідентифікації у вітчизняному соціумі. Щоправда, їхні наміри сформувавши повноцінну національну ідентичність, яка була б сприйнята і прийнята переважною частиною населення України, поки що залишаються лише спробами. Це пов'язано з тим, що у цих Церквах довгий час поступово формувалася нова ідентичність, суттю якої є універсальне християнство, а формою – національна ідея [403].

Досліджуючи проблему природи національної Церкви та її становлення в українському духовно-культурному просторі, авторитетний вітчизняний релігієзнавець А. Колодний приходять до висновку про те, що право називатися національною Церквою має Церква будь-якої конфесії, яка функціонує в певний історичний період й, спираючись на певну національну традицію і набувши при цьому етноконфесійної специфіки, сприяє поступові етнокультури, самосвідомості й державницького менталітету певної нації, користується національною мовою як богослужбовою та має значний рівень поширення серед населення певної країни чи території [171, с. 178].

З огляду на це, в якості національної Церкви виступає та конфесія, яка, функціонуючи в той чи інший період історії, спираючись на свою етноконфесійну традицію, використовуючи мову свого народу як богослужбову й маючи масове поширення серед населення певної країни чи території, сприяє розвитку етнокультури, національної самосвідомості й державності своєї нації, утвердженню її національної ідентичності [171, с. 178].

Дефініція поняття «національна Церква» докладно опрацьована і С. Здіоруком. На його думку, концепт національної Церкви зовсім не означає «єдиної» для всієї нації. Вона може мати кілька конфесій або Церков, які об'єктивно сприяють її збереженню, самовідтворенню та поступу. За прогнозом дослідника, в підсумку саме це сприятиме розвитку демократії, самосвідомості українського народу, а також формуванню громадянського суспільства в Україні [131, с. 95-96].

Отже, в умовах поліконфесійності українського етносу номінально багато Церков із нині діючих на вітчизняних теренах можуть претендувати на роль національних, обґрунтовуючи це право називатися так тим, що функціонують як складові духовно-культурного простору України впродовж тривалого періоду історії, а також те, що доволі поширені серед населення. Це можуть бути УПЦ (КП), УАПЦ, УГКЦ і навіть УПЦ (МП). До них лише висувається з боку аналітиків-релігієзнавців застереження: якщо Церква ігнорує в своїй діяльності національну мову корінного етносу, всеціло підпорядкована зарубіжному центру, що нехтує національними інтересами України, а то й працює проти української суверенності, то вона не є українською національною навіть за умови належності значної кількості її парафіян до українського етносу, а також переважання кількості її парафій щодо інших Церков. Більше того, вона у своєму функціонуванні постає як Церква центру своєї юрисдикції, зрештою характеризується релігієзнавцями як значною мірою українофобська інституція [171, с. 179]. На нашу думку, в нинішніх українських реаліях на роль національної може претендувати та Церква, провідним лейтмотивом діяльності якої є національна ідея, що пропагується, утверджується, реалізується у всіх її сутностях і проявах на всіх доступних для цієї Церкви рівнях. Саме така Церква є вагомим чинником духовно-культурного розвитку нації.

На думку А. Колодного, УАПЦ, УПЦ (КП) і УГКЦ наблизилися до усвідомлення нагальної, доконечної необхідності реалізації саме такого вектору діяльності Церкви в українському суспільстві. Що стосується УПЦ (МП), то вона, як стверджує цей дослідник, аж ніяк не може претендувати на роль національної, оскільки має у своєму арсеналі мінімум для цього підстав, а саме: розташування її осередків та території України та їхнє відвідування українськими парафіянами [170, с. 216]. Водночас, за його словами, у проповідницькій та культово-обрядовій сферах УПЦ (МП) не міститься жодного натяку на її українськість, оскільки внаслідок тривалого

перебування під омофором РПЦ вона втратила свій національний характер [170, с. 216].

Як показує практика, УПЦ (МП) і не прагне до його набуття, оскільки нині характерними рисами соціального вчення цієї Церкви є відмова у праві національних чинників визначати єдність Церкви (це досягається вірою у Христа і фактом хрещення), уникання терміну «український» та з ним пов'язаних, а також перманентний наголос на існуванні особливої спільноти – православного народу. Як стверджує релігієзнавець В. Мороз, саме вони є визначальними факторами деструктивної ролі УПЦ (МП) в сучасних процесах українського націєтворення [221]. Отже, нівелювання ролі національного чинника в житті Церкви представниками УПЦ (МП) – насправді ідейні постулати цієї конфесії, що в нинішніх умовах України відіграють деінтегративну роль у вітчизняному соціумі.

Це відбувається ще й тому, що однією із сутнісних рис національної ідентичності УПЦ (МП) є змішання елементів української та російської ідентичностей, що має неантагоністичний характер. У цьому випадку мова йде про феномен українсько-російської бікультурності і подвійної ідентичності, сплав яких демонструють віряни УПЦ (МП). Наслідком цього є періодичне відкидання етнічного чинника в обох культурах – українській і російській, акцентування на загальноправославних цінностях, спільних для східнохристиянських народів. Такий підхід формує громадянський тип націоналізму, де етнічне (національне) як ідентифікаційний маркер витісняється на маргінес [293, с. 84-85].

Це підтверджується даними соціологічного опитування, проведеного Центром Разумкова впродовж 2010 – 2018 рр. Так, на питання «Чи повинна церква, релігія бути національно зорієнтованою?», відповіді вірян різних Церков характеризуються суттєвою розбіжністю: якщо серед вірян УГКЦ прихильники національної орієнтованості Церкви та релігії становлять більшість (57%), серед вірян УПЦ (КП) – відносну більшість (47%), то серед

вірян УПЦ (МП) відносно більшість (49%) становлять противники такої точки зору [239, с. 6].

Після анексії Криму та розгортання військового конфлікту на Сході України, інспірованими Російською Федерацією 2014 р., у вітчизняному соціумі особливо гостро постало питання національної зорієнтованості Церкви, зокрема її відданості інтересам України. Оскільки офіційні заяви УПЦ (МП) з цього приводу не висловлювали засудження вторгнення РФ на територію України, а її духовенство не надавало належної духовної підтримки воїнам ЗСУ, зокрема, відмовлялися проводити чин відспівування загиблих, саме тому в тогочасному вітчизняному релігійно-церковному житті спостерігався масовий перехід церковних громад з УПЦ (МП) до УПЦ (КП), який у літературі отримав назву «параду переходів». Так, за даними інформаційно-релігійної служби України, впродовж 2014 – 2015 рр. відбувся перехід понад 70 церковних громад [223]. Дослідження В. Мороза і Б. Ворона стосовно переходів церковних громад із УПЦ (МП) до УПЦ (КП) показало, що саме навколо Почаївської лаври відбулася їхня найбільша кількість. Отже, можна говорити про те, що ця обитель поступово втрачає своїх прихильників, а також про те, що звужується коло й зменшується радіус дії її москвоцентричної релігійної пропаганди. Концентрація поблизу потужного промосковського релігійно-культурного осередку «гарячих точок», тобто церковних громад, які свідомо змінили не лише свою юрисдикцію, але й вектор ідентичності – це надзвичайно показовий симптом. Й хоча за кількістю переходів він є радше символічним, тим не менше засвідчив вияви процесу усвідомлення українськими церковними громадами важливості національної зорієнтованості Церкви [220].

Таким чином, усе вище викладене дає підстави для наступних висновків.

По-перше, релігійно-церковне життя сучасної України позначене низкою складних і доволі суперечливих за своєю природою чинників. Один із них – це затяжний процес переструктуризації етнорелігійної ідентичності

українського соціуму, що безпосередньо пов'язаний із його внутрішньою деконсолідованістю. Причини конфесійної дезорієнтації сучасних українців й водночас провідні фактори поліваріантності їхніх ідентифікацій полягають, з одного боку, в уніфікації та десакралізації української культури та втраті традиційного механізму відтворення релігійної ідентичності, витoki яких сягають ще радянської доби, а з іншого боку, в перехідному стані вітчизняного соціуму та переформатуванні його ціннісних установок. На них накладаються чинники різновекторного ментального тяжіння українського соціуму до різних парадигм цивілізаційного розвитку, а саме «західного» та «східного». З огляду на це, цілком закономірною є наявність у широких верств українського населення «багатосарової» або дифузної ідентичності. Саме вона виступає одним із базових продуктів конфлікту ідентичностей, що нині наявний в соціокультурному просторі України.

По-друге, різновекторність ціннісних установок суб'єктів конфлікту ідентичностей в Україні яскраво прослідковується на прикладі Почаївської Свято-Успенської лаври. Короткотривалий період її функціонування, а саме 1991 – 1992 рр., характеризувався започаткуванням процесу формування національної ідентичності керівництва цієї обителі, виявами якого стало запровадження ним у богослужбову практику Почаївської лаври української мови, а також намір підпорядкувати її УПЦ (КП). Однак суттєва перевага прихильників «східної» (проросійської) ідентичності в середовищі чернецтва Почаївської лаври зумовила її поступове перетворення в потужний осередок агресивного фундаменталістського православ'я. Це призвело до суттєвого поглиблення антагонізму між етноконфесійною ідентифікацією Почаївської лаври і розгортанням процесів формування і кристалізації національної ідентичності сучасного вітчизняного суспільства.

По-третє, Почаївська Свято-Успенська лавра є одним із провідних осередків УПЦ (МП) – складової РПЦ, а відтак, і виразником російської ідентичності. У середовищі її насельників культивуються антиукраїнські настрої, що потенційно сприяє продукуванню конфліктогенної атмосфери в

українському соціумі. Виходячи з цього, діяльність Почаївської лаври є деструктивним явищем сучасного релігійно-церковного буття України.

3.2 Етнічна ідентифікація Почаївської лаври в умовах утвердження її ченцями культурно-цивілізаційної парадигми «руського мира»

Відмирання феномену радянської державної ідеології наприкінці ХХ ст. спричинило на пострадянських теренах глибоку ментальну кризу. Однак досвід її подолання у сателітів СРСР виявився різним. Так, якщо європейським і азійським колишнім республікам вдалося доволі легко здійснити свою ментальну перебудову, а Білорусь, завдячуючи своєму незмінному президентові, залишилася в пострадянській дійсності, то найбільш болісно її пережили Україна і Росія. Одним із виявів цього стала криза ідентичності, що проявилася, зокрема, в невмінні пострадянського соціуму ідентифікувати явища і процеси навколишньої дійсності адекватно новій реальності. З огляду на це в масовій свідомості продовжують функціонувати архаїчні концепти, ідеологеми та наративи. Брак об'єктивного осмислення історичного минулого, а також гострі проблеми соціально-економічного характеру в Росії та Україні, корумпованість влади призвели до появи деструктивного суспільного мислення, зорієнтованого на знищення існуючого порядку речей в той чи інший спосіб. Новим викликом стала ностальгія за радянським минулим, поєднана з ідеями православного імперіалізму. Власне саме це, а також активне використання застарілих стереотипів і догм уможливило глобальну інформаційну диверсію, що ґрунтується на співзвучності рудиментарних штампів пострадянського дискурсу понятійно-категоріальному апарату сучасної концепції геополітичного розвитку Російської Федерації [432, с. 6-8]. Йдеться про російську неоімперську геополітичну та ідеологічну доктрину «руського мира». Наголосимо, що ми використовуємо цей концепт без перекладу українською мовою, оскільки під час нього втрачається його первинна

сутність, більшість ідеологів «русского мира» наголошують на тому, що він «русский», а не «російський» [420, с. 3].

Наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. імперські амбіції Російської Федерації проявилися у низці штучних політичних й політико-економічних утворень, таких, наприклад, як СНД, Митний або Євразійський союзи. Зокрема, презентуючи 2011 р. ідею створення Євразійського союзу – аналогу Євросоюзу для пострадянського простору, В. Путін наголошував, що «Ми пропонуємо модель потужного наднаціонального об'єднання, здатного стати одним із полюсів сучасного світу і при цьому грати роль ефективної «зв'язки» між Європою і Азіатсько-Тихоокеанським регіоном» [43]. Однак, попри декларовану «тісну інтеграцію на новій ціннісній, політичній, економічній основі», домінуюча позиція Росії у цьому та подібному йому союзах вказувала на її бажання зберегти колишні радянські республіки у сфері свого впливу [301, с. 88]. Як йдеться в аналітичній доповіді Відділу гуманітарної політики Національного інституту стратегічних досліджень, нині Росія виступає не лише «активним прибічником поглибленої інтеграції, але й реінтеграції на теренах колишнього СРСР, з окремими суб'єктами якого у неї ще не втрачені остаточно культурні, економічні, політичні, соціальні зв'язки, що, безумовно, вселяє надію на відродження лідерських позицій» [379, с. 5].

Відтак, імперський експансіонізм Росії, що плекався століттями, зберігається й нині. Змінилися лише методи і засоби його реалізації. Оскільки на сьогоднішній день використання прямої «грубої сили» є доволі проблематичним, бо може негативно вплинути на міжнародну репутацію країни, то це змушує провідні держави сучасності втілювати якісно нові механізми реалізації власних геополітичних планів [301, с. 87-89]. Їхня сутність влучно окреслена наступним твердженням: «Сучасні імперії створюються не зброєю, а нав'язуванням сенсів». Тобто, йдеться про арсенал засобів так званої «м'якої сили» [379, с. 6].

Зауважимо, що в інтерпретації російського керівництва ключове місце серед них належить культурній політиці, бо саме вона, «використовуючи специфічні форми й методи впливу на громадську думку... як ніякий інший інструмент «м'якої сили» здатна працювати на зміцнення міжнародного авторитету країни» [379, с. 6]. Одним із яскравих прикладів цього стала доктрина «русского мира», в основі якої знаходиться випробувана часом ідеологема «Москва – третій Рим» [301, с. 88].

2001 р. американський історик Маршалл По опублікував статтю «Винайдення концепції «Москва – третій Рим», в якій прослідкував її розвиток від першої згадки в XVI ст. до сучасної інтерпретації. Згідно цього автора, вона була введена в обіг у 1523 – 1524 рр. насельником псковського Єлеазарова монастиря Філофеєм [224]. У його листі до московського князя Василя III ключовий фрагмент звучав так: «І якщо добре впорядкуєш царство своє, тоді будеш сином світла та мешканцем гірського Єрусалиму, бо як вище тобі писав, так і тепер кажу: зберігай та утримуй, благочестивий цар, тому що всі християнські царства зійшлися в твоєму одному, що два Рими впали, а третій стоїть, четвертого ж не буде. І твоє християнське царство іншим не зміниться» [72, с. 121]. Аналізуючи контекст послання Філофея, американський дослідник приходять до висновку, що чернець цим висловлюванням насправді застерігав князя від необачності та пасивності в справі захисту Руської Церкви: після падіння двох Римів її втрата повинна була означати загибель світу, оскільки «четвертому Риму не бути» [224].

Відзначимо, що в російських церковних колах XVI ст. висловлювання ченця Філофея хоча й набуло певної популярності, однак для широкого загалу упродовж наступних XVII – XVIII ст. формула «Москва – третій Рим» залишалася маловідомою. Інтерес до неї з'явився лише в другій половині XIX ст. Саме тоді історик В. Іконніков запропонував радикально нову інтерпретацію цієї доктрини, а саме в контексті розвитку імперської ідеології Росії. Її поява на початку XVI ст. була ним витлумачена як свідчення народження нової московської ідеології: Візантія впала, Москва зайняла її

місце, відтак, Філофей висловив нове бачення місця Москви (Росії) в системі світових відносин. На його думку, заперечення можливості існування «четвертого Риму» було нічим іншим, як натяком на московське месіанство. Таке прочитання В. Іконніковим доктрини «третього Риму» як ідеї світової імперії невдовзі отримало значне поширення й утвердження. Зокрема, вона здійснила вагомий вплив на формування теоретичних засад панславізму та слов'янофільства, а також стала одним із аргументів обґрунтування В. Соловйовим концепції християнського універсалізму, в якій однією з центральних думок філософа стало твердження про особливе призначення Росії в справі зближення й порозуміння Сходу і Заходу та створенні світової органічної єдності [224]. Зрештою, 1914 р. вийшла книга І. Кирилова, де вперше було здійснено докладний опис генези концепції «Москва – третій Рим». На думку її автора, ця доктрина стала свідченням пробудження самосвідомості російської нації. Відтак, студія І. Кирилова завершила трансформацію ідеологічного конструкту «третього Риму» від неясного пророцтва, висловленого псковським ченцем Філофеєм у XVI ст., до «осьового моменту» російської історії та ідеї «російської місії» у світі [224].

Як доведено студіями сучасної вітчизняної дослідниці Е. Бистрицької, концепція «Москва – третій Рим» активно використовувалася в політичних цілях не лише владними структурами Російської імперії, але й керівництвом Радянського Союзу. Її реалізація забезпечила лідерські позиції РПЦ серед Православних Церков Східної Європи, що дало змогу радянському керівництву вирішувати складні міжнародні завдання. Так Церква стала важливим інструментом зовнішньополітичної діяльності СРСР [9, с. 29-32].

Нині ідеологема «Москва – третій Рим» кардинально трансформована до сучасних реалій та геополітичної мети російського керівництва й репрезентована політико-церковною доктриною «русского мира» [70, с. 155-156]. Промотором доктрини «русского мира» став президент Російської Федерації Володимир Путін. Саме він 21 червня 2007 р. видав указ під № 796, де йшлося про створення державного фонду під назвою «Русский мир»

[238]. Й хоча доцільність його появи в цьому документі пояснювалася передусім прагненням «популяризації російської мови» та задля «підтримки програм вивчення російської мови за кордоном» [238], більша частина завдань цього державного фонду полягала в просуванні за межами Російської Федерації російської великоімперської ідеології [244, с. 202].

Підтвердження цього знаходимо у висловлюваннях одного з розробників концепції «русского мира» Петра Щедровицького. Так, згідно нього, «русский мир» – це мережева структура великих і малих спільнот, які «думають і розмовляють російською мовою» [427]. Але оскільки на території, окресленій адміністративними кордонами РФ, проживає заледве половина населення «русского мира», то визначальною рисою цієї ідеології є її спрямованість назовні, прагнення до розширення сфер впливу й у жодному випадку – не обмеження його функціонування територією Росії і російським етносом. На переконання ідеолога цього конструкту, чим більшої кількості громадян інших держав потрібна буде Росія, тим стійкішими стануть її позиції у світі. З цього випливає, що стійкість і потрібність російська державність може і повинна шукати в межах «русского мира», в політиці конструктивного розвитку його світових мереж» [427]. Відтак, солідаризуємося з думкою вітчизняної філософині С. Шкіль, що ідеям «русского мира» притаманний «характер постмодерних концептів штучно сконструйованих міфологем, метафор, уявних ідентичностей» [416, с. 3; 301, с. 88-89].

Водночас російський інтелектуальний дискурс презентує й більш агресивні щодо інших країн інтерпретації сутності концепту «русского мира». Деякими російськими політологами він, зокрема, розглядається як інструмент боротьби з «войовничим українством» і «безбожним білорусизмом». На переконання патріарха Кирила і його оточення, «русский мир» повинен мати москвоцентричне облаштування, а такі держави, як Україна і Білорусь – це помилки історії, які необхідно якнайшвидше виправити, бо саме їх існування розділяє «єдиний русский народ» [379, с. 14].

Зауважимо, що в контексті існуючої у Росії опінії «симфонії церкви та держави» [389], суголосною позиції Кремля щодо інтерпретації доктрини «руського мира» стала пропагандистська діяльність керівництва Московського Патріархату. 3 листопада 2009 р. у Фундаментальній бібліотеці МДУ ім. М. В. Ломоносова відбулося відкриття III Асамблеї Русского мира. В його урочистій церемонії взяв участь патріарх Кирило, який представив у своєму програмному виступі церковне бачення «руського мира» та шляхи його зміцнення та розвитку. У ньому він, зокрема, наголосив на тому, що «Якщо ми будемо вважати єдиним центром Русского мира лише Російську Федерацію в сучасних кордонах, то ми тим самим погіршимо проти історичної правди й штучно відсічемо від себе багато мільйонів людей, котрі усвідомлюють свою відповідальність за долю Русского мира й вважають його розбудову головною справою свого життя» [68]. На думку Предстоятеля РПЦ, його ядром є Росія, Україна, Білорусія, саме вони й складають «Святу Русь». До речі, назву своєї Церкви він також виводить згідно засадничих принципів «руського мира», оскільки, за ним, Церква називається Російською не за етнічною ознакою. Ця назва вказує на те, що Російська Православна Церква виконує пастирську місію серед народів, які приймають російську духовну і культурну традицію як основу своєї національної ідентичності, або ж принаймні як її суттєву частину [68]. З цього випливає, що простір пастирської відповідальності Російської Православної Церкви складають не лише окремі країни історичної Русі, але й ті спільноти людей, котрі пов'язують свою ідентичність з російською цивілізаційною традицією, однак живуть за межами її канонічної території і за межами канонічної території інших Помісних Церков [301, с. 89; 342].

Позаяк у геополітичних планах Московського Патріархату Україна посідає пріоритетне місце, що пояснюється низкою чинників. По-перше, в економічному аспекті РПЦ суттєво залежить від УПЦ (МП), оскільки парафії останньої донедавна складали близько половини від загальної кількості парафій РПЦ (зараз частка зменшилася до 40%), і останні є споживачами

різноманітної церковної продукції. По-друге, УПЦ (МП) значно зміцнює геоконфесійне і геоцерковне становище РПЦ, яка в Диптиху хоча й посідає почесне п'яте місце, однак є претендує на те, щоб бути найбільшою і найвпливовішою серед помісних Православних Церков світу. По-третє, РПЦ ідейно й політично живиться за рахунок України. Зі втратою своєї присутності в Україні вона позбувається необхідного для свого самоствердження фундаменту – підґрунтя імперської ідеї «Москва – третій Рим» [244, с. 202-203]. До цього лише додамо, що наміри РПЦ втримати УПЦ (МП) в орбіті свого впливу суголосне прагненням Кремля встановити повний контроль над економічним, політичним, інформаційним, конфесійним, мовним, культурним просторами України, щоб відновити втрачений із розвалом СРСР колишній імперський простір і статус Росії на пострадянських територіях [243, с. 281]. У цьому контексті показовим є висловлювання З.Бжезинського про те, що «без України Росія вже не є імперією, однак з Україною, згвалтованою і підкореною, Росія перетворюється на імперію автоматично» [422]. Власне, саме цим й пояснюється, чому державно-церковний проект «русского мира» був спрямований передусім на Україну.

Відтак, на початку XXI ст. в державно-церковних відносинах Російської Федерації склався стійкий тандем «держава – Російська Православна Церква», що передбачає використання владними структурами цієї церковної інституції задля реалізації геополітичних планів Кремля. Саме тому утвердження доктрини «русского мира» через структури УПЦ (МП), що є яскравим виявом ідеологізації російського православ'я, веде не лише до посилення позицій РПЦ в Україні, але й є одним із факторів зміцнення зовнішньополітичного впливу Російської Федерації на вітчизняних теренах. На думку сучасних фахівців, у підсумку це загрожує сповільненням процесів формування української ідентичності та руйнуванням основ національної держави [9, с. 33].

Є усі підстави погоджуватися з думкою сучасних вітчизняних вчених-релігієзнавців щодо того, що у всьому православ'ї ідеологія «руського мира» є найагресивнішою формою конфесійного впливу на формування внутрішньої та зовнішньої політики тих країн, де росіяни мають свої національні меншини [327, с. 96]. Особливо це відчутно в Україні, де впродовж останніх років розпочалася нелегальна реалізація базових постулатів «руського мира». Однак важливо відзначити те, що втілення засадничих положень ідеології «руського мира» на українському ґрунті здійснюється не лише політичними інституціями, а також спецслужбами Російської Федерації у тісному контакті з Московським Патріархатом, тобто ззовні України, але й всередині неї – за підтримки та допомоги проросійських політичних сил, окремих представників державної влади, а також пересічних громадян – прибічників та симпатиків ідеї відновлення СРСР. До цього переліку варто додати більшість керівництва, а також частину священнослужителів та вірян УПЦ (МП).

Зауважимо, що чинником консолідації духовенства і вірян УПЦ (МП) у питанні просування доктрини «руського мира» на теренах України, за оцінкою С. Шкіль, є глибоке вкорінення у їхній свідомості світоглядних наративів російського православ'я, особливостями якого є консервативність, політизованість, а також схильність до використання в церковній риторичній ідеологічній кліше. Їхні найбільш радикальні прояви стали основними характеристиками провідного напрямку російської православної традиції – православної фундаменталізму. Його ідеологія включає в себе релігійну нетерпимість, шовінізм, віру в богообраність російського народу, монархізм, антилібералізм і антимодернізм, антисемітизм і есхатологічні очікування [414, с. 148]. Прикметно, що саме ці політико-релігійні маркери лежать в основі інспірованого РФ «руського мира».

Магістральні принципи «руського мира» активно втілюються в життя насельниками Почаївської лаври, численні факти проросійської діяльності яких дають підстави для висновку, що обитель є одним із «оплотів»

утвердження та просування реактивної духовної інтервенції на українських теренах. Їхня праця репрезентує одну із її ключових тез про те, що кордони «руського мира» проходять там, «де, як острівки, стоять православні храми» [244, с. 202]. Тобто, як уточнює вітчизняний філософ П. Павленко, межі «руського мира» сягають туди, де по закордонню стоять церкви МП. За його словами, не випадково УПЦ (МП) останнім часом стала так динамічно зводити каплички, церкви і храми у близькому і далекому зарубіжжі. Не зважаючи на те, що щоденні культові відправи у них збирають одиниці вірян, кожна новозбудована церква – то ще один форпост «руського мира», ще один «кусок родної землі» [244, с. 202]. На нашу думку, саме в цьому контексті слід розглядати спробу ще часів президентства В. Януковича передати Почаївську лавру в приватну власність Московського патріархату.

Як відомо, саме за його активного сприяння з'явився проект Закону України «Про внесення змін до деяких законів України» (щодо повернення культових споруд релігійним громадам» № 1161 від 25 грудня 2012 р. Відповідно до нього, Почаївську лавру пропонувалося виключити з Переліку пам'яток культурної спадщини, що не підлягають приватизації, та передати її у власність релігійної громади УПЦ (МП) [282]. Однак, оскільки на думку експертів, проблема повернення культових будівель і майна релігійним організаціям, у яких вона була примусово вилучена (проблема реституції) потребує комплексного розв'язання Верховною Радою України шляхом прийняття спеціального закону, який регулював би питання повернення не окремих (конкретних) культових будівель та інших відповідних об'єктів, а всіх таких об'єктів [50, с. 5], то цей проект Закону України був відхилений та знятий з розгляду [301, с. 90].

Неприхована антиукраїнська позиція ченців Почаївської лаври прослідковується у пропагуванні ними фундаментальних цінностей «руського мира», зокрема територіального та політичного відновлення Російської імперії. Так, чи не відразу після анексії Росією Криму, а саме 26 березня 2014 р. в Інтернеті з'явився відеозапис «Звернення ченця Свято-

Успенської Почаївської Лаври отця Венедикта до російських патріотів» [217]. У ньому, зокрема, містилося твердження цього клірика про те, що «якщо вони (росіяни. – В.Р.) вчасно не прийдуть на допомогу, то залишаться тут без багатьох своїх братів по духу, не лише по крові. Тобто ... зрадять загальноросійську ідею» [217]. Вже 8 квітня 2014 р. чернець Почаївської лаври Венедикт (Якубовський) оприлюднив нові відеорозмірковування про «Духовну міць західних кордонів Святої Русі» [217]. А в останні роки на православних інтернет-ресурсах розповсюджується стаття ченця Венедикта під назвою «Відновлення православної монархії – найбільш актуальне питання в наші дні», в якій насельник Почаївської лаври приходять до наступного висновку: «Від нас же вимагається бажати самодержавства, молитися про його відновлення, голосно, привселюдно сповідувати, що лише Цар може захистити Русь (причому не лише Велику, але й Малу, і Білу) від морального розкладання і поглинання глобальним антихристовим царством... А лжепастирям, котрі радять забути пророцтва наших святих про воскресіння Русі, можна відповісти словами...: «Сьогодні, коли головне питання нашого життя, нашої долі, нашого спасіння вічного – це питання: «Чи воскресне наша Росія?» – байдужість і зволікання недопустимі» [217]. Відтак, ці факти свідчать про те, що в середовищі чернечої громади Почаївської лаври культивуються українофобія та ідеї відновлення російського самодержавства. До слова, Кременецький районний відділ міліції відкрив щодо публічних висловлювань Венедикта (Якубовського) кримінальне провадження за фактом «порушення рівноправності громадян у залежності від їх расової, національної приналежності, релігійних переконань, інвалідності та за іншими ознаками» (Ч.1 Ст. 161 Кримінального кодексу України). Щоправда, досудове розслідування цієї справи триває до сьогодні, оскільки експерти ніяк не можуть прийти до остаточного висновку про те, чи містяться у твердженнях отця Венедикта докази порушення цієї рівноправності [433].

У липні 2017 р. шпальти низки вітчизняних періодичних видань облетіла новина щодо того, що насельниками Почаївської лаври тоді

урочисто відзначалося свято на честь членів російської царської сім'ї Романових [375]. З цієї нагоди керівництво Почаївської лаври опублікувало на офіційному сайті обителі відповідне звернення до парафіян. У ньому, зокрема, йшлося: «... Хто любить по-справжньому Росію, той не може не бачити, що Господь дарував їй нового ангела – охоронця – царя Миколу Олександровича. Цар прийняв страждання з усім православним народом – і тепер перебуває разом із ним. Він віддав своє життя і життя своїх дітей за Православну Русь, і тепер має особливу відвагу просити за неї перед Господом. Хіба не досягла вже свого апогею сатанинська програма з розкладання Росії? Більш ніж коли потребує саме зараз молитов царя-страстотерпця наша багатостраждальна Вітчизна...» [67]. За словами президента Української асоціації релігійної свободи В. Єленського, такими діями чернеча громада Почаївської лаври викликає обурення з боку суспільства, оскільки демонструє унікальну здатність жити «не в миру» і одночасно бути максимально інтегрованою в «русский мир» [69].

Під потужним впливом ідей «русского мира» знаходиться й Почаївська духовна семінарія. Це підтверджується проросійською спрямованістю її освітнього процесу. Так, здійснений авторкою аналіз тематики дипломних робіт випускників Почаївської духовної семінарії за 2008 – 2017 рр., які знаходяться у вільному доступі на повністю русифікованій веб-сторінці цього навчального закладу [98], показав, що слова «Україна» та «українська» в їхніх назвах впродовж означеного терміну зустрічається всього 3 рази, а от слова «Русская» і «російський» – 13 разів. Показово, що проукраїнська тематика дипломних робіт випускників Почаївської духовної семінарії (у двох випадках із трьох) пов'язана саме з діяльністю Греко-Католицької Церкви («Православні братства та їх роль у боротьбі з унією на Україні» (2010 р.) та «Церковная Уния и ее последствия для Украины в XX в.» (2011 р.)) [311, с. 128].

Як було вже зазначено, слова «Русская» і «російський» у назвах дипломних робіт студентів Почаївської духовної семінарії зустрічаються

значно частіше: «Апологія святості останнього Російського імператора Миколи II» (2009 р.), «Апологія святості царя Николая II от крайних воззрений и неправильных убеждений» (2011 р.), «Экуменическое движение сегодня и целесообразность пребывания в нем Русской Православной Церкви» (2013 р.) [98]. До речі, дослідження семінаристами питання святості російського царя Миколи II, на нашу думку, напряму пов'язане із відзнакою Почаївською лаврою свята на честь російської царської сім'ї Романових [375].

Показовою у контексті русифікації освітнього процесу в Почаївській духовній семінарії стала також мова написання дипломних робіт. Так, за нашими підрахунками, з 32 випускових робіт 2008 р. лише 4 були написані українською мовою, що становило 12,5% від їх загальної кількості. Відповідно, російськомовних дипломних робіт цього року було в 7 разів більше, а саме 28, що складало 87,5% їхньої загальної кількості. 2009 р. відсоток дипломних робіт, написаних українською мовою, став ще меншим, і склав всього 9,52%; натомість зріс відсоток російськомовних випускових робіт – 90,48%. В наступні роки, а саме впродовж 2010 – 2013 рр., помітною стала тенденція збільшення кількості україномовних дипломних робіт студентів Почаївської духовної семінарії, й відповідно – зменшення російськомовних. Її апогей припав на 2013 р., коли з 18-ти дипломів 14 були написані українською мовою (77,78%), і лише 4 – російською (22,22%). Перелом у виборі мови написання диплому випускниками Почаївської духовної семінарії стався 2014 р. Тоді лише половина з них підготувала свою підсумкову працю національною мовою. З даних, оприлюднених на сайті цієї духовно-освітньої установи, випливає, що за останні декілька років російська мова знову стає пріоритетною в написанні дипломних робіт випускниками Почаївської духовної семінарії (див. таб. 1) [98] [311, с. 129].

Рік написання дипломної роботи	Загальна кількість дипломних робіт	Мова написання дипломних робіт			
		українською		російською	
		к-ість	%	к-ість	%
2008	32	4	12,5	28	87,5
2009	21	2	9,52	19	90,48
2010	21	3	14,29	18	85,71
2011	35	15	42,86	20	57,14
2012	27	14	51,85	13	48,15
2013	18	14	77,78	4	22,22
2014	24	13	54,17	11	45,83
2015	9	1	11,11	8	88,89
2016	16	8	50	8	50
2017	8	3	37,5	5	62,5

Таб. 1. Динаміка написання дипломних робіт випускниками Почаївської духовної семінарії (2008-2017 рр.): мовний аспект.

Зауважимо, що в навчальному процесі Почаївської духовної семінарії наявними є не лише проросійська тематика випускових робіт та перманентне використання російської мови. Влітку 2014 р., під час перебування вітчизняних журналістів у Почаївській лаврі, її семінарист, ведучи екскурсію літературною українською мовою, постійно вживав слово «московський», що звучало, за твердженням відвідувачів, досить нав'язливо. Зокрема, в розповіді він акцентував на благодійності московських царів, натомість не подав жодної інформації про внесок заможних українців у розбудову цього чернечого осередку [426]. Коли журналісти поцікавилися, як же в Почаївській лаврі ставляться до вірян інших конфесій, то отримали таку відповідь: приходити в храм і прикладатися до мощей святих можна усім, а от молитися за представників інших конфесій православні отці

відмовляються, тож записок за здоров'я та за упокій від них не приймають [426]. Під час екскурсії одна із київських журналісток поцікавилася, наскільки правильно вона вчиняє, що, будучи хрещеною в УПЦ (МП), нині відвідує служби УПЦ (КП) і вважає себе вірною саме цієї Церкви. На це запитання молодий семінарист, за словами присутніх, наче мав готову пораду: «Потрібно прийти до церкви (УПЦ (МП) – В. Р.) і покаятися» [426]. На нашу думку, ніби заготовлені наперед сентенції цього семінарста – в майбутньому священика УПЦ (МП) – пояснюються його відповідною підготовкою та перманентним вишколом у «проросійському дусі», який здійснюють викладачі Почаївської духовної семінарії [311, с. 129-130].

Таким чином, усе вищевикладене дає підстави для наступних висновків.

По-перше, концепція «русского мира» – це сучасна політико-релігійна екстраполяція ідеологеми «Москва – Третій Рим», за якою стоїть намагання РФ утримати пострадянський простір у сфері своїх геополітичних впливів. «Русский мир» – це культурно-цивілізаційна парадигма розвитку сучасної РФ, що нині активно насаджується в Україні. Цей ідеологічний проект є потужним інструментом розмивання культурно-історичної, національної та конфесійної автентичності України. Саме тому він має чітку проукраїнську спрямованість, що підтверджується перманентним акцентуванням його апологетів на невід'ємності України від Росії та їхній непорушній духовній єдності.

По-друге, Почаївська Свято-Успенська лавра УПЦ (МП) є одним із дієвих інструментів інспірації базових положень політико-релігійного концепту «русский мир» в український соціум. Етнічна ідентифікація її керівництва і ченців, що має неприховану антиукраїнську спрямованість, прослідковується у пропагуванні ними магістральних установок «русского мира», зокрема, територіального та політичного відновлення Російської імперії. Інструментами їхнього поширення є: оприлюднення в Інтернет-мережі відповідних пропагандистських відеоматеріалів, введення у

святковий релігійний календар обителі свята на честь російської царської сім'ї Романових, актуалізація питання обґрунтування святості російського царя Миколи II, проросійський просвітницький вектор, зокрема тотальна русифікація освітнього процесу Почаївської духовної семінарії, превалювання проросійської тематики дипломних робіт її випускників, а також їхня підготовка та вишкіл у «проросійському дусі» викладачами – прокремлівськими пропагандистами.

По-третє, провідним алгоритмом ідентифікації православного населення «руського мира» є «руськість». Утвердження доктрини «руського мира» через структури УПЦ (МП) – чинник посилення позицій РПЦ в Україні, а також один із факторів зміцнення зовнішньополітичного впливу РФ на вітчизняних теренах. У цьому контексті подальше розгортання цього процесу загрожує не лише уповільненням та, зрештою, згортанням процесу формування національної ідентичності українців, а й демонтажем української державності.

3.3 Ідентифікаційна система координат Почаївської лаври крізь призму збройної агресії Росії на Сході України

Упродовж перших двох десятиліть XXI ст. доктрина «руського мира» з умоглядної конструкції маргінальних філософських напрямів перетворилася не лише на стратегічний вектор зовнішньої політики Російської Федерації, а й на широкий інформаційний контекст. Його реалізація очільниками Кремля була окреслена у наступних стратегічних напрямках: 1) поверненні в зону впливу Росії колишніх сателітів (Грузії і України); 2) загостренні геополітичної напруги на Близькому Сході – одному з вагомих важелів тиску на Захід; 3) системній інформаційній і політичній діяльності, спрямованій на зміцнення проросійських сил у Європі і США. Відтак, як наголошують автори аналітичної доповіді «Русский мир на Донбасі та в Криму: історичні витоки, політична технологія, інструмент агресії» (Київ, 2018 р.), концепт

«русского мира» подолав дистанцію від метафори до політичної практики [432, с. 192]. Саме тому у висловлюваннях ідеологів «русского мира» все частіше спостерігається прагнення створити окрему, винятково панслов'янську цивілізацію на теренах Євразії, що, на думку А. Ситіна, ґрунтується на двох основних «стовпах»: територіальному – розширенні кордонів і аксіологічному – нав'язуванні специфічної системи цінностей [361]. Промотери творення нової історичної Русі вбачають її місце вже не серед європейських держав, а як окрему цивілізацію, провідними маркерами якої виступають православ'я, російська культура і російська мова, спільна історична пам'ять і спільні погляди на суспільний розвиток [286, с. 159], що, на нашу думку, веде до нав'язування спільної ідентичності. Водночас важливими компонентами концепції «русского мира» є негативна антизахідна (передусім антиамериканська ідентифікація), твердження про «великий російський народ», складовими якого нібито є український і білоруський народи, а також категоричне заперечення незалежності та державності України, що пов'язане з намаганням РФ зберегти її в орбіті своїх великоімперських потуг [150]. Відтак, доктрина «русского мира» – це потужний засіб культурно-політичної експансії, оскільки в її основі знаходиться опінія про спільноту не тільки тих, хто говорить і думає російською мовою, а й тих, хто визнає Москву своєю духовною і культурною метрополією, а нинішнього керівника та панівну елітну групу Росії – своїм верховним авторитетом [150].

Згідно цього конструкту, провідним чинником, який об'єднує народи в «русский мир», є православ'я, однак не з позитивною орієнтацією на майбутнє, а його фундаменталістський варіант із пошуком ворогів, із агресією проти неправославного Заходу, з підтримкою цезаропапізму тощо. Це дає підстави вітчизняному філософу С. Дацюку вести мову про фундаменталістське або політизоване православ'я [87].

Солідаризуючись із думкою С. Дацюка, вважаємо, що його провідними рисами виступають: 1) пов'язаність православ'я виключно з Росією та

відведення останній ролі духовного лідера (рятівника) в світі; 2) публічне оголошення ворогів православ'я і Росії (напр. Америка, Захід, Антихрист, Інтернет, інтелект); 3) агресивна войовнича риторика, заклик до війни з ворогами; 4) імплементація нераціональної теологічної аргументації в суспільну свідомість; 5) імперсько-експансіоністське трактування історії Росії з обґрунтуванням повернення її уявних «споконовічних» територій.

Основні риси фундаменталістського православ'я, яке водночас є великодержавним шовіністичним або імперським православ'ям, чітко прослідковуються у висловлюваннях на кшталт «Росія – це країна, на якій тримається «русский мир», і саме президент Путін виступає головним гарантом безпеки «русского мира» [244, с. 202]. Зауважимо, що подібний підхід дає Росії «право» виступати захисником не лише етнічних росіян, а й усіх російськомовних близького зарубіжжя, і під цим приводом втручатися у внутрішні справи інших країн. Саме з подібної мотивації очільники РФ публічно заявляють, що «не може Росія залишатися байдужою», «коли над росіянами десь у світі, а тим більше в сусідній Україні, нависає смертельна небезпека» [244, с. 202]. Відтак, з огляду на ці заяви, Україні без зайвих дипломатичних реверансів дають зрозуміти, що для «русского мира» не існує її кордонів. З такою позицією Кремля цілком суголосне керівництво РПЦ, яке прагне під гаслами «русского мира» відродити «історичну Русь», а насправді – повернути свої «канонічні території», складовими яких нібито є Росія, Україна, Білорусь, Молдова, Казахстан, а також закордонна діаспора [71, с. 238]. Одним із наслідків реалізації цієї позиції світських і церковних кіл РФ стала російсько-українська війна, що триває вже 6 років на Сході України.

У лютому 2014 р. Російська Федерація анексувала Автономну Республіку Крим і Севастополь, а потім окупувала окремі райони Донецької та Луганської областей. Приблизне число жертв в Україні від бойових дій оцінюють від 30 до 35 тисяч осіб. Із них – понад 7 тисяч загиблих. Майже 1,5 млн мешканців Сходу України вимушено залишили домівки. Знищено інфраструктуру окупованих регіонів, 27 % промислового потенціалу Донбасу

незаконно переміщено до Росії [100]. На думку експертів, військова агресія РФ проти України засвідчила не лише порушення Росією фундаментальних принципів міжнародного права, але й створила загрозу для міжнародного миру і безпеки в цілому [373, с. 135]. На нашу думку, російська збройна агресія проти України – це політична практика «русского мира», саме тому його виправдано називати новітньою технологією державного тероризму.

Зазначимо, що експансіоністські плани російського прокремлівського політикуму активно підтримують духовенство та віряни РПЦ. Підтвердженням цього є відповідна заява речника Московського Патріархату, архієрея Всеволода Чапліна (2014 р.): «Країни «русского мира» – Росія і Білорусь повинні найактивнішим способом впливати на події в Україні й докладати максимум зусиль, щоб захистити законну українську владу». Під «найактивнішим способом» ієрарх РПЦ мав на увазі військову присутність росіян в Україні, що неодноразово, за його словами, практикувалося в минулому: «Росія в кращі періоди своєї історії ставала на захист людей, які близькі нам по вірі і духу» [174, с. 44].

В унісон до такої позиції РПЦ знаходяться переконання вищого керівництва УПЦ (МП). Тут доречно згадати слова архієпископа Львівського Августина, висловлені ним ще 2006 р. на засіданні Всесвітнього народного собору в Москві: «Ми очікуємо кроків з боку Росії як загін, що чекає команди кинутися в бій. Я, як представник Української Православної Церкви, переконаний, що невизначеність засмоктує. Прийшов час діяти рішуче і називати речі своїми іменами... Ми вже втомилися. Нас єдине, що надихає, це те, що ми віримо в Росію. Якщо Господь нас направить – вирулимо і ми» [99]. Про що ж йшлося? А йшлося про те, що, з точки зору цього ієрарха, не лише Америка, але й Європа дедалі більше набували «постхристиянських» прикмет, а тому щоразу актуальнішим поставало питання «консолідації всіх здорових сил для захисту від ворожих сил» [99].

Ці та подібні висловлювання духовних провідників РПЦ і УПЦ (МП) – невтішні реалії XXI ст. Вони, на нашу думку, пояснюються тим, що

фундаменталістське православ'я неминуче породжує православних терористів – уразливих у своєму православно-патріотичному самолюбстві фанатиків, котрі готові сіяти смерть і розруху, однак не мир і розбудову. Фундаменталістське православ'я спрощує світ до простих схем нелюбові та насильства, таких, зокрема, як «Любіть ворогів своїх, крушіть ворогів Вітчизни, гребуйте ворогами Божими» [62].

Відтак, саме доктрина «русского мира» – ключ до розуміння збройного конфлікту на сході України, а також антиукраїнської спрямованості діяльності УПЦ (МП) у цьому контексті. Як йдеться в інформаційно-аналітичній довідці Відділу гуманітарної безпеки Національного інституту стратегічних досліджень під назвою «Стан, тенденції та перспективи релігійно-церковної ситуації в Україні за підсумками 2017 р.» [354], підставою для такого твердження стали численні випадки з боку кліру УПЦ (МП), зафіксовані як представниками ЗМІ, так і пересічними громадянами, що містили факти демонстрації неповаги до захисників України, псування іміджу нашої країни на міжнародній арені, надання духовної опіки окупантам, пропагування імперських цінностей тощо.

Серед них – паплюження пам'яті загиблого жовківчанина з боку настоятеля місцевого храму, благословення Чорноморського флоту Росії та підрозділів прикордонної служби ФСБ, освячення ракетних комплексів в анексованому Криму, звинувачення української влади за втручання у справи Церкви на черговій сесії Міжпарламентської Асамблеї Православ'я в Римі (червень 2017 р.). Прикметно, що 27 грудня 2017 р. під час зустрічі звільнених українських бранців на харківському аеродромі державний гімн із українського боку не співав лише предстоятель УПЦ (МП) митрополит Онуфрій [354].

Більше того, як стверджують аналітики, низка фактів доводить безпосередню участь (навіть зі зброєю) священиків УПЦ (МП) у терористичних бандитських формуваннях, а також використання монастирів і храмів цієї конфесії для переховування зброї, вибухівки й самих терористів.

Силовим структурам України відомо, що священники РПЦ і УПЦ (МП) навіть очолюють бандитські групи бойовиків, корегують артилерійські обстріли російських терористів по українських військових позиціях, ведуть розвідувальну діяльність щодо дислокації військових частин Збройних Сил України тощо. У цьому контексті показовим є те, що станом на 2017 р. СБУ та національна поліція розслідували понад 100 карних справ щодо церковнослужителів УПЦ (МП), пов'язаних із війною Росії проти України [354].

З огляду на те, що військове втручання Російської Федерації в Україні, що тотожне поняттю «агресія» [432, с. 151], було закамфльоване російськими стратегами під громадянську війну, вітчизняні послідовники «русского мира» репрезентують відповідне бачення військового конфлікту на Сході нашої держави. Так, одним із виявів пропаганди ідей «русского мира» в Україні представниками вищого керівництва УПЦ (МП) стала відео-проповідь, опублікована в популярній Інтернет-мережі вікарієм Київської митрополії, намісником Десятинного монастиря єпископом Гедеоном [231]. У ній він звернувся до вірян із наступними словами: «... Ви знаєте, Десятинна церква... за переказом є матір'ю церкви, всіх міст руських і звичайно, сам храм – матір'ю всіх церков руських, звідки розпочалося святе православ'я, де жив і почив великий рівноапостольний князь Володимир, велика рівноапостольна княгиня російська Ольга, та й узагалі все, вся наша історія розпочалася із Десятинної церкви, яку я зараз представляю. Звичайно, в сьогоднішні тяжкі такі часи – на Україні розкол, йде громадянська війна – люди гинуть з двох сторін, православні люди, російський народ. Ми не розділяємо росіян, українців, це все не братські народи, як багато хто вважає, це один народ. Один народ, одне тіло Христове – і зараз у такому скрутному, можна сказати, плачевному стані. Саме тому прошу ваших святих молитв за нашу велику вітчизну. Велику вітчизну нашу. Вона завжди велика, де б людина не народилася – у Москві чи в Сибіру, або в Петербурзі, або в Криму, або в Києві – це все один простір православного великого слов'янського

народу ...» [231]. На нашу думку, ці висловлювання свідчать про наступне: заперечуючи існування української нації, промосковський клірик культивує погляди, характерні для часів Російської імперії, коли українцям відмовляли у праві на національне самовизначення, й актуалізовані нині православно-шовіністичним концептом «русского мира». У цьому контексті стає зрозумілим бажання владики Гедеона називати київську княгиню Ольгу – «руською», українців – «руським народом», а російську агресію на Сході України – «громадянською війною».

Факти вияву такої позиції в середовищі проросійського духовенства в Україні є непоодинокими. Зокрема, чіткий промосковський курс керівництва Почаївської лаври та проведення широкомасштабної роботи з інкорпорації у свідомість вірян УПЦ (МП) в Україні провідних ідеологем «русского мира», прослідковується, на нашу думку, у низці виявів їхніх сепаратистських настроїв.

Емпіричним підтвердженням таких теоретичних міркувань є факти розповсюдження на території Почаївської лаври сепаратистської літератури. Нагадаємо, що одним із ключових елементів реалізації імперсько-шовіністичної доктрини «русского мира» на теренах України став проект «Новоросія». До слова, Новоросія – це вживана урядом Російської імперії назва для позначення території південно-українських земель. 2014 р. із подачі президента Російської Федерації В. Путіна цей термін був уведений у широке використання щодо Південно-Східної України [66]. 26 жовтня 2014 р. на окупованих російськими військами районах Донецької та Луганської областей було проголошено так званий Союз народних республік – Новоросію. У зв'язку з цим наголосимо, що нині спостерігається доволі чіткий взаємозв'язок між тематикою і змістовним наповненням книг із Почаївської лаври та обґрунтуванням ідеологами «русского мира» правомірності функціонування Новоросії як одного із суб'єктів українського суспільно-політичного простору.

Так, за свідченням паломниці Галини, яка 2015 р. перебувала у Почаївській лаврі, на території цієї чернечої обителі здійснюється розповсюдження літератури, що пропагує цінності «Новоросії» та «русского мира» [376]. Жінка, маючи певні напрацювання в галузі історії та релігієзнавства, вирішила ознайомитися із здобутками видавничої справи насельників Почаївської лаври. Їй відчула шок, «перечитуючи список використаних джерел книги «Розкольницькі рухи в українському православ'ї у XX – XXI століттях», де був вказаний сайт www.novorossia.org (книга видана, між іншим, за благословенням митрополита Почаївського) [376]. Особливо її здивував рік випуску цієї книги, а також початку роботи сайту: 2009, «коли звичайному обивателю навіть і не снилась військова агресія Росії проти України і створення так званої «Новоросії». Закономірно, що в паломниці виникло питання: «Звідки ж «святі отці» знали про це і ще тоді користувались сепаратистським сайтом?!». Зрештою, жінка прийшла до висновку, що «Воно тепер і не дивно, чому УПЦ передала дві Кримські єпархії разом з майном Російській Православній Церкві, чим, по-суті, визнала анексію півострова...» [376]. Це підтверджується висновками сучасних релігієзнавців-аналітиків, котрі стверджують, що в контексті державотворення ідеологія «русского мира» є ворожою і антиукраїнською за своєю суттю, а проект «Новоросія», який загрожує територіальній цілісності України, є закономірним результатом її насадження серед місцевого населення [9, с. 33; 301, с. 90].

У книзі І. Медведєвої і Т. Шишової «У кильватері «Титаника»?» увагу паломниці Почаївської обителі привернуло наступне висловлювання: «Говорячи про надзавдання «помаранчевої» постановки, не потрібно втягуватися в дискусії: хороший Путін чи поганий, варто його захищати чи не варто. Ці дискусії ведуть убік, що, відповідно, теж на руку маніпуляторам. Захистити ми зобов'язані не конкретно Путіна, а в його обличчі законну владу, перешкодити зрадницькому перевороту, не дати зруйнувати Росію і Російську Православну Церкву» [376]. А в іншому російськомовному

виданні, що розповсюджується серед паломників Почаївської лаври, цілком у дусі концепції політичного православ'я стверджувалося наступне: «Як не можна розділити Пресвяту Трійцю Отця і Сина і Святого Духа, це Єдиний Бог, так не можна розділити Україну, Росію і Білорусію. Це разом Свята Русь. Знайте, пам'ятайте і не забувайте. В місті Києві ніколи не було Патріарха. Патріархи були і жили в Москві. Бережіться самосвятської української групи (Церкви. – В. Р.) і унії» [376].

Відтак, це дає підстави для твердження, що розповсюдження Почаївською лаврою антиукраїнських матеріалів є складовою частиною інформаційної війни, яка нині триває на території України, а наявні факти підривної діяльності, яку проводить Почаївська лавра в українському соціумі, вказують на те, що ця обитель – один із культових центрів країни-агресора. Радикальна релігійна риторика видань, що реалізувалися серед паломників цього чернечого осередку, дає змогу краще зрозуміти сутність його етноконфесійної ідентичності. Без сумніву, використання релігійних наративів у якості інструментів ідеологічного впливу на український соціум є прикметною рисою православного проросійського фундаменталізму.

Водночас історія одіозної німецької журналістки Маргарити Зайдлер, ім'я якої тісно пов'язане з Почаївською лаврою, теж є цьому яскравим підтвердженням [301, с. 91]. Маргарита Зайдлер – уродженка Віттенбергу (федеральна земля Саксонія-Анхальт), котра приїхала в Україну до Почаївської лаври на запрошення архімандрита Дмитра (Шевкеника), й впродовж наступних 6-ти років проживала у м. Кременець у Богоявленському жіночому монастирі УПЦ (МП). Упродовж 2012 – 2013 рр. вона працювала особистою помічницею керівника київської організації «Народний Собор» І. Друзя. Показово, що саме він «за декілька років до Євромайдану відчув, що в Україні розпочнеться громадянська війна. Тому сказав Маргариті, що до неї потрібно готуватися» [396]. Відтак, жінка почала вчитися стріляти, закінчила курси охоронців. Мала намір закінчити ще й курси снайперів, але не вистачило часу: почався Євромайдан. Під час нього

Маргарита знаходилася не на боці європейськи налаштованих українців, а «Беркуту»: купляла їм теплі речі, вогнегасники. Після Євромайдану М. Зайдлер із І. Друзем поїхали до Криму, де вступили в загін місцевої самооборони. Коли ж розпочалися військові дії на Сході України, вони опинилися в Слов'янську. Тут Маргарита Зайдлер та Ігор Друзь «захищали Новоросію й православну віру від фашистів і західних окупантів» [396]. Показово, що саме в горнилі русофільського середовища Почаївської лаври плекалася антиукраїнська спрямованість діяльності Маргарити Зайдлер [301, с. 91].

Черговим аргументом на користь твердження про те, що ченці Почаївської лаври підтримують окупаційні дії Росії на Сході України, є наступний епізод. Нещодавно широкому загалу стало відомо, що економ Почаївської духовної семінарії, ієромонах Кукша (Михайло Антонюк), який виконував також обов'язки військового капелана Збройних Сил України, є активним блогером і проросійським пропагандистом [54]. Так, було виявлено, що він на своїй сторінці у популярній соціальній мережі публікує матеріали на кшталт: «Зйомки прихованою камерою, як тролі звітуються за образи та брехню на адресу Путіна», «Реклама російської армії», «Бойові успіхи Російської авіації в Сирії...», «... м. Маріуполь, українські фашисти розстрілюють мирне населення», «Визнання співробітника СБУ про вилучення органів у людей», «Українізація. Як створювали Україну», «Найманці за гроші їдуть вбивати одеситів» тощо [54]. Важко уявити, як такий капелан налаштовує на боротьбу з російськими окупантами українських військовослужбовців, якщо позаочі називає їх «українськими фашистами», як здійснює треби та духовну підтримку, коли мріє про їхню смерть. Солідаризуємося з тим, що священника з такими переконаннями до звичайних людей підпускати не можна, а до українських військовослужбовців і поготів [54].

Таким чином, викладені вище факти промовисто свідчать про проросійську спрямованість позиції насельників Почаївської Свято-

Успенської лаври, зокрема, культивування в їхньому середовищі сепаратистських настроїв та підтримку окупаційних дій Росії на Сході України. Зрештою, зафіксований в липні 2018 р. інцидент ще раз підтвердив проросійський вектор сутності та спрямованості діяльності Почаївської лаври: у Рівному патрульні затримали уродженця Росії 1947 р. н., зареєстрованого в Почаєві. Чоловік сидів у центрі міста з портретом російського імператора Миколи II і... чекав танків із Росії [279].

Водночас підтвердженням думки про те, що УПЦ (МП) за певних обставин може перейти до агресивних методів впливу на суспільну свідомість з метою її збурення заради відстоювання власних інтересів, є епізод, що стався влітку 2018 р. Так, в очікуванні набуття Українською Церквою автокефалії у вітчизняному соціумі активно обговорювалося питання майбутньої приналежності промосковських Києво-Печерської та Почаївської лавр. В одному з публічних виступів предстоятель УПЦ (КП) Філарет висловив припущення, що вони належатимуть Українській Церкві. Про це він сказав так: «Є дві лаври: Києво-Печерська і Почаївська. Кому вони будуть належати? Українській Церкві, бо це українські святині і вони не можуть належати Російській Церкві» [387]. Однак така його заява викликала рішучий спротив УПЦ (МП), оскільки, згідно формулювань її представників, «надання УПЦ автокефалії може призвести до кровопролиття», а передача Києво-Печерської і Почаївської лавр «може призвести до трагічних наслідків, оскільки віруючі просто не віддадуть лаври» [227]. На нашу думку, в цих висловлюваннях представників вищого духовенства УПЦ (МП) міститься не застереження, а закамouflований суспільний заклик до опору та протидії, а тому маємо справу ні з чим іншим, як із психологічною маніпуляцією свідомості мас.

Думаємо, що за потреби УПЦ МП дійсно готова перейти до більш жорстких методів відстоювання власних інтересів. Підставою для такого висновку стала подія, що трапилася 25 серпня 2018 р. Так, серед учасників хресної ходи Кам'янець-Подільської єпархії УПЦ (МП), яка рухалася до

Почаївської лаври, були помічені десятки чоловіків, одягнених в однакові чорні футболки з написом «Приготуйтеся до війни» [278; 226]. Ось його повний зміст (подаємо мовою оригіналу. – В. Р.): «Приготовтесь к войне, возбудите храбрых; пусть выступят, поднимутся все ратоборцы. Перекуйте орала ваши на мечи и серпы ваши – на копья; слабый пусть говорит: я силен» [278]. З боку громадськості ідейний посил такого напису на одязі учасників хресної ходи не залишився без уваги. Оскільки у ньому містився неприхований заклик до війни, активісти оперативно викликали на місце ходи працівників правоохоронних органів. Як з'ясувалося, напис на футболках – це слова з книги пророка Іоїя (3:9-10), а тому порушення чинного законодавства зафіксовано не було. З огляду на це, працівниками відповідних служб була проведена бесіда та здійснена рекомендація змінити прочанам провокуючу на соціальний резонанс «форму одягу» [278]. На нашу думку, вибір такого напису на одязі учасників хресної ходи був не випадковим; під прикриттям релігійної сентенції представниками УПЦ (МП) була здійснена замаскована демонстрація відповідних намірів, а саме готовності вірян цієї Церкви у випадку необхідності застосувати силу задля відстоювання своїх інтересів [301, с. 91-92].

Загальним підґрунтям для проповіді російських і проросійських ідеологем є розквіт у Почаївському монастирі фундаменталістичних теорій та практик. Так, за нашим спостереженням, головна сторінка сайту Почаївської лаври містить першим офіційне звернення із закликом до РПЦ вийти із усіх екуменічних організацій та богословських діалогів [233]. Таке звернення є вкрай радикальним навіть для консервативних кіл у самій Росії, однак свідомо розповсюджується в Україні. Екуменічний діалог та співпраця описуються як підготовка до появи релігії Антихриста, і повне відчуження від діяльності Всесвітньої Ради Церков та всіх інших екуменічних інституцій покликане бути актом боротьби абсолютного добра проти абсолютного зла. Дуалістичне сприйняття реальності має стимулювати антизахідні настрої, формування особливої релігійної культури замкнутої меншості, яка у

боротьбі проти абсолютного зла може використовувати практично будь-які засоби. Фактично тут втілюється пропонована свого часу А. Дугіним антизахідна ідеологія мобілізації мас для протистояння у «конфлікті цивілізацій» [378, с. 48-74]. Популяризована в РПЦ завдяки таким широко розповсюдженим книгам як «Росія перед другим пришествям» [390], ця фундаменталістична ідеологія стала основою для сучасного почаївського антивестернізму. Ця ідеологія стала основою культивування особливої культури протистояння сучасному суспільству як такому завдяки постійним протестам проти всіх форм ідентифікаційних кодів та подібного обліку даних про осіб. Ці практики нібито є знеособлюючими, ведуть до тотального контролю влади над громадянами, а отримання ідентифікаційних кодів є першим кроком у встановленні панування антихриста [232]. Утвердження таких радикальних фундаменталістичних ідей відбувається навіть у протистоянні офіційній позиції керівництва РПЦ та УПЦ (МП), які при всій пропаганді ідей антиглобалізму не погоджуються з тенденційними тлумаченнями християнства у ченців, що протестують проти ідентифікаційних кодів [232]. Очевидно, що борці з ідентифікаційними кодами, глобалізацією, співпрацею з усіма іншими релігійними організаціями у власній життєвій практиці формують закриту ідентичність, яка не передбачає можливостей компромісів, діалогів, соціалізації вірних. Де-факто формується основа для православного сектантства у сучасному Московському патріархатові в Україні, хоча ці сектанти офіційно і не поривають із РПЦ та УПЦ (МП). Ідеологія «обложеної фортеці», якій кидає виклик Антихрист, підкріплюється практикою особливого почаївського проведення сповіді прихожан і паломників [232]. На сповіді безапеляційно нав'язується думка про повну гріховність сповідника та можливість спасіння виключно за умови прийняття радикального фундаменталізму, який передбачає численні обмеження звичайного для сучасної людини і пересічного православного християнина способу життя [105]. Оскільки Почаїв як центр православного паломництва надзвичайно популярний, і за

кількістю прочан не поступається Києво-Печерській лаврі, а то і перевищує звичайні для останньої кількості вірних на службах, вплив теорій та практик фундаменталізму привів до формування особливої почаївської субкультури, незвичної навіть для Московської патріархії своїми формами дієвого протистояння сучасній культурі. Маючи на території Галичини меншість громад та вірних, Московський патріархат сформував сектантську свідомість у власних священників та прихожан через стимулювання розповсюдження впливу почаївського фундаменталізму, не дивлячись на численні негативні випадки розчарувань з боку мирян та протести з боку священства. За таких умов стали можливими такі явища, як перехрещення уніатів при переході в Московський патріархат: нібито УГКЦ – це зовсім не християнська Церква, а політична організація, побудована на ненависті, а тому такі новонавернені потребують хрещення, хоча канонами в таких випадках повторне хрещення не рекомендовано [275]. Мало того – така практика прямо заборонена канонами як «хула на Святого Духа», якої звичайно бояться, бо за словами Біблії, вона не прощається навіть у майбутньому віці. Ще раніше було проведена аналогічне відчуження від вірних УПЦ (КП) та УАПЦ, за ними не визнавали статусу хрещених християн, і нещодавно РПЦ спробувала таке ж ставлення культивувати відносно вірних ПЦУ, хоча остання є визнаною світовим православ'ям помісною Церквою [137].

У протистоянні почаївському фундаменталізму ПЦУ та УГКЦ провадять політику асиметричних дій, спрямованих на нейтралізацію негативного впливу цього феномену. Першим засобом став розвиток альтернативних центрів паломництва з власними святами, культовими особливостями. Так, для УГКЦ особливого значення набула Зарваниця як центр паломництва, під час якого надається особливе відпущення гріхів [118]. У Зарваниці фактично розвивається аналогія Почаївської лаври з точки зору особливостей культу. А саме, за легендою саме тут явилася Богородиця ченцю, який втік від орд Батия з Києво-Печерської лаври [118]. Також у Зарваниці є цілюще джерело святої води та чудотворна ікона Богородиці

[118]. Додаткові враження у паломників мають викликати розповіді про явлення Богородиці за радянських часів, Хресна дорога Христа, мощі святих мучеників як давнини, так і сучасності [118]. Величний собор на 1,5 тисячі вірних та поле для 50 тисяч паломників, яке щороку є заповненим у святкові дні, покликані створити атмосферу всенародного єднання. Невипадково, що свята у Зарваниці відвідував навіть президент України. Чернечі практики УГКЦ особливого розвитку досягли в Унівській лаврі [336], яка намагається витримувати характерний для православного чернецтва студійський статут та творить особливу святкову атмосферу на день Успіння Богородиці.

У ПЦУ місцями особливих щорічних паломництв став Манявський скит, який теж є давнім монастирем, що має цілюще джерело, чудотворну ікону Богородиці [215]. Монастир користується авторитетом твердині православ'я, а завдяки суворості уставу в давнину отримав славу «другого Афону» [215]. Місцем щорічного загальноцерковного паломництва для ПЦУ став монастир на Козацьких могилах [335]. Заснований на місці битви при Берестечку з ініціативи ченців Почаївської лаври на початку ХХ ст., монастир не став місцем розвитку російського монархізму, як сподівалися його засновники. Сьогодні цей монастир святого Георгія у щорічному паломництві поєднав у собі релігійну та національну ідентичність, православ'я та пам'ять про героїчну боротьбу минулого та численні жертви заради існування нації.

Для київського «відкритого християнства», яке цілком суголосне із вселенським «відкритим православ'ям», характерні зусилля із становлення особливих зв'язків українського православ'я та Афону. Серед знакових проектів слід вказати на видання українського варіанту сучасних багатотомних «Житій святих», які є перекладом із певними доповненнями, сучасного афонського синаксаря, укладачем якого виступив архімандрит Макарій Симонопетрський. Цей проект, що здійснюється під керівництвом митрополита Олександра (Драбинки), вже встиг стати одним із основних інтелектуальних та духовних звершень видавництва «Дух і літера» при

Києво-Могилянській академії. На сьогодні вже вийшло 5 томів – із січневого до травневого, йде активна робота над завершенням річного циклу у найближчій перспективі. В анотації до четвертого тому Житій підкреслюється: «Творчий колектив, що готував український переклад Синаксаря, зі свого боку доповнив і уточнив це видання. Спеціально для цієї книги було укладено цілу низку житій – передусім, тих святих, які жили і творили в Україні. За допомогою спеціалістів-істориків були переписані наново житія Києво-Печерських преподобних. У цей том увійшли й нові цікаві відомості про окремих православних святих різних країн від Британії до Грузії» [202, с. 511]. Таким чином, бачимо поєднання афонського благочестя із ідеями відкритого православ'я [211]. Відмітимо також зусилля з перекладів творів старця Паїсія Афонського. Оскільки Афон знаходиться у юрисдикції Вселенського патріарха, архімандрити зі Святої гори підтримували ПЦУ у найскладніші часи перших кроків розвитку визнаної автокефалії [97]. На сьогодні Афон став місцем активного паломництва вірян із ПЦУ. За умови зміцнення зв'язків ПЦУ з Афоном, Почаїв втратить ексклюзивні права на консервативний тренд. Усвідомленню особливої історії відносин України з Афоном сприяє реконструкція подій, пов'язаних із долею українського скиту «Чорний вир» на Афоні у XVIII-XIX ст. [213].

Таким чином, усе вищевикладене дає підстави для наступних висновків.

По-перше, одним із ключових етапів розгортання імперсько-православного проекту «русский мир» є поглинення України, руйнування української державності, знищення національної ідентичності українців та їхня повна й незворотна асиміляція. Збройна агресія Росії на Сході України – це силова форма реалізації цього ідеологічного концепту на теренах нашої держави. Вона супроводжується відповідним натиском РФ у вітчизняних політичній, економічній, соціальній, гуманітарній, інформаційній, а також релігійній сферах. Провідним інструментарієм цієї гібридної війни є пропаганда, маніпуляції, підміна понять, терор і залякування.

По-друге, Почаївська лавра – релігійний осередок країни-агресора, її керівництво та насельники є активними представниками православного фундаменталізму, прибічниками не лише «східного вектору» інтеграції України, але й радикального сценарію його втілення в життя. Це підтверджується відповідними елементами їхньої ідентифікаційної системи координат: пропагуванням антиукраїнського за своєю суттю проекту «Новоросія» і насадженням думки щодо правомірності його функціонування як повноцінного суб'єкту суспільно-політичного простору шляхом розповсюдження відповідної тематичної літератури, культивуванням антиукраїнських поглядів у середовищі вірян, плекання з-поміж них ревних прихильників «руського мира», наявності в середовищі насельників неприхованих сепаратистів, що в цілому негативно позначається на національній ідентичності вітчизняного соціуму, оскільки сприяє його розмиванню, а не консолідації.

По-третє, низка фактів підтримки Почаївською лаврою окупаційних дій Росії на Сході України дає підстави для висновку про колабораціонізм цієї чернечої обителі, а отже, й деструкцію в контексті її ролі в ідентифікаційних процесах у сучасній Україні.

3.4 Трендовий аналіз етнічної ідентифікації Почаївської лаври у період набуття Українською Православною Церквою автокефалії

Набуття Україною 1991 р. політичної незалежності актуалізувало проблему необхідності конституювання на вітчизняних теренах помісної Православної Церкви. Одним із перших виявів цього стала низка ухвал помісного собору УПЦ (МП), що відбувся 1 – 3 листопада 1991 р. Так, у «Визначенні Собору УПЦ з питання повної самостійності УПЦ» йшлося, що проголошення незалежності української держави вимагає від Української Православної Церкви нового статусу, а саме автокефалії. Її набуття, як стверджувалося в цьому документі, «сприятиме зміцненню єдності

православ'я в Україні, ...згуртуванню громадян усіх національностей, що проживають в Україні, і тим самим вносити вклад у зміцнення єдності всього українського народу». За визначенням цього Собору, «незалежна Церква у незалежній державі є канонічно виправданою та історично неминучою» [271].

З того часу ідея об'єднання й автокефалії українського православ'я набувала все більше прихильників в українському соціумі, зокрема, й у його владних колах. Свідченням цього стало утворення 1995 р. у Верховній Раді депутатського об'єднання «За помісну Церкву», яке у різному складі та під різними назвами функціонувало у більшості її скликань. Новий виток розвитку ідеї помісності українського православ'я відбувся в період святкування 2000-ліття Різдва Ісуса Христа, яке Україна провела на державному рівні. Тоді помісність Православної Церкви була проголошена Президентом України Л. Кучмою як один із пріоритетів гуманітарної сфери розвитку українського суспільства. Ініціативи Президента України В. Ющенка щодо становлення помісної УПЦ через свою непідготовленість, розпорошеність, а головне хибність підходу, за яким ставка робилася на об'єднання єпископів, а не вірян, були приречені на невдачу. За президентства В. Януковича ідея помісності православ'я в Україні, зникнувши з порядку денного владних структур, поступово втратила свою актуальність [331, с. 18-19, 25-26].

Якісно новий етап розвитку процесів конституювання помісної УПЦ відбувся за президентства П. Порошенка (2014 – 2019 рр.). Офіційно він розпочався 16 червня 2016 р., коли Верховна Рада України прийняла Постанову № 1422-VIII «Про Звернення Верховної Ради України до Його Всесвятості Варфоломія, Архієпископа Константинополя і Нового Риму, Вселенського Патріарха щодо надання автокефалії Православній Церкві в Україні» [280]. У цьому «Зверненні», зокрема, йшлося про те, що приєднання Київської митрополії до Московського патріархату 1686 р. відбулося з грубим порушенням церковних канонів, за яким стояло намагання Москви

втримати українські терени в орбіті своїх впливів. Цей намір підпорядкування України інтересам РФ прослідковується й нині, оскільки «сучасний Московський патріархат є надто тісно пов'язаний з пануючим у Росії політичним режимом», і вже не сприймається українським суспільством однозначно як Церква, а швидше як «міністерство ідеології» Російської Федерації. Однак після подій 2014 р., а саме анексії Криму та військової агресії РФ на Донбасі, «Україна вже ніколи не буде ані політичною, ані церковною колонією Росії». Згідно цього документу, саме «заради блага Православної Церкви в Україні та цілісності українського народу» ВРУ апелювала до Вселенського Патріарха Варфоломія з проханням видати томос про автокефалію Православної Церкви в Україні [280]. Отже, це дає підстави для твердження, що з огляду на факт військової агресії РФ питання конституювання помісної ПЦУ стало однією з прерогатив національної безпеки України, одним із засобів захисту і збереження її суверенітету, а також ідентичності.

Наступним кроком на шляху набуття українським православ'ям помісності стала зустріч Президента України П. Порошенка з Константинопольським патріархом Варфоломієм, що відбулася 9 квітня 2018 р. у Стамбулі. Результатом їхніх домовленостей стало оприлюднене 17 квітня 2018 р. «Звернення Президента України до Вселенського Патріарха Варфоломія про надання Томосу про автокефалію Православної Церкви в Україні» [128], що було підкріплене відповідною постановою Верховної Ради України [281].

На підтримку цих дій української влади 3 травня 2018 р. виступила відома в Україні Ініціативна група «Першого грудня». Наголосимо, що у своїй заяві вітчизняні інтелектуали вказали не лише на історичні, юридичні та канонічні факти на користь набуття Православною Церквою автокефалії. Водночас у своїй заяві вони визначили ще одну нагальну причину пришвидшення процесу звільнення українського православ'я з-під церковного диктату Москви, а саме війну Росії проти України, анексію

Криму та військові дії російських терористичних угруповань на Донбасі. За словами учасників цього об'єднання, імперсько-шовіністична ідеологія, під якою, на нашу думку, слід розуміти, зокрема, й доктрину «русского мира», є одним із чинників деградації не лише російського суспільства, але й РПЦ. Унаслідок цього ця Церква перетворюється «на служницю ураженої імперськими комплексами держави, на партнера її спецслужб». Відтак, питання набуття Православною Церквою в Україні автокефалії розглядається представниками Ініціативної групи «Першого грудня» не лише в церковній площині, але й у контексті духовної безпеки та національно-державної перспективи України [122]. На нашу думку, такий кут зору є цілком виправданим, оскільки національний характер українського православ'я є одним із вагомих чинників формування національної ідентичності українців.

Вже 11 жовтня 2018 р. Святий і Священний Синод Константинопольського патріархату ухвалив історичне рішення про скасування дії грамоти патріарха Діонісія IV, згідно якої Вселенська патріархія надавала Московському патріархові право висвячувати митрополитів Київських, і повернув Київську митрополію до складу Вселенської патріархії [331, с. 85-86]. 15 грудня 2018 року відбувся об'єднавчий собор УПЦ КП, УАПЦ і частини УПЦ (МП), який конституював існування Православної Церкви України. Зрештою, 6 січня 2019 р. у резиденції Константинопольського патріарха у Стамбулі відбулося урочисте вручення томосу про автокефалію главі Православної Церкви України митрополиту Епіфанію (Думенко) [253]. Згідно нього, Православна Церква України отримала 15 місце у Диптиху Константинопольського патріархату, але найголовніше, на нашу думку, це те, що вона набула статусу рівноправної Церкви-сестри у світовому православ'ї.

Реакція на цю без перебільшення епохальну для України і українського православ'я подію зі сторони як РПЦ, так і УПЦ (МП) як її складової, була цілком прогнозованою, оскільки їхня позиція у цьому питанні була перманентно негативною, починаючи ще з 1992 р. Так, декларуючи свою

прихильність до «устремління Української православної пастви до повної незалежності», учасники Архієрейського зібрання, що відбулося 27 травня 1992 р. у Харкові, насправді керувалися бажанням зняти тогочасну напругу в суспільстві, а не наміром підтримати національний вектор розвитку УПЦ (МП). Підтвердженням цього слугує той факт, що керівництво РПЦ пообіцяло тоді розглянути питання «канонічної» автокефалії для України на помісному соборі 1995 р. Однак він не відбувся. Більше того, порушивши статут, який вимагає скликання помісних соборів кожні 5 років, Московська патріархія не проводила їх упродовж усього періоду правління патріарха Алексія II (1990 – 2009 рр.). Натомість у тогочасних офіційних заявах і виступах очільників РПЦ містилася теза про те, що автокефалія може бути дарована українському православ'ю за умови «приєднання» до УПЦ (МП) через покаєння вірян і духовенства УПЦ (КП) і УАПЦ. Як твердить із цього приводу вітчизняний філософ О. Саган, це була безпрограшна позиція РПЦ, оскільки виконання означеної умови було неможливим. Крім того, московські церковні ідеологи наголошували на тому, що УПЦ (МП) взагалі не прагне автокефалії, а тому її набуття є небажаним, оскільки може призвести до ще одного розколу [331, с. 20-21]. Згодом ними був висловлений черговий, добре продуманий аргумент на користь відтермінування розгляду питання автокефалії УПЦ. Він полягав у тому, що процес надання автокефалії не розроблений у православ'ї, а тому це питання може бути розглянуте й схвалене лише на Всеправославній нараді. Щоправда, на скликаний у червні 2016 р. Всеправославний Собор (Святий і Великий Собор Православної Церкви) на Криті, де за початковими планами одним із питань порядку денного був розгляд процедури отримання нових автокефалій, делегація Московського патріархату так і не приїхала [331, с. 22]. Нині, відійшовши від загальноправославного консенсусу, РПЦ вимагає прийняття того порядку надання автокефалії, що передбачалося проектом 2016 р. Але цей проект був відкладений всіма Православними Церквами. І цей проект, який передбачав консенсус всіх помісних Церков щодо кожної

автокефалії і фактичне право «вето» РПЦ, так і не був прийнятий як документ, що має зобов'язуючу силу. Таким чином, продовжує діяти старий порядок. Згідно з цим порядком, автокефалію надає Вселенська патріархія. І якщо навіть прийняти традиційну логіку РПЦ, згідно з якою автокефалію має надавати Церква-мати, то Константинопольська патріархія як раз і є такою кріархальною Церквою щодо Київської митрополії.

Отже, це дає підстави для твердження, що позиція РПЦ щодо питання помісності українського православ'я визначалася політикою блокування самої ідеї автокефалії, що напряду пов'язане з формуванням його національної ідентичності. На думку В. Єленського, це пояснюється тим, що за кулісами процесу набуття УПЦ автокефалії знаходилося «дуже мало богослов'я і дуже багато політики, навіть геополітики», а ті, хто боровся за збереження статус-кво в українському православ'ї і проти набуття ним томосу, той хотів «залишити Україну в орбіті Росії» [109]. Відтак, питання набуття автокефалії ПЦУ виявилось рівнозначним проблемі національної безпеки України, зокрема, її визволення з-під впливу реакційної духовної інтервенції Москви. На нашу думку, саме цим пояснюється надзвичайно гостра реакція РПЦ і її структурної частини УПЦ (МП) на отримання томосу Православною Церквою в Україні.

Зокрема, непоступливість і категоричність позиції РПЦ у цьому питанні прослідковується на прикладі оприлюдненої на початку вересня 2018 р. офіційної заяви її керівництва про те, що воно розірве євхаристійне спілкування із Константинопольським патріархатом у випадку, якщо Православна Церква в Україні отримає автокефалію [322]. У іншій, не менш гучній заяві речника РПЦ, голови Відділу зовнішніх церковних зв'язків Московського патріархату, митрополита Іларіона Алфєєва містилося твердження, що надання українській Церкві автокефалії «може призвести до кровопролиття». Особливо його непокоїла доля УПЦ (МП), яка з набуттям статусу Церкви країни-агресора може втратити свої «законні права», зокрема контроль над Києво-Печерською та Почаївською лаврами. Саме це, на його

думку, спровокує кровопролиття, оскільки «православні віряни будуть захищати ці святі місця» [324].

Відповідний настрій спостерігався у цей період і в Почаївській лаврі. Його зафіксувала журналістка Г. Терещук і висвітлила у публікації «Форпост «руського мира». У Почаївській лаврі готуються протистояти автокефальній українській церкві?» [368]. На її думку, виявами напруженого очікування керівництва цього чернечого осередку в контексті майбутнього набуття українською Церквою помісності стало збільшення чисельності охорони монастиря, ретельний огляд паломників при вході на його територію, а також уникання керівництвом обителі контактів із медіа. Особливо помітною стала присутність великої кількості охоронців на лаврських богослужіннях. Саме цим, на думку опитаних журналісткою паломників, нагнітається відчуття, «що може бути якась сутичка, якщо Україна отримає томос». Мешканець Почаєва А. Голуб висловив припущення, що суттєве збільшення охорони місцевої лаври насправді пов'язане з тим, що її очільники «бояться народу». Саме тому в цей непевний період вони «будуть обережніші у висловлюваннях». Однак, на його переконання, «Політика в лаврі не зміниться», оскільки це «форпост «руського мира» [368].

Показовим у контексті негативної реакції керівництва Почаївської чернечої обителі щодо набуття українським православ'ям помісності стало «Звернення Намісника Свято-Успенської Лаври Митрополита Володимира з приводу загрози і «томосу»», оприлюднене в жовтні 2018 р. [127]. У ньому очільник Почаївської лаври назвав томос «оманою», бо, за його словами, «Наша Українська Православна Церква має канонічний статус, визначений Томосом від 27 жовтня 1990 р. від Матері Церкви». Зауважимо, що під «Матір'ю Церквою» тут розуміється РПЦ. Однак, як стверджує впливовий грецький ієрарх, член Синоду Вселенської патріархії, митрополит Елпідифор, ця думка є хибною, викривленою, оскільки «Московська Церква є дочкою Київської Церкви, яка – Українська Церква – є дочкою Вселенського Патріархату» [399].

Далі у «Зверненні» намісника Почаївської обителі йдеться про те, що «ми задоволені тим статусом, який має наша Церква» з відсиланням на відповідні документи, зокрема грамоту патріарха Алексія II, яка декларує незалежність і самостійність управління УПЦ. Водночас у своєму звертанні до громадськості цей ієрарх категорично відкинув ідею помісності Православної Церкви в Україні, заперечив можливість оновлення православ'я в Україні. І хоча ці тези виписані ним доволі безапеляційно, однак насправді в цьому документі насторожує інше, а саме практично неприховані заклики до вірян у випадку «загрози» «захистити свою святиню» [374]. Для цього, як йдеться у «Зверненні», потрібна буде їхня «фізична присутність». Звернемо увагу на те, що єдиним виділеним місцем у його тексті є наступний фрагмент: «Додатково ми постараємося Вас поінформувати коли приїхати...» (так виділено в тексті. – В. Р.) [127]. Дієвого захисту вірян просила у своєму зверненні також братія Почаївської лаври, яка під процесом конституювання єдиної української помісної Православної Церкви вбачала не що інше, як «знищення канонічної православної церкви і Апостольської віри в Україні» [29]. Відтак, у контексті провідних тенденцій сучасної ситуації в українському православ'ї вказане «Звернення Намісника Свято-Успенської Лаври Митрополита Володимира з приводу загрози і «томосу»» є не тільки яскравим виявом позиції протистояння ініціативам, спрямованим на формування національного характеру українського православ'я, але й чинником дестабілізації вітчизняного соціуму, а також одним із засобів створення внутрішньої напруги в ньому.

За спостереженням журналіста М. Лісковича, який відвідав Почаївську лавру в жовтні 2018 р. й безпосередньо поспілкувався як із паломниками, так і чернечою братією, а також студентом Почаївської духовної семінарії, свідомість більшості з них уражена ідеологічним вірусом «руського мира», в основі якого знаходиться ідея «Москва – третій Рим». Це підтверджується тим, що «Їм би хотілося, щоб усі православні були підпорядковані Москві, як

католики – іспанці, французи, поляки, бразильці – Риму першому» [197]. Продовжуючи цю думку, зауважимо, що при цьому у католиків – тих же іспанців, французів, поляків, бразильців тощо – не відбирають право бути незалежними націями. Чого не скажеш про постулати «руського мира», згідно яких усі православні – не лише один народ, але й одна держава.

На стадії активізації процесу набуття українським православ'ям автокефалії проросійські церковні структури в Україні здійснили численні спроби не лише його дискредитації, але й перешкоджання, а також згортання. Так, під час урочистостей із нагоди 1030-ліття Хрещення Русі їхні потуги були спрямовані на те, щоб показати масовість прихильників УПЦ (МП) шляхом проведення під час святкової хресної ходи провокації під виглядом сутичок «фашистів і націоналістів». Крім того, з ініціативи Предстоятеля УПЦ (МП) митрополита Онуфрія 28 липня 2018 р. у Києві на території Києво-Печерської лаври було запланована зустріч очільників цієї Церкви з представниками іноземних посольств в Україні, а саме Російської Федерації, Білорусі, Молдови, Грузії, Греції, Кіпру, Сербії, Македонії, Болгарії і Румунії. Водночас на неї було запрошено ієрархів Сербської, Македонської, Болгарської, Грузинської, Білоруської, а також Американської Православних Церков. У рамках цієї зустрічі було заплановане обговорення подій навколо «неканонічного процесу» надання автокефалії УПЦ. Як твердив із цього приводу Д. Тимчук, «Присутніх, згідно з тезами Москви, а також сформованої під час Хресного ходу «потрібної картинки», будуть переконувати в небезпеці такого розвитку ситуації» («загроза розколу світового православ'я», «криваве протистояння в Україні на релігійному ґрунті» тощо). Акцентуємо, що головна теза організаторів цього заходу зводилася до заклику об'єднання, щоб «спільними зусиллями зберегти мир на українській землі» [225]. На нашу думку, за умов окупації Росією Сходу України ця демонстрація намірів УПЦ (МП) є доволі цинічною.

Водночас дієву участь в акціях, спрямованих на гальмування процесу конституювання української помісної Православної Церкви, взяли

«православні тітушки» з Почаївської лаври. Як стало відомо, восени 2018 р. мобілізованих цим промосковським чернечим осередком вірян відправляли мікроавтобусами до Києва на організовані акції протесту [142]. За інформацією СБУ, завдання відряджених до Києва полягало в тому, щоб блокувати резиденції, де проживали константинопольські екзархи, котрі були задіяні в процедурі надання Україні томосу про автокефалію. Водночас їхня безпосередня присутність була передбачена в низці інсценувань і провокацій, пов'язаних із захопленням культових споруд під виглядом представників праворадикальних організацій [408]. Отже, дії православних пікетувальників із Почаївської лаври УПЦ (МП) мали характер псевдопротестних виступів, спрямованих на збурення української громадськості, активізацію внутрішньосупільних протистоянь, що в кінцевому підсумку могли б стати підставою не лише для призупинення, але й скасування процесу набуття Українською Православною Церквою автокефалії.

Завершальний етап набуття ПЦУ автокефального статусу зумовив черговий інформаційний вал з боку як РПЦ, так і проросійських церковних структур в Україні. Зокрема, події 11 жовтня 2018 р., а саме ухвалення рішення Синоду Вселенського патріархату про надання томосу про автокефалію Православній Церкві в Україні викликало гостру реакцію офіційного керівництва РПЦ, яке вже 15 жовтня розірвало євхаристійне спілкування із Вселенським патріархатом, оскільки, за словами голови відділу зовнішніх церковних зв'язків Московського патріархату митрополита Іларіона, ухвали Константинополя щодо підтримки ідеї помісної Православної Церкви в Україні є «незаконні та канонічно нікчемні» [394]. Зрештою, 20 жовтня 2018 р. РПЦ оголосила Константинопольського патріарха Варфоломія «розкольником» [323]. В унісон цій заяві прокремлівських духовних очільників було підготовлене офіційне звернення голови інформаційно-просвітницького відділу УПЦ (МП) архієпископа Климента Вечері, де йшлося про те, що «Підписання томосу про автокефалію для Православної церкви України відбулося із порушенням фундаментальних

канонічних церковних правил». Категоричним стало твердження архієпископа Климента та щодо Константинопольського патріарха Варфоломія, котрий, на його думку, «співслужив розкольникам», а «Згідно апостольських і святоотцівських правил, той, хто співслужить розкольникам, сам є таким, що ухилився в розкол» [46].

Крім того, показовим у контексті гострої критики РПЦ стосовно рішень Константинопольського патріархату надати автокефалію українському православ'ю став лист Московського патріарха Кирила до Константинопольського патріарха Варфоломія від 30 грудня 2018 р. У ньому Предстоятель РПЦ висловив «біль, подив і обурення у зв'язку з антиканонічними діями» стосовно надання Православній Церкві в Україні автокефального статусу. Згідно патріарха Кирила, якщо Константинополь не змінить цю політику, то патріарх Варфоломій перестане «бути першим у православному світі». Більше того, на переконання очільника РПЦ, «завдані» патріархом Варфоломієм «страждання» православних українців «підуть» за ним на Страшний суд [156].

Після набуття українським православ'ям помісності до подібних гучних заяв керівників РПЦ і УПЦ (МП) додалися тези на кшталт: 1) конституювання ПЦУ є одним із кроків утвердження державної Церкви; 2) ПЦУ не «канонічна», а тому «розколює» українське православ'я і веде його до унії з Римом. Так, у заяві Священного Синоду УПЦ (МП) від 3 квітня 2019 р. томос про автокефалію ПЦУ названий антиканонічним, й таким, що завдав «великої шкоди» українському православ'ю, а також став «загрозою для всеправославної єдності». На думку ієрархів УПЦ (МП), Константинопольський патріархат припустився грубої помилки, яку слід негайно виправити, а саме відкликати наданий ним томос. У цьому документі також містилося звернення до представників державної влади з вимогою скасувати Закон України №2673-VIII від 17.01.2019 року про перейменування Української Православної Церкви, який було названо антиконституційним [123]. Як твердить із цього приводу С. Здіорук, подібні

висловлювання промосковських пропагандистів мають на меті нівелювання значимості факту проголошення автокефалії ПЦУ. З огляду на це вони є нічим іншим, як інформаційною складовою гібридної війни Росії проти України, що виступає чинником суттєвого гальмування консолідації українського суспільства та згортання процесів кристалізації його національної ідентичності [130].

Ще одним прикладом нагнітання напруги в українському суспільстві проросійською УПЦ (МП) після отримання ПЦУ томосу про автокефалію став інспірований нею ажітаж навколо переходу низки її релігійних громад під юрисдикцію ПЦУ. Так, за даними РІСУ, станом на середину лютого 2019 р. у лоно ПЦУ перейшли 370 парафій УПЦ (МП). Зауважимо, що вона визнала легітимним перехід лише невеликої їх частини, а переважну більшість – близько 300 переходів – назвала «фейковими заявами», тобто категорично не погодилася з їхньою зміною юрисдикційної приналежності [397]. Зрештою, декларуючи «факти масових порушень прав людини в Україні та реальну загрозу ескалації релігійних конфліктів», УПЦ (МП) звернулася з відповідним офіційним зверненням до європейської громадськості. У ньому, зокрема, йшлося про те, що «Сьогодні храми нашої Церкви, яка має тисячолітню історію, захоплюють, віруючих б'ють, а державні чиновники примушують священнослужителів УПЦ переходити в підтримувану Президентом України «нову Церкву» [126]. На думку експертів, така позиція очільників УПМ (МП), коли ухвалене конкретною релігійною громадою рішення про зміну юрисдикції інтерпретується нею виключно як факт «масового захоплення храмів», є абсурдною, оскільки вказує на її небажання визнавати право релігійних громад не лише робити власний вибір, але й вирішувати свою долю. Так, за словами директора департаменту у справах релігій та національностей Міністерства культури України А. Юраша, «Для них громада – якась структурна одиниця, яка довічно, до другого пришествя, має перебувати у феодалному володінні МП» [228]. Як висновує цей урядовець, вказані прагнення УПЦ (МП) знаходяться

на поверхні інспірованих нею окремих виявів суспільного хвилювання. У цьому контексті зауважимо, що вітчизняне законодавство уможливило абсолютно вільну зміну юрисдикційної приналежності будь-якої релігійної громади. Водночас, згідно нього, саме релігійна громада володіє усім майном, і лише вона має повне право ним розпоряджатися. Однак УПЦ (МП) категорично виступає проти цих законодавчих ухвал. Саме тому вона називає переходи релігійних громад до іншої юрисдикції «захопленнями храмів», що насправді не відповідає дійсності [228].

Аналогічні інсинуації проросійських ЗМІ відбулися і навколо найбільших чернечих осередків УПЦ (МП) – Києво-Печерської і Почаївської лавр. Так, прикладами брехні та дезінформації назвав патріарх Філарет заяви представників УПЦ (МП) про силовий сценарій їхнього захоплення, а також можливість «громадянської війни» через набуття ПЦУ автокефалії [230]. Як твердить із цього приводу директор департаменту у справах релігій та національностей Міністерства культури України А. Юраш, подібні декларації УПЦ (МП) є елементом інформаційної протидії створенню помісної Церкви. Водночас вони є прикладом продуманої маніпуляції УПЦ (МП), котра в будь-який спосіб намагається досягнути того, щоб усе майно парафії було закріплене за релігійним об'єднанням, а не за конкретною релігійною громадою, тобто, по суті, обійти українське законодавче поле [44]. На нашу думку, її безперспективність яскраво прослідковується на прикладі повернення низки споруд Свято-Успенської Почаївської лаври до складу Кременецько-Почаївського заповідника, що відбулося в листопаді 2018 р. Тоді уряд України ухвалив рішення про скасування їхньої незаконної перереєстрації 2003 р., за якою вони надавалися в оренду Московському патріархату терміном на 49 років [151].

Щоправда, повернення майна Почаївської лаври Українській державі не означало автоматичного переходу цієї чернечої обителі під юрисдикцію помісної ПЦУ. Після Об'єднавчого Собору Православних Церков, що відбувся 15 грудня 2018 р. у Києві, Почаївська лавра продовжує залишатися

складовою частиною УПЦ (МП). За оцінкою фахівців, її приєднання до ПЦУ цілком можливе, але лише внаслідок «еволюційного процесу», а також реального волевиявлення населення і керівництва, але ніяк не примусу [44]. На нашу думку, з огляду на характер і спрямованість діяльності Почаївської лаври впродовж останніх 10-ти років, це відбудеться не скоро. Як показали події навколо набуття УПЦ автокефального статусу, цей видатний чернечий осередок, як, зрештою, й переважна більшість інших релігійних громад УПЦ (МП), зайняли безкомпромісну позицію протистояння націєтворчим устремлінням українців. Саме тому реалізація їхніх прагнень мати не лише помісну Православну Церкву, але й єдину релігійну ідентичність, що стала б вагомим чинником консолідації вітчизняного соціуму, відтермінована на невизначений строк. Як твердить із цього приводу Ю. Чорноморець, «Єдина релігійна ідентичність для кількох (багатьох) релігійних груп не може народитися на протистоянні». За ним, її формування відбудеться лише за умови конструктивного позитивного творення [403]. О. Саган також наголошує на мирності вирішення спірних питань в сучасному українському православ'ї, яку уможливить лише усвідомлення всіма сторонами конфлікту його історичних передумов та особливостей. В першу чергу це стосується духовенства і вірян УПЦ (МП), котрі нині гостро потребують переосмислення історії православ'я в Україні [331, с. 73-74]. Значна кількість експертів відмічає, що Українська держава нині dokonечно потребує єдиної помісної Православної Церкви, спроможної долати внутрішні суперечності – не лише церковні, але й суспільні. На переконання дослідників, у нинішніх умовах вона могла б стати дієвим інструментом розвитку українського суспільства, духовним атрибутом національного буття. Помісна Церква, під омофором якої знайшли б собі місце всі нині наявні в українському православ'ї розділені Церкви, сприяла б досягненню національної злагоди в Україні, підвищенню міжнародного авторитету держави, її інтеграції у міжнародне співтовариство [438, с. 93]. Думаємо, що помісна Православна

Церква могла б стати не лише національним символом прогресивного поступу України, а що важливіше – його каталізатором.

Але цього поки не сталося. Одним із прикладів того, як Церква може негативно впливати своїм авторитетом на вітчизняний соціум, працювати на його дестабілізацію, і навіть загрожувати його існуванню, є наступний епізод. Як відомо, весна 2020 р. для України стала надзвичайно відповідальним періодом: 12 березня у зв'язку з поширенням пандемії коронавірусу був запроваджений загальнонаціональний карантин. Вже 13 березня 2010 р. відбулося позачергове засідання Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, де були присутні також представники Міністерства охорони здоров'я. На ньому релігійним організаціям було рекомендовано вжити низку невідкладних заходів із попередження поширення коронавірусу серед їхніх вірян, зокрема максимально обмежити богослужіння, розмістити у храмах антисептичні засоби та ін. Виявом того, що більшість із розумінням поставилася до цих рекомендацій МОЗ, стало оприлюднення ними відповідних звернень. Однак УПЦ (МП) у цьому питанні зайняла іншу, можна сказати, прямопротилежну позицію. Так, у Вінниці за ініціативи адептів Московського патріархату була організована багатотисячна хресна хода заради «торжества православ'я» й подолання коронавірусу. Водночас ними був реалізований й такий засіб знезараження небезпечного вірусу, як кроплення святою водою вулиць і тротуарів міст. Однак, на нашу думку, апогеєм злочинної позиції УПЦ (МП) з точки зору небезпеки масового поширення коронавірусу в Україні та пов'язаної з цим загрози життю її мешканців, стало відеозвернення настоятеля Києво-Печерського монастиря митрополита Павла (Лебеда). У ньому він закликав вірян ігнорувати запроваджені урядом України карантинні обмеження й надалі відвідувати храми: «Моліться, постуйте, ходіть до храму, причащайтесь і причащайте маленьких дітей... Всі поспішайте в храм, читайте Псалтир, Євангеліє, обіймайте одне одного... Ми закликаємо всіх приходити на молитву» [181].

Таку ж позицію зайняла і Почаївська Свято-Успенська лавра УПЦ (МП), яка свідомо не дотримувалася приписів загальнонаціонального карантину. Одним із перших наслідків цього стало інфікування коронавірусом кількох паломників із Молдови, що наприкінці березня 2020 р. відвідали Почаївську лавру. Прикметно, що керівництво обителі заперечило свою причетність до їхнього зараження, аргументуючи це тим, що випадків інфікування коронавірусом у них не було. Саме тому Почаївська лавра продовжила проводити масові богослужіння в умовах загальнонаціонального карантину [209]. Зокрема, відомо, що під час Великодніх свят керівництво Почаївської лаври не виконало відповідних карантинних заходів і допустило до участі в богослужінні велику кількість вірян, які, за попередньою домовленістю з представниками місцевої влади, мали перебувати на території монастиря, а не в храмі [27]. Наслідком цього став зафіксований 17 квітня 2020 р. масштабний спалах захворювання на коронавірус у Почаєві. Оскільки керівництво лаври відмовилося співпрацювати з лікарями, не дозволило продезінфікувати храми, а також відкидало будь-які звинувачення у поширенні коронавірусу серед місцевого населення, то місцеві депутати ухвалили рішення про закриття міста на карантин, що й відбулося 21 квітня 2020 р. Зрештою, під дією цієї ухвали опинилася і Почаївська лавра: так відбулося її добровільно-примусове закриття на карантин [28].

На думку вітчизняного релігієзнавця Д. Горєвого, у цих складних обставинах керівництву Почаївської лаври було критично важливо «відбити» обитель від журналістських нападів, довести, що хворі інфікувалися будь-де, але тільки не в Почаєві. Це пояснюється тим, що Почаївська лавра є не лише об'єктом міжнародного паломництва, але й величезним символічним капіталом УПЦ (МП) [75]. Від себе додамо: капіталом, який намагається вистояти будь-що, навіть ціною людських життів. Така позиція представників УПЦ (МП) підриває самі основи християнської проповіді у сучасному суспільстві, оскільки така проповідь спирається на вчення про

високу гідність особи та необхідність поваги до неї, до її прав, до її релігійного вибору. Але якщо особистість в дійсності стає для релігійних діячів лише джерелом тимчасового прибутку, а її життя і здоров'я не є цінністю, то християнське місіонерство та діалог церкви із суспільством унеможливаються [404]. Сайт Почаївської лаври заповнений повідомленнями і новинами, які покликані заспокоїти парафіян і паломників. Першим на головній сторінці стоїть матеріал про те, що від різних хвороб в Україні помирає значно більше людей, ніж від коронавірусу [134]. При цьому читачів не інформують про важкість перебігу хвороби, її можливі наслідки для організму. Так само однобоко подається думка про неможливість заразитися інфекціями під час причастя [176]. У статті із неповних та суб'єктивних даних робляться універсальні висновки, що є типовою помилкою при здійсненні індукції. Також автори цих матеріалів ніяк не вказують на небезпеку соціальних контактів під час богослужінь, хоча численні випадки розповсюдження захворювань саме через релігійні організації були зафіксовані як у світі, так і в Україні. Відмітимо, що в офіційному повідомленні на сайті керівництво монастиря заперечує факти зараження під час паломництва до Почаївської лаври [229], хоча відповідні факти були підтверджені президентом Молдови. Пропоновані на сайті публікації офіційної позиції керівництва УПЦ (МП) щодо певних заходів карантину ніяк не спонукали керівництво та ченців обителі до практичних заходів заради збереження життя і здоров'я монахів, священства, парафіян і паломників.

Таким чином, усе вищевикладене дає підстави для наступних головних висновків.

По-перше, набута Україною наприкінці ХХ ст. політична незалежність актуалізувала питання помісності її Православної Церкви. Події 2014 р., а саме анексія Криму і початок військової агресії Російської Федерації на Донбасі лише посилили його нагальність. Твердження, що національний характер українського православ'я є одним із визначальних чинників

формування національної ідентичності українців, а, отже, й захисту національних інтересів України стало головним лейтмотивом урядового документу «Про Звернення Верховної Ради України до Його Всесвятості Варфоломія, Архієпископа Константинополя і Нового Риму, Вселенського Патріарха щодо надання автокефалії Православній Церкві в Україні» від 16 червня 2016 р., що активізував процес конституювання помісної ПЦУ. Зрештою, 6 січня 2019 р. відбулося урочисте вручення томосу про автокефалію главі Православної Церкви України митрополиту Епіфанію (Думенко). За ним, ПЦУ посіла 15 місце у Диптиху Константинопольського патріархату.

По-друге, трендовий аналіз етнічної ідентифікації Почаївської лаври показав, що впродовж усього періоду незалежності України діяльність РПЦ, а також УПЦ (МП) як її складової щодо питання помісності українського православ'я визначалася політикою блокування ідеї його автокефалії. Керівництво і насельники Почаївської Свято-Успенської лаври у період активізації процесу отримання ПЦУ томосу про автокефалію продемонстрували позицію протистояння ініціативам, спрямованим на формування національного характеру українського православ'я. Документом, який офіційно декларував її, стало «Звернення Намісника Свято-Успенської Лаври Митрополита Володимира з приводу загрози і «томосу»». У ньому очікувана українським народом грамота про автокефалію названа «оманою», а РПЦ – «Матір'ю Церквою» Української Православної Церкви. Водночас виявом деструктивної діяльності Почаївської лаври стосовно проблеми подолання православного конфлікту в Україні стала мобілізація її паломників на участь в акціях, що мали характер псевдопротестних виступів, спрямованих на збурення української громадськості та активізацію внутрішньосупільних протистоянь. У підсумку це мало стати підставою не лише для призупинення або ж навіть скасування релігійно-церковного проекту набуття Українською Православною Церквою помісності, але в ширшому контексті – суттєвого гальмування консолідації українського

суспільства та згорання процесів кристалізації його національної ідентичності.

По-третє, однією з передумов вірогідного приєднання Почаївської лаври до помісної ПЦУ стало повернення у листопаді 2018 р. її споруд до складу Кременецько-Почаївського заповідника. Однак після Об'єднавчого Собору Православних Церков, що відбувся 15 грудня 2018 р. у Києві, Почаївська лавра продовжує залишатися складовою частиною УПЦ (МП), оскільки безпосередньою підставою її входження до складу помісної ПЦУ має бути реальне волевиявлення її керівництва і населеників, а не примус. Для цього потрібен час, а головне – проведення відповідної практичної роботи з формування їхнього внутрішнього запиту і переконаності в необхідності помісності ПЦУ. Тоді Почаївська лавра могла б стати не лише одним із національних символів прогресивного поступу України і духовних атрибутів української ідентичності, а що важливіше – їхнім каталізатором.

Певні підстави для оптимізму надає доля Почаївської лаври у період між двома світовими війнами. Тоді Польська Православна Церква отримала автокефалію, не дивлячись на панування проросійських настроїв серед єпископату та духовенства. Поступово, під впливом народних мас та інтелігенції, формувалася нова церковна ідентичність, висувалися церковні лідери, які очолили відродження УАПЦ під час Другої світової війни. Якби історичні обставини склалися сприятливо для української незалежності, то з часом і такі діячі міжвоєнної Польської Церкви, як Олексій Громадський могли б приєднатися до УАПЦ [149]. У цьому контексті символічного значення набуває той факт, що святий Амфілохій Почаєвський лікував воїнів УПА [187], численними були випадки допомоги борцям за незалежність України з боку інших монахів Лаври [186].

Висновки до розділу III

Релігійно-церковне життя сучасної України позначене низкою складних й доволі суперечливих за своєю природою чинників. Один із них – це затяжний процес переструктуризації етнорелігійної ідентичності українського соціуму, що безпосередньо пов'язаний із його внутрішньою деконсолідованістю. Причини конфесійної дезорієнтації сучасних українців й водночас провідні фактори поліваріантності їхніх ідентифікацій полягають, з одного боку, в уніфікації та десакралізації української культури та втраті традиційного механізму відтворення релігійної ідентичності, витoki яких сягають ще радянської доби, а з іншого боку, в перехідному стані вітчизняного соціуму та переформатуванні його ціннісних установок. На них накладаються чинники різновекторного ментального тяжіння українського соціуму до різних парадигм цивілізаційного розвитку, а саме західного та східного. З огляду на це, цілком закономірною є наявність у широких верств українського населення «багатошарової» або дифузної ідентичності. Саме вона виступає одним із базових продуктів конфлікту ідентичностей, що нині наявний в соціокультурному просторі України.

Водночас він детермінований зовнішніми чинниками, зокрема реалізацією геополітичної доктрини «русский мир», що інспірується російським прокремлівським політикумом. Концепція «русского мира» – це сучасна політико-релігійна екстраполяція ідеологеми «Москва – Третій Рим», за якою стоїть намагання РФ утримати пострадянський простір у сфері своїх геополітичних впливів. Цей ідеологічний проект є потужним інструментом розмивання культурно-історичної, національної та конфесійної автентичності України. Саме тому він має чітку проукраїнську спрямованість, що підтверджується перманентним акцентуванням його апологетів на невід'ємності України від Росії та їхній непорушній духовній єдності.

Потужним інструментом просування «русского мира» за межі РФ є відповідна пропагандистська діяльність РПЦ. Саме тому «русский мир» – не лише культурно-політична експансія Росії, але й реактивна духовна інтервенція РПЦ. Провідним алгоритмом ідентифікації православного

населення «русского мира» є «руськість». Утвердження доктрини «русского мира» через структури УПЦ (МП) – чинник посилення позицій РПЦ в Україні, а також один із факторів зміцнення зовнішньополітичного впливу РФ на вітчизняних теренах. Подальше розгортання цього процесу загрожує не лише уповільненням та, зрештою, згортанням процесу формування національної ідентичності українців, а й демонтажем української державності.

Збройна агресія Росії на Сході України – це силова форма реалізації ідеологічного концепту «русский мир» на теренах нашої держави, новітня технологія державного тероризму. Вона супроводжується відповідним натиском РФ у вітчизняних політичній, економічній, соціальній, гуманітарній, інформаційній, а також релігійній сферах. Провідним інструментарієм цієї гібридної війни є пропаганда, маніпуляції, підміна понять, терор і залякування.

Почаївська Свято-Успенська лавра УПЦ (МП) є одним із дієвих інструментів інспірації базових положень політико-релігійного концепту «русский мир» в український соціум. Етнічна ідентифікація її керівництва і ченців, що має неприховану антиукраїнську спрямованість, прослідковується у пропагуванні ними магістральних установок «русского мира», зокрема, територіального та політичного відновлення Російської імперії. Це відбувається шляхом оприлюднення в Інтернет-мережі відповідних відеоматеріалів, введення у святковий релігійний календар обителі свята на честь російської царської сім'ї Романових, актуалізації питання обґрунтування святості російського царя Миколи II, тотальної русифікації освітнього процесу Почаївської духовної семінарії, превалювання проросійської тематики дипломних робіт її випускників, а також їхньої підготовки та вишколу в «проросійському дусі» викладачами – прокремлівськими пропагандистами.

Почаївська лавра – релігійний осередок країни-агресора, її керівництво та насельники є активними представниками православного фундаменталізму,

прибічниками не лише «східного вектору» інтеграції України, але й радикального сценарію його втілення в життя. Це підтверджується пропагуванням антиукраїнського за своєю суттю проекту «Новоросія» та насадженням думки щодо правомірності його функціонування як повноцінного суб'єкту суспільно-політичного простору шляхом розповсюдження відповідної тематичної літератури, культивуванням антиукраїнських поглядів у середовищі вірян, плекання з-поміж них ревних прихильників «руського мира», наявності в середовищі населення неприхованих сепаратистів, що в цілому негативно позначається на національній ідентичності вітчизняного соціуму, оскільки сприяє його розмиванню, а не консолідації. Низка фактів підтримки Почаївською лаврою окупаційних дій Росії на Сході України дає підстави для висновку про колабораціонізм цієї чернечої обителі, а отже, й деструкцію в контексті її ролі в ідентифікаційних процесах у сучасній Україні.

Трендовий аналіз сучасної етнічної ідентифікації Почаївської лаври показав, що впродовж усього періоду незалежності України діяльність РПЦ, а також УПЦ (МП) як її складової частини щодо питання помісності українського православ'я визначалася політикою блокування ідеї його автокефалії. Керівництво і насельники Почаївської Свято-Успенської лаври у період активізації процесу отримання ПЦУ томосу про автокефалію продемонстрували позицію протистояння ініціативам, спрямованим на формування національного характеру українського православ'я. Документом, який офіційно декларував її, стало «Звернення Намісника Свято-Успенської Лаври Митрополита Володимира з приводу загрози і «томосу»». У ньому очікувана українським народом грамота про автокефалію названа «оманою», а РПЦ – «Матір'ю Церквою» Української Православної Церкви. Водночас виявом деструктивної діяльності Почаївської лаври стосовно проблеми подолання православного конфлікту в Україні стала мобілізація її паломників на участь в акціях, що мали характер псевдопротестних виступів, спрямованих на збурення української громадськості та активізацію

внутрішньосупільних протистоянь. У підсумку це мало стати підставою не лише для призупинення або ж навіть скасування релігійно-церковного проекту набуття Українською Православною Церквою помісності, але в ширшому контексті – суттєвого гальмування консолідації українського суспільства та згорання процесів кристалізації його національної ідентичності.

Повернення державою в листопаді 2018 р. споруд Почаївської Свято-Успенської лаври до складу Кременецько-Почаївського заповідника розглядалося експертами як одна з передумов вірогідного приєднання Почаївської лаври до помісної ПЦУ. Однак після Об'єднавчого Собору Православних Церков, що відбувся 15 грудня 2018 р. у Києві, Почаївська лавра продовжує залишатися складовою частиною УПЦ (МП), оскільки безпосередньою підставою її входження до складу помісної ПЦУ має бути реальне волевиявлення її керівництва і насельників, а не примус. Для цього потрібен час, а головне – проведення відповідної практичної роботи з формування їхнього внутрішнього запиту і переконаності в необхідності помісності ПЦУ. Думаємо, що за цих умов Почаївська лавра могла б стати не лише одним із національних символів прогресивного поступу України і духовних атрибутів української ідентичності, а що важливіше – їхнім каталізатором.

ВИСНОВКИ

Комплексний філософсько-релігієзнавчий аналіз етнічної ідентифікації Почаївської лаври в контексті інституційних і юрисдикційних трансформацій упродовж кінця XVI – початку XXI ст., а також її місця і ролі у процесах формування ідентичності українського суспільства дозволяє зробити такі узагальнюючі висновки.

Заснування Почаївського монастиря 1597 р. було детерміноване тогочасними реаліями духовно-культурного життя, зокрема його конфесіалізацією та пов'язаною з нею релігійною конверсією. Його функціонування стало, з одного боку, одним із інструментів запобігання інституалізаційної дезінтеграції і духовної дезорієнтації автохтонного населення Волині, а з іншого – дієвим засобом збереження його православної релігійної ідентичності. На початковому етапі функціонування Почаївського монастиря вагомий вплив на плекання його етнічної ідентичності справила діяльність ігумена Іова Желіза. Саме в цей час започатковується роль Почаївського монастиря як духовної твердині православної Волині. Наслідком цього стало зміцнення духовно-релігійного клімату та поглиблення процесів української православної ідентифікації в середовищі її мешканців.

Фундація Почаївського монастиря засвідчила духовну єдність релігійно активної православної спільноти Волині, її консолідацію, готовність захищати інтереси своєї Церкви. Заснування Почаївського монастиря – один із виявів процесу усвідомлення українською спільнотою своєї окремішності, що ґрунтувалася на генетичній спадкоємності (волинському походженні) та релігійній приналежності (православ'ї). Їхня синергія зумовила формування

ранньомодерної етнорелігійної ідентичності православної шляхти Волині кінця XVI – початку XVII ст.

Перебування Почаївського монастиря в юрисдикційному підпорядкуванні Уніатської Церкви (1720 – 1831 рр.) зумовило трансформацію його самоідентифікації, зокрема біполяризацію провідних рис, а саме збереження та неухильне дотримання базових засад східного обряду і поступове вкорінення окцидентальних (прозахідних) елементів, запозичених із культово-обрядової практики Римо-Католицької Церкви, що лягли в основу його уніатського інваріанту релігійної ідентичності.

Хоча у цей період у конфесійній площині Почаївський монастир репрезентував уніатську релігійну ідентичність, однак у вимірі етнічної зорієнтованості діяльності виразно демонстрував пріоритет українського чинника. Головними ознаками його етнічної самоідентифікації стали: розбудова чернечого архітектурного комплексу, традиційне вшанування давніх православних святинь обителі, що були важливою ланкою історичної пам'яті, факторами становлення етнічної самосвідомості автохтонного населення, а також видавнича діяльність Почаївської василіанської друкарні, вагома частина продукції якої була видана «руською» мовою та зорієнтована на його найширші верстви. У ширшому контексті це було виявом процесів формування пізньомодерної ідентичності, в якій на перший план поступово виходив саме етнічний аспект.

Визначальним чинником кардинальної трансформації ідентифікації Почаївського монастиря в першій третині XIX – на початку XX ст. стала консервативна внутрішня політика Російської імперії, фундаментом якої була ідеологічна концепція, розроблена керівником Міністерства народної освіти С. С. Уваровим й втілена у формулі «Православ'я, Самодержавство, Народність», а провідною тенденцією – переорієнтація основних векторів його функціонування з україноцентричних світоглядних позицій до генерування й утвердження ключових принципів російської православної ідентичності. Значимими ланками цього процесу стали: нівелювання

регіональних етнокультурних рис Почаївського чернечого архітектурного комплексу та уніфікація зовнішнього вигляду його культових споруд відповідно до стилістики російського сакрального зодчества; використання монастирського освітнього середовища з метою створення сприятливих умов для вкорінення «загальноруської» ідеї; порушення тяглості традицій меценатства і занепад філантропічної праці монастиря, в чому вбачається конфлікт особливостей його давньої ідентичності з новонабутими ознаками російської православної ідентичності; виразний політичний підтекст започаткованої керівництвом Почаївської лаври справи збереження пам'яток церковної старовини та створення церковних давньосховищ; ідеологічна спрямованість продукції почаївської друкарні, а також урочистих святкувань релігійно-церковних подій за участі представників Почаївської лаври, лейтмотивом яких було пропагування тез про одвічну приналежність Волині до Російської імперії та «російське коріння» її мешканців.

Провідним наслідком перебування Почаївської лаври у складі Російської Православної Церкви та набуття нею характерних рис денаціоналізації та русифікації стало те, що вона поступово втратила своє значення центру формування української православної ідентичності. Більше того, активна участь керівництва та насельників Почаївської лаври в діяльності монархічної консервативної церковно-православної організації «Союз русского народа» дають підстави для твердження, що вона перетворилася на потужний центр російського войовничого одержавленого православ'я.

За Другої Речі Посполитої (1918 – 1939 рр.) етноконфесійна ідентифікація Почаївської лаври продовжувала залишатися на позиціях російського шовіністичного монархізму. Одним зі свідчень цього стала латентна протидія керівництва і насельників обителі процесам українізації Церкви шляхом обґрунтування та обстоювання тези про захист її традиційного, «споконвічного» устрою. Почаївська лавра в означений час була одним із найбільш потужних проросійських релігійних осередків у краї.

Із приєднанням західноукраїнських земель до складу СРСР 1939 р., Почаївська лавра опинилася в умовах державної політики тотального витіснення Церкви та релігійних інституцій з усіх сфер суспільного буття, а також утвердження провідних маркерів радянської ідентичності. У результаті жорсткого владного антирелігійного пресингу 1958 – 1964 рр. було не лише реалізовано низку економічних санкцій, зокрема суттєво скорочено обсяги господарювання Почаївської лаври, конфісковано майно та більшість монастирських споруд, обкладено обитель додатковими податками, але й використано командно-силові методи тиску на її насельників, що мали, за задумом радянського режиму, призвести до їхньої деморалізації, а також дискредитації в очах суспільства.

Протистояння радянської і релігійної ідентичностей зрештою завершилося пом'якшенням дій органів державної влади щодо Почаївської лаври. Цьому сприяло звернення ченців Почаївської лаври, а також мирян до світової громадськості, зокрема Всесвітньої Ради Церков та ООН, що набуло міжнародного розголосу. Українській православній громадськості вдалося захистити й вберегти обитель від намірів радянської влади ліквідувати її. Оскільки Почаївська лавра для місцевого населення була не лише осередком духовності, але й вагомим центром, що консолідував, а також плекав його етноконфесійні риси, саме тому захист ним цієї церковної інституції став, по суті, його боротьбою за національну ідентичність.

Сучасна етнічна ідентифікація Почаївської лаври детермінована низкою чинників. По-перше, вагоме значення має затяжний внутрішній процес переструктуризації етнорелігійної ідентичності вітчизняного соціуму. Причини конфесійної дезорієнтації сучасних українців й водночас провідні фактори поліваріантності їхніх ідентифікацій полягають, з одного боку, в уніфікації та десакралізації української культури та втраті традиційного механізму відтворення релігійної ідентичності, витоки яких сягають ще радянської доби, а з іншого боку, в перехідному стані вітчизняного соціуму та переформатуванні його ціннісних установок. На них накладаються

чинники різновекторного ментального тяжіння вітчизняної спільноти до різних парадигм цивілізаційного розвитку, а саме західного та східного. З огляду на це, цілком закономірною є наявність у широких верств українського населення «багатошарової» або дифузної ідентичності. Саме вона виступає одним із базових продуктів конфлікту ідентичностей, що нині наявний в соціокультурному просторі України.

По-друге, характер і спрямованість сучасної етнічної ідентичності Почаївської лаври обумовлені зовнішніми чинниками, зокрема реалізацією геополітичної доктрини «русский мир», що інспірується російським прокремлівським політикумом. Концепція «русского мира» – це сучасна політико-релігійна екстраполяція ідеологеми «Москва – Третій Рим», за якою стоїть намагання РФ утримати пострадянський простір у сфері своїх геополітичних впливів. Цей ідеологічний проект є потужним інструментом розмивання культурно-історичної, національної та конфесійної автентичності України. Саме тому він має чітку проукраїнську спрямованість, що підтверджується перманентним акцентуванням його апологетів на невід’ємності України від Росії та їхній непорушній духовній єдності.

Почаївська Свято-Успенська лавра УПЦ (МП) є одним із дієвих інструментів інспірації базових положень політико-релігійного концепту «русский мир» у вітчизняний соціум. Неприхована антиукраїнська позиція її насельників прослідковується у пропагуванні ними магістральних установок «русского мира», зокрема, територіального та політичного відновлення Російської імперії. Це відбувається шляхом оприлюднення в Інтернет-мережі відповідних відеоматеріалів, введення у святковий релігійний календар обителі свята на честь російської царської сім’ї Романових, актуалізації питання обґрунтування святості російського царя Миколи II, тотальної русифікації освітнього процесу Почаївської духовної семінарії, превалювання проросійської тематики дипломних робіт її випускників, а також їхньої підготовки та вишколу в «проросійському дусі» викладачами – прокремлівськими пропагандистами.

Про те, що Почаївська лавра – релігійний осередок країни-агресора, а її керівництво і насельники є активними представниками православного фундаменталізму, прибічниками не лише «східного вектору» інтеграції України, але й радикального сценарію його втілення в життя, свідчить пропагування ними антиукраїнського за своєю суттю проекту «Новоросія» та насадженням думки щодо правомірності його функціонування як повноцінного суб'єкту суспільно-політичного простору шляхом розповсюдження відповідної тематичної літератури, культивування антиукраїнських поглядів у середовищі вірян, плекання з-поміж них ревних прихильників «руського мира», наявності з-поміж насельників неприхованих сепаратистів, що в цілому негативно позначається на національній ідентичності вітчизняного соціуму, оскільки сприяє його розмиванню, а не консолідації. Низка фактів підтримки Почаївською лаврою окупаційних дій Росії на Сході України дає підстави для висновку про колабораціонізм цієї чернечої обителі, а отже, дезінтегративну та деструктивну роль в ідентифікаційних процесах у сучасній Україні.

«Лакмусовим папірцем» сутності сучасної етноконфесійної ідентичності Почаївської Свято-Успенської лаври стало набуття Українським православ'ям автокефального статусу, оскільки її керівництво і насельники продемонстрували позицію різкої протидії ініціативам, спрямованим на формування його національного характеру. Документом, який офіційно декларував її, стало «Звернення Намісника Свято-Успенської Лаври Митрополита Володимира з приводу загрози і «томосу»». У ньому очікувана українським народом грамота про автокефалію названа «оманою», а РПЦ – «Матір'ю Церквою» Української Православної Церкви. Водночас виявом деструктивної діяльності Почаївської лаври стосовно проблеми подолання православного конфлікту в Україні стала мобілізація її паломників на участь в акціях, що мали характер псевдопротестних виступів, спрямованих на збурення української громадськості та активізацію внутрішньосупільних протистоянь. У підсумку це мало стати підставою не лише для призупинення

або ж навіть скасування релігійно-церковного проекту набуття Українською Православною Церквою помісності, але в ширшому контексті – суттєвого гальмування консолідації українського суспільства та згортання процесів кристалізації його національної ідентичності.

Однією із передумов вірогідного приєднання Почаївської Свято-Успенської лаври до помісної ПЦУ було повернення державою в листопаді 2018 р. її споруд до складу Кременецько-Почаївського заповідника. Однак після Об'єднавчого Собору Православних Церков, що відбувся 15 грудня 2018 р. у Києві, Почаївська лавра продовжує залишатися складовою частиною УПЦ (МП). Зміна юрисдикційного підпорядкування на користь УПЦ можлива за проведення в середовищі її ченців відповідної практичної роботи з формування їхнього внутрішнього запиту і переконаності в необхідності православної помісності. За цих умов Почаївська лавра могла б стати не лише одним із національних символів прогресивного поступу України і духовних атрибутів української ідентичності, а що важливіше – їхнім каталізатором, так як сьогодні ними є Манявський скит, Свято-Георгіївський монастир на Козацьких могилах, Зарваниця, Унівська лавра.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Академічне релігієзнавство : підручник / за ред. А. Колодного. Київ: Світ Знань, 2000. 862 с.
2. Актъ избрания Самуила Добранского на игуменство въ Почаевскомъ монастыре. 1649 г. 13 марта. *Материалы по Истории Почаевкой Лавры, изданные Василиемъ Левицкимъ*. Почаев, 1912. Т. 1. 184 с.
3. Альошина О. А. Перебіг українізації у Православній церкві на Волині у 20-х рр. ХХ ст. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*. Серія «Історичне релігієзнавство». Острог: Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2014. Вип. 11. С. 20–26.
4. Альошина О. Національно-церковний рух на Волині. *Історія релігії в Україні і світі*. Серія «Історичне релігієзнавство»: зб. наук. пр. Острог: Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2009. Вип. 1. С. 3–12.
5. Амвросій. Сказаніе историческое о Почаевской Успенской Лаврѣ бывшего намѣстника Лавры Архимандрита Амвросія, съ дополнительными главами о позднѣйшихъ покойныхъ священно-архимандритахъ Лавры, архієпископахъ: Агафангелѣ, Димитріѣ и Тихонѣ. Изд. 3-е. Почаевъ: Въ типографіи Почаево-Успенской Лавры, 1886. 313 с.
6. Антонович С. Короткий історичний нарис Почаївської Успенської Лаври. Кремянець, 1938. 23 с.
7. Батай Ж. Теория религии. – Минск, 2000.
8. Батюшков П. М. Волинь. Історичні долі південно-західного краю / післямова В. С. Мороза; пер. з рос. М. А. Миколаєнка. Дніпропетровськ: Січ, 2004. 424 с.
9. Бистрицька Е. Еволюція концепції «Москва – третій Рим» у геополітиці

Російської імперії, СРСР, Російської Федерації в період ХХ – початку ХХІ ст. *Християнська традиція Київської Русі: матеріали міжнар. наук.-практ. конф.* (19 трав. 2015 р.). Луцьк: Вид-во Волин. правосл. богосл. акад. ΕΙΚΩΝ, 2015. С. 27–34.

10. Білик В. Видавнича діяльність почаївських василіан в період ліквідації Греко-Католицької церкви на Правобережній Україні (кінець ХVІІІ – 30-ті рр. ХІХ ст.). *Волинський музей: історія і сучасність: наук. зб.* Луцьк, 2004. С. 297–299.

11. Білик В. Закриття василіанських монастирів на Правобережній Україні після її входження до складу Російської імперії (к. ХVІІІ – І тр. ХІХ ст.). *Минуле і сучасне Волині та Полісся: Володимир-Волинський в історії України та Волині: зб. наук. пр.* Луцьк, 2004. С. 415–417.

12. Богачевська І. Християнська наративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження. Київ: Світ знань, 2005. 235 с.

13. Бодак В. Етнорелігійна свідомість як стратегія ідентичності особистості та спільноти. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія».* Острог: Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2017. Вип. 20. С. 68–73.

14. Бойко Б. Особливості церковно-громадської діяльності Російської православної церкви на Волині в ХІХ – на початку ХХ ст. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Історичні науки».* Острог: Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2008. Вип. 10. С. 119–129.

15. Бондарчук П. М., Даниленко В. М., Крупина В. О., Кубальський О. Н. Релігійна політика в Україні у 1960-х – 1980-х роках і сучасна практика міжконфесійних відносин. Київ: Ін-т історії України НАН України, 2010. 210 с.

16. Бондарчук П. Особливості релігійної ситуації в Україні (друга половина 1960-х – середина 1980-х рр.). *Український історичний збірник.* 2008. Вип. 11. С. 294–316.

17. Бондарчук П. М. Релігійність населення України у 40–80-х роках ХХ ст.: соціокультурні впливи, особливості, тенденції змін. Київ: Ін-т історії України НАН України, 2009. 381 с.
18. Бондарчук П. М. Релігійна політика в Україні: нормативні акти і практична реалізація (середина 1950-х – середина 1960-х років). *Україна ХХ ст.: культура, ідеологія, політика*: зб. ст. Київ, 2006. Вип. 10: Хрущовська «відлига»: передумови, реалії, наслідки. С. 164–177.
19. Бортнікова О. Г. Функціонування релігії в соціально-політичних процесах сучасної України: теоретичний та практичний аспекти: дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.11 / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. Київ, 2019. 389 с.
20. Борщевич В. Православна духовна верства Волині в добу радянського тоталітаризму. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*. Серія «Історичні науки». Острог: Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2009. Вип. 14. С. 174–189.
21. Бочковська В. Г. Почаївський духовний осередок в історії і культурі українського народу XVIII – 30-х років ХІХ ст.: дис. ... канд. істор. наук: 07.00.01 / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. Київ, 2018. 406 с.
22. Бочковська В. Г. Почаївський духовний осередок як чинник згуртування українців XVIII – початку ХІХ ст. *Українознавчий альманах*. 2017. Вип. 22. С. 77–82.
23. Бочковська В. Малодосліджені сторінки в історії Почаївського монастиря XVIII – початку ХІХ ст. (за матеріалами візитаційних описів). *Друкарня Почаївського Успенського монастиря та її стародруки*: зб. наук. пр. / НАН України, Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського. Київ, 2011. С. 125–138.
24. Бочковська В. Почаївський духовний осередок в історії та культурі українського народу: характеристика нових джерел дослідження. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. Серія «Українознавство». 2009. № 13. С. 21–25.
25. Боярська О. А., Поплавський О. О. Цивілізаційна парадигма

С. Хантингтона та сучасна «лінія розлому» України. *Політологічний вісник*. 2015. Вип. 79. С. 301–311.

26. Боярчук А. Участь православного духовенства Волинської губернії в діяльності «Союза русского народа». *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки*. 2017. Вип. 5. С. 34–43.

27. Братюк Ю. Почаївська лавра порушила карантин під час Великоднього богослужіння. URL: https://zaxid.net/pochayivska_lavra_porushila_umovi_karantinu_pid_chas_velikodnogo_bogosluzhinnya_n1501122

28. Братюк Ю. Почаїв закрили на карантин через спалах коронавірусу у лаврі. URL: https://zaxid.net/pochayiv_zakrivayut_na_karantin_cherez_spalah_koronavirusu_v_mistseviy_lavri_n1501157

29. Брик А. Що принесе томос у Почаївську лавру? URL: https://zik.ua/news/2018/12/10/shcho_prynese_tomos_u_pochayivsku_lavru_1466191

30. Булига І. Міжконфесійні конфлікти на Волині періоду Другої світової війни: історичний вимір. *Релігія та Соціум*. 2010. № 2 (4). С. 36–40.

31. Булига О. Анна Гойська – засновниця Почаївського монастиря. *Гоцанське Погориння: давнина і сучасність*: зб. матеріалів наук.-краєзн. конф., присвяч. 850-річчю Гощі, 14–15 червня 2002 р. Рівне: Перспектива, 2002. С. 28–31.

32. Булига О. Внесок Миколая-Василія Потоцького в розбудову Почаївського монастиря. *Історія релігій в Україні*: наук. щоріч. 2018. Львів, 2018. Вип. 28, ч. 1. С. 446–463.

33. Булига О. Діяльність Йова (Желіза) та його роль у церковно-суспільному житті Волині. *Дубенський науковий вісник*: зб. наук. пр.: матеріали наук.-теорет. конф., присвяч. 525-й річниці Дубен. замку і 100-річчю від дня народж. І. Д. Лозов'юка. Рівне: Дятлик М., 2017. Вип. 1. С. 146–151.

34. Булига О. Зміни національно-конфесійної орієнтації Почаївського монастиря кінця XVI – першої чверті XX ст.: аналіз джерел. *Історія релігій в Україні: наук. щоріч.* Львів, 2019. Вип. 29. С. 27–40.

35. Булига О. Огляд видань Почаївського монастиря у колекції Рівненського обласного краєзнавчого музею. *Наукові записки Рівненського обласного краєзнавчого музею: зб. наук. пр.: матеріали наук. конф. «Наша спадщина: де минуле зустрічається з майбутнім».* Рівне: Дятлик М., 2018. Вип. XVI. С. 191–193.

36. Булига О. Освітні заходи Почаївської лаври (40-і роки XIX ст. – початок 20-х років XX ст.). *Історія релігій в Україні: наук. щоріч.* 2017. Вип. 27. С. 279–287.

37. Булига О. Почаївська Свято-Успенська лавра – організатор увіковічення пам'яті українського козацтва, полеглого у Берестецькій битві. *Берестецька битва в історії, літературі та мистецтві: наук. зб.* Рівне: Волин. обереги, 2001. С. 122–129.

38. Булига О. С. Друкарня Почаївського Свято-Успенського монастиря. Аналіз видань із збірки Рівненського краєзнавчого музею. *Роль християнства в утвердженні освіти, науки та мистецтва: історія, уроки, перспективи: наук. зб.* Рівне: ППФ «Волин. обереги», 2000. С. 50–54.

39. Булига О. С. Зв'язки та взаємини Волинських Афін та Волинського Афону. *Актуальні питання культурології: альм. наук. т-ва «Афіна» каф. культурології.* Рівне: вид. О. Зень, 2010. Вип. 9. С. 37–40.

40. Булига О. Свято-Успенська Почаївська Лавра в оцінці митрополита Іларіона (професора Івана Огієнка). *Митрополит Іларіон (в миру професор Іван Огієнко) – видатний ієрарх православної Церкви і будівничий Української держави: зб. матеріалів Міжнар. наук.-практ. конф., присвяч. 130-річчю з дня народж. та 40-річчю упокоєння в Бозі митрополита Іларіона (Огієнка).* Луцьк: ПрАТ «Волин. обл. друк.», 2012. 264 с.

41. Буравський О. Суспільно-політичне життя на Волині (початок XX ст.). *Матеріали X Волинської Всеукраїнської історико-краєзнавчої конференції*

(м. Житомир, 16–17 листоп. 2018 р.). – Житомир: Полісся, 2018. С. 211–214.

42. Бутинський В. Інституалізаційні процеси в православ'ї України початку 90-х років ХХ ст. *Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії*: зб. наук. пр. Рівнен. держ. гуманіт. ун-ту. Рівне: РДГУ, 2016. Вип. 27. С. 65–70.

43. В кругу премьеров. Владимир Путин обсудит идею создания Евразийского союза с коллегами – главами правительств стран СНГ. *Газета.ru*. URL: https://www.gazeta.ru/politics/2011/10/17_a_3804234.shtml

44. В очікуванні томосу: у Кабміні розповіли про подальшу долю Почаївської лаври. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2018/11/28/7199627/>

45. В Почаевской лавре продают книги про «Новороссию» и ядерную мощь России. *Релігія в Україні*. URL: https://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/28661-v-pochaevskoj-lavre-prodayut-knigi-pro-novorossiyu-i-yadernuyu-moshh-rossii.html

46. В УПЦ (МП) назвали томос для української церкви «спокусою». URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/news-46769584>.

47. Ваарденберг Ж. Религия и религии: систематическое введение в религиоведение. Санкт-Петербург: Изд-во РХГА, 2016. 216 с.

48. Верховский А. Политическое православие : русские православные националисты и фундаменталисты, 1995–2001 гг. Москва: Центр «Сова», 2003. 316 с.

49. Верховский А. Политическое православие в российской публичной политике. Подъем антисекулярного национализма. *Сова*. 2005. URL: <http://www.sova-center.ru/religion/publications/2005/05/d4678/>.

50. Висновок на проект Закону України «Про внесення змін до деяких законів України» (реєстр. № 2993 від 14.05.2013 р, внесений народними депутатами України А. Л. Деркачем, Д. О. Шенцевим, С. Р. Гриневецьким та ін.). Київ, 2013. 5 с.

51. Висовень О. Релігійна ситуація в Україні (кінець XVI – початок XVII ст.). *Етнічна історія народів Європи*. 2013. Вип. 41. С. 63–68.

52. Відбулася прес-конференція Патріарха Філарета. URL: <http://rivne-cerkva.rv.ua/news/8-zagalnocerkovni/535-pres-konferenzia.html>
53. Відомості про прихід коштів від кружки і листи осіб внісши гроші на богослужіння за 1840 р. *ДАТО*. (Держ. архів Терноп. обл.). Ф. 258. Духовний собор Почаїв. Успен. Лаври, м. Почаїв Кремен. повіту Волин. губернії. Оп. 1. Спр. 960. 42 арк.
54. Військовий капелан УПЦ МП з Почаєва виявився сепаратистом? *За Збручем: новинний портал*. URL: <http://zz.te.ua/vijskovyj-kapelan-upts-mp-z-pochajeva-vyyavyvsya-separatystom/> (дата звернення: 23.07.2018).
55. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: у 4 т., 5 кн. Київ: Либідь, 1998. Т. 1. 293 с.
56. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: у 4 т., 5 кн. Київ: Либідь, 1998. Т. 2. 397 с.
57. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: у 4 т., 5 кн. Київ: Либідь, 1998. Т. 3. 360 с.
58. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: у 4 т., 5 кн. Київ: Либідь, 1998. Т. 4, ч. 1. 384 с.
59. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: у 4 т., 5 кн. Київ: Либідь, 1998. Т. 4, ч. 2. 415 с.
60. Водорозділи секуляризації: монографія / О. Білокобильський, І. Козловський, Р. Халіков та ін. Вінниця: Укр. ін-т стратегій глобального розвитку і адаптації, 2015. 239 с.
61. Войналович В. А. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940 – 1960-х років: політологічний дискурс. Київ: Світогляд, 2005. 741 с.
62. Волкова Є. Ідеологія «руського мира» як релігія війни. URL: <https://zbruc.eu/node/51719>
63. Волынский историко-археологический сборник. Вып. 1: Издание распорядительного комитета Волынского историко-археологического общества. Почаев: Тип. Почаево-Успенской Лавры; Житомир: Тип. и

літографія М. Дененмана, 1896. 244 с.

64. Волинський історико-археологічний збірник. Вып. 2: Издание распорядительного комитета Волинского историко-археологического общества. Почаев: Тип. Почаево-Успенской Лавры; Житомир: Тип. и літографія М. Дененмана, 1900. 287 с.

65. Воропаєва Т. Формування національної та релігійної ідентичності громадян України (1993 – 2010 рр.). URL: http://www.etnolog.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=107

66. Восточная Украина – это Новороссия. О чем рассказал Путин в эфире. URL: https://news.liga.net/politics/articles/vostochnaya_ukraina_eto_novorossiya_o_chem_rasskazal_putin_v_efire

67. Всех святых в земле Русской просиявших. *Официальный сайт Свято-Успенской Почаевской лавры.* URL: <http://www.pochaev.org.ua/?pid=1624> (дата звернення: 23.07.2018).

68. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/928446.html> (дата звернення: 3.08.2018).

69. Гайжевська Т. Почаївська лавра і «руський мір»: в раді закликали реагувати на «витівки» ченців. *Obozrevatel. UA.* URL: <https://www.obozrevatel.com/ukr/society/48251-pochaivska-lavra-i-russkij-mir-v-radi-zaklikali-reaguvati-na-vitivki-chentsiv.htm> (дата звернення: 29.07.2018).

70. Галіченко М. В. Рефлексія ідеологеми «Москва – Третій Рим» у російській релігійно-філософській думці: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.11 / Житомир. держ. ун-т ім. Івана Франка. Житомир, 2016. 182 с.

71. Галіченко М. Втілення ідеології «Москва – Третій Рим» у концепції «Русский мир» Російської православної церкви. *Scriptorium nostrum.* 2017. № 1 (7). С. 233–259.

72. Галіченко М. Проблема симфонії держави та церкви крізь призму ідеологеми «Москва – третій Рим». *Українське релігієзнавство.* 2010. № 54. С. 118–124.

73. Герасименко О. А. Роль історичних та соціокультурних процесів Волині XVI – XVIII століть у національній само ідентичності. *Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії*: зб. наук. пр. Рівнен. держ. гуманіт. ун-ту. Рівне: РДГУ, 2013. Вип. 24. С. 140–145.

74. Голодрига Ю. Як Московський патріархат протидіє створенню Помісної Православної Церкви в Україні. URL: <http://expres.ua/news/2018/06/06/297199-moskovskyy-patriarhat-protydiye-stvorennnyu-pomisnoyi-pravoslavnoyi-cerkvy> (дата звернення: 29.07.2018).

75. Горевой Д. Почаївська лавра і коронавірус: заражені паломники та реакція УПЦ (МП). URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/30510950.html>

76. Горохолінська І. В. Постсекулярність: філософські та богословські інтенції сучасної релігійності: монографія. Чернівці: Чернівець. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2019. 424 с.

77. Грекулов Е., Курочкин П. Церковь, самодержавие, народ (вторая половина XIX – начало XX века). Москва: Наука, 1969. 182 с.

78. Грималюк О. Благодійна діяльність церковних братств Волині XIX – початку XX ст. *Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії*: зб. наук. пр. Рівнен. держ. гуманіт. ун-ту. Рівне: РДГУ, 2017. Вип. 29. С. 225–230.

79. Грималюк О. Благодійність духовенства і монастирів Волинської єпархії XIX – початку XX ст. *Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії*: зб. наук. пр. Рівнен. держ. гуманіт. ун-ту. Рівне: РДГУ, 2016. Вип. 27. С. 228–233.

80. Грималюк О. М. Благодійність Православної церкви у Волинській губернії кінця XVIII – початку XX ст.: дис. ... канд. істор. наук: 07.00.01 / Рівнен. держ. гуманіт. ун-т; Ін-т українознавства ім. Івана Крип'якевича НАН України, Ін-т народознавства НАН України. Рівне, 2018. 227 с.

81. Гудима А. М. Релігієзнавство: підручник. Тернопіль: Укрмедкнига, 2002. 264 с.

82. Гудима А. Почаївський монастир в історичній долі українства. Тернопіль: Підручники і посібники, 2003. 40 с.

83. Гук О. Конструкт національної пам'яті та його вплив на формування української культурної ідентичності. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»*. Острог: Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2017. Вип. 20. С. 45–50.

84. Гуменюк С. М. Містична практика ісихії в Україні на зламі XVI – XVII ст. *Гуманітарний вісник ЗДІА*. 2013. № 53. С. 156–167.

85. Гуменюк С. М. Творчість Іова Желіза та її значення для становлення гомілетики у контексті вітчизняної ренесансної культури. *Вісник Житомирського державного університету. Філософські науки*. Житомир: ЖДУ, 2011. Вип. 60. С. 16–19.

86. Давидович Б. С. Судьбы православия и русской народности на Волыни в последнее столетие (1796–1896). Почаев: Тип. Почаево-Успенской Лавры, 1896. 36 с.

87. Дацюк С. Война за православие. *Украинская правда*. URL: <https://blogs.pravda.com.ua/authors/datsuk/537ee518897f7/>

88. Двірна К. П., Дробот М. В. Німецька окупаційна політика та духовно-релігійне життя на Волині 1941–1944 рр. *Міжнародний науковий журнал «Інтернаука»*. 2017. № 7 (29). С. 18–25.

89. Девятсотлетие Православия на Волыни. 992-1892: В 2 ч. Ч. 1. Житомир: Типо-Литография Е. П. Льва, 1892. 620 с.

90. Девятсотлетие Православия на Волыни. 992-1892: В 2 ч. Ч. 2. Статистические сведения о приходах Волынской епархии. Житомир: Типо-Литография Е. П. Льва, 1892. 592 с.

91. Дело из статистических ведомостей о сословии населения. *ЦДІАК України*. (Центр. держ. істор. архів України). Ф. 442. Канцелярия Киев., Подол. и Волын. генерал-губернатора. Оп. 55. Спр. 184. 26 арк.

92. Дело о передаче лаврой командированному от литовской греко-униатской Духовной консистории настоятелю Кременецкого монастыря Гриневецкому церковных книг, оставшихся после ухода василиан. *ДАТО*. (Держ. архів Терноп. обл.). Ф. 258. Духовний собор Почаїв. Успен. Лаври,

м. Почаїв Кремен. повіту Волин. губернії. Оп. 3. Спр. 58. 9 арк.

93. Дело об упразднении киевского базилианского монастыря и о передаче его церкви введение православного духовенства. *ЦДІАК України*. (Центр. держ. істор. архів України). Ф. 442. Канцелярия Киев., Подол. и Волын. генерал-губернатора. Оп. 65. Спр. 372. 5 арк.

94. Дело об учреждении правления греко-униатской церкви в России и передаче фондуша Овручского базилианского монастыря на содержание учреждаемых греко-униатских училищ. *ЦДІАК України*. (Центр. держ. істор. архів України). Ф. 533. Киев. воен. губернатор. Оп. 3. Спр. 299. 33 арк.

95. Дело по отношению Министра Внутренних Дел о преобразовании некоторых базилианских монастырей в Волынской губернии в приходские церкви и о передаче их в ведение православного духовенства. *ЦДІАК України*. (Центр. держ. істор. архів України). Ф. 442. Канцелярия Киев., Подол. и Волын. генерал-губернатора. Оп. 65. Спр. 367. 42 арк.

96. Демид М., Демид К. Каміння Майдану. Львів: Свідчадо, 2014. 280 с.

97. Детективний момент в інтронізації Епіфанія. URL: <https://www.volyn.com.ua/news/121094-detektyvnyi-moment-v-intronizatsii-epifaniia> (дата звернення 16.03.2020).

98. Дипломные работы за 2008-2017 гг. *Официальный сайт Почаевской Духовной Семинарии*. URL: <http://www.pdsem.mrezha.net/diplom/diplomnaya-rabota.html> (дата звернення 16.07.2018).

99. Для вирішення проблем канонічної Православної Церкви в Україні необхідне рішуче втручання Росії – архієпископ Львівський УПЦ (МП) Августин. URL: https://galinfo.com.ua/news/dlya_vyrishennya_problemi_kanonichnoi_pравoslavnoi_tserkvy_v_ukraini_neobhidne_rishuche_vtruchannya_rosii_arhyepyskop_lvivskyy_upts_mp_avgustyn_4685.html

100. До 5-річчя від початку збройної агресії Російської Федерації проти України. URL: <https://uinp.gov.ua/informaciyni-materialy/viyskovym/do-5-richchya-vid-pochatku-zbroynoyi-agresiyi-rosiyskoyi-federaciyi-proty-ukrayiny>

101. Довбищенко М. Волинська шляхта у релігійних рухах (кінець XVI – перша половина XVII ст.). Київ: ПП Сергійчук М. І., 2008. 882 с.
102. Доклади министра народного просвещения С. С. Уварова императору Николаю I. *Река времен*. Москва: Эллис Лак, 1995. Вып. 1. С. 68–72.
103. Доповідь Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета на Помісному соборі 15 липня 2004 року. *Голос Православ'я*. 2004. № 14.
104. Дудар В. Л. Громадсько-політичний та культурний вплив Почаївського монастиря на населення Волині (XIX – початок XX ст.): автореф. дис. ... канд. істор. наук: 07.00.01 / ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький держ. пед. ун-т ім. Григорія Сковороди». Переяслав-Хмельницький, 2008. 20 с.
105. Дудченко А., свящ. Кудя дрейфует Почаев?. URL: <https://www.religion.in.ua/5918-kuda-drejfuuet-pochaev.html>.
106. Єленський В. Є. Для тих, хто знайомий з реаліями релігійного життя України. *RISU: Релігійно-інформаційна служба України*. URL : https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/comments/22286/ (дата звернення: 02.08.2018)
107. Єленський В. Є. Морозна «відлига»: про антицерковну кампанію кінця 50-х – початку 60-х рр. *Маршрутами історії* / упоряд. Ю. Л. Шаповал ; ред. кол.: Ф. М. Рудич, І. Ф. Курас та ін. Київ: Політвидав України, 1990. С. 271–285.
108. Єленський В. Релігійні культури і десекуляризація в Україні. *Україна – 2014: суспільно-політичний конфлікт і Церква*. Київ: Центр О. Разумкова, 2014. С. 61–67.
109. Єленський В. У питанні автокефалії дуже мало богослов'я і дуже багато політики. URL : <https://www.radiosvoboda.org/a/речники-київського-і-московського-патріархатів-про-томос-і-реакцію-рпц/29336506.html>
110. Жилюк С. І. Формування радянського антицерковного законодавства у 60 – 70-х рр. XX ст. *Історія релігії в Україні і світі. Серія*

«Історичне релігієзнавство»: зб. наук. пр. Острог: Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2009. Вип. 1. С. 51–62.

111. Жилюк С. І., Бойко Б. Є. Релігійна політика царизму на Волині (1793 – 1917 рр.): монографія. Острог: Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2010. 228 с.

112. Життя і труди преподобного Іова Почаївського. URL: <http://lpba.org.ua/zhyttya-i-trudy-prepodobnoho-iova-pochajivskoho/>

113. Жолтовський П. М. Український живопис XVII – XVIII ст. Київ: Наук. думка, 1978. 328 с.

114. Законодательство о религиозных культах: (сб. материалов и док.). Изд. 2-е, доп. Москва: Юрид. лит., 1971. 210 с.

115. Запаско Я. П., Ісаєвич Я. Д. Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні. Книга перша (1574–1700). Львів: Вища шк., 1981. 136 с.

116. Запаско Я. П., Ісаєвич Я. Д. Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні. Книга друга. Частина перша (1701–1764). Львів: Вища шк., 1984. 132 с.

117. Запаско Я. П., Ісаєвич Я. Д. Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні. Книга друга. Частина друга (1765–1800). Львів: Вища шк., 1984. 128 с.

118. Зарваниця – український Лурд (Люрд). URL: <https://pilgrimage.in.ua/zarvanytsya-ukrajinskyj-lurd-lyurd/>.

119. Заремба Є. М. Міжправославний конфлікт в Україні: витоки, перебіг, перспективи подолання: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.11 / Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2018. 230 с.

120. Заремба Є. М. Православна церква в Україні в історіософських побудовах світових духовно-релігійних центрів. *Практична філософія*. 2017. № 3. С. 56–66.

121. Заремба Є. М. Православні богословські проекти майбутнього Церкви в Україні. *Гілея: наук. вісник*. 2017. Вип. 123. С. 250–253.

122. Заява Ініціативної групи «Першого грудня». URL : <http://12.org.ua/2018/05/03/4096#more-4096>

123. Заява Священного Синоду УПЦ щодо ситуації в українському і світовому Православ'ї від 3 квітня 2019 року. URL: <https://news.church.ua/2019/04/03/zayava-svyashhennogo-sinodu-upc-shhodo-situaciji-v-ukrajinskomu-i-svitovomu-pravoslavji/>

124. Заявления, письма и распоряжения о переходе в православие священника Нустина Батковского и о принятии его в лавру. ДАТО. (Держ. архів Терноп. обл.). Ф. 258. Духовний собор Почаїв. Успен. Лаври, м. Почаїв Кремен. повіту Волин. губернії. Оп. 3. Спр. 35. 33 арк.

125. Звернення Верховної Ради України до Його Всесвятості Варфоломія, Архієпископа Константинополя і Нового Риму, Вселенського Патріарха щодо надання автокефалії Православній Церкві в Україні. URL : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1422-19>

126. Звернення голови Представництва УПЦ при європейських міжнародних організаціях до офіційних осіб ООН, ОБСЄ, ЄС та інших країн у зв'язку з фактами масових порушень прав людини в Україні та реальною загрозою ескалації релігійних конфліктів (+ відео). URL: <https://news.church.ua/2019/02/18/zvernennya-golovi-predstavnictva-upc-pri-jevropejskix-mizhnarodnix-organizaciyax-do-oficijnix-osib-oon-obsje-jes-ta-inshix-krajin-u-zvyazku-z-faktami-masovix-porushen-prav-lyudini-v-ukrajini-ta-re/>

127. Звернення Намісника Свято-Успенської Лаври Митрополита Володимира з приводу загрози і «томосу». URL: <http://www.pochaev.org.ua/?pid=2123>

128. Звернення Президента України до Вселенського Патріарха Варфоломія про надання Томосу про автокефалію Православної Церкви в Україні. URL: <https://www.president.gov.ua/administration/zvernennya-prezidenta-ukrayini-do-vselenskogo-patriarha-varf-438>

129. Здіорук С. Гуманітарно-політична експансія Росії на українських теренах. «Русский мир» Кирила не для України: зб. наук. ст. 2014. С. 115–124.
130. Здіорук С. І. Московський патріархат як механізм деструкції національної єдності в Україні. URL: <https://niss.gov.ua/sites/default/files/2019.pdf>
131. Здіорук С. І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття: монографія. Київ: Знання України, 2005. 552 с.
132. Здіорук С. І. Шляхи подолання гуманітарної катастрофи. *Донбас і Крим: ціна повернення*: монографія / за ред.: В. П. Горбуліна, О. С. Власюка, Е. М. Лібанової, О. М. Ляшенко. Київ: НІСД, 2015. С. 271–286.
133. Здіорук С., Токман В. Україна на шляху конституювання Помісної православної церкви. *Релігійна панорама*. 2009. № 11. С. 46–62.
134. Зотова Т. На каждого умершего от коронавируса в Украине приходится двое умерших от туберкулеза, четверо - от гриппа и 220 умерших от болезней сердца. URL: <http://pochaev.org.ua/?pid=2253>.
135. Зубрицька Н. Національні святині не мають належати окремо взятій конфесії, – Глава УГКЦ. URL: https://zaxid.net/natsionalni_svyatini_ne_mayut_nalezhati_okremo_vzatyiy_konfesiyyi_glava_ugkts_n1249940
136. Зуляк І. Агентурно-оперативна діяльність радянських органів держбезпеки у Західній Україні в 1939 році. *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*: зб. наук. пр. Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2012. Вип. 21. С. 331–338.
137. Из ПЦУ в РПЦ будут принимать через крещение. URL: <https://www.religion.in.ua/news/vazhливо/45772-iz-pcu-v-rpc-budut-prinimat-cherez-kreshhenie.html>.
138. Инвентарь Почаевского монастыря съ описаниемъ его имущества движимого и недвижимого отъ 17 сентября 1736 года. (Изъ визиты униатского епископа). *ВВВ*. 1909. № 34, ч. неоф. С. 708–711.
139. Инструкция Духовного собора Почаевской лавры об обязанностях лавры по образцу инструкции Киево-Печерской лавры. *ДАТО*. (Держ. архів

Терноп. обл.). Ф. 258. Духовний собор Почаїв. Успен. Лаври, м. Почаїв Кремен. повіту Волин. губернії. Оп. 3. Спр. 1. 38 арк.

140. Іларіон митрополит. Преподобний Іов Почаївський. Вінніпег: Богословське Товариство, 1957. 64 с.

141. Іларіон митрополит. Фортеця Православ'я на Волині. Свята Почаївська лавра: церков.-істор. моногр. Вінніпег: Накладом Видавн. Коміс. при Т-ві «Волинь», 1961. 398 с.

142. Ілюк Т. У Почаївській лаврі на Тернопільщині масштабна мобілізація (фото, відео). URL: <https://www.0352.ua/news/2171834/u-pocaiivskij-lavri-na-ternopilsini-masstabna-mobilizacia-foto-video>

143. Ісаєвич Я. Книговидання і друкарство в Почаєві: ініціатори та виконавці. *Друкарня Почаївського Успенського монастиря та її стародруки*: зб. наук. пр. / НАН України, Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського. Київ, 2011. С. 7–22.

144. Ісіченко І. Агіологічний вимір української православної ідентичності. URL: <http://www.bishop.kharkov.ua/reports/agiologicnij-vimir-ukraienkoie-pravoslavnoie-identichnosti>

145. Історія релігії в Україні: у 10 т. / редкол.: А. Колодний (гол.) та ін. Київ: Укр. Центр дух. культури, 1996-1999. Т. 3: Православ'я в Україні. 1999. 560 с.

146. Історія релігії в Україні: у 10 т. / редкол.: А. Колодний (гол.) та ін. Київ: Світ знань, 2001. Т. 4: Католицизм. 598 с.

147. Історія української культури: у 5 т. Київ: Наук. думка, 2003. Т. 3: Українська культура другої половини XVII – XVIII століть. 1246 с.

148. Історія філософії на Україні: в 3 т. / ред. кол.: В. М. Нічик (відп. ред.) та ін. Київ: Наук. думка, 1987. Т. 1. 400 с.

149. Іщенко О. *Релігійно-духовні погляди митрополита Алексія (Громадського): філософсько-релігієзнавчий аспект*: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.11 / Житомир. держ. ун-т ім. Івана Франка. Житомир, 2015. 200 с.

150. Іщенко А. Ю. Актуалізація ідеологічного проекту «руській мір» в

РФ у контексті гібридної війни: потенційні наслідки для України. URL: <https://niss.gov.ua/doslidzhennya/gumanitarniy-rozvitok/aktualizaciya-ideologichnogo-proektu-ruskiy-mir-v-rf-u>

151. Кабмін повернув Почаївську лавру Кременецько-Почаївському заповіднику. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2018/11/28/7199595/>

152. Карліна О. М. Репресії щодо василіан на Волині після Листопадового повстання 1830 р. та «стирання пам'яті» про них. *Національна та історична пам'ять*. Вип. 6. С. 69–76.

153. Карпінський В. С. Зародження і розвиток друкарства на Волині: монографія. Луцьк: Надстир'я, 1998. 108 с.

154. Касьян Т. К. Роль мистецтва у формуванні національної ідентичності. *Вісник Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького. Серія «Педагогічні науки»*. 2018. № 6. С. 57–61.

155. Квач Р. С. Світочі Почаєва. 2-е вид., допов. й уточ. Рівне: Дятлик М., 2014. 576 с.

156. Кирило пригрозив Варфоломію Страшним судом через Україну. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/news-46720072>

157. Киричевський П. Антимонастирська кампанія на західноукраїнських землях у 50-60-х рр. ХХ ст.: особливості проведення. *Проблеми історії України: факти, судження, пошуки: міжвід. зб. наук. пр.* 2012. Вип. 21. С. 232–242.

158. Киричевський П. Господарська діяльність православних монастирів на західноукраїнських землях у 40-х – 60-х рр. ХХ ст. *Краєзнавство*. 2013. № 1. С. 103–109.

159. Климов В. В. Українські православні монастирі та чернецтво: позиція в національній історії: монографія. Київ: Ін-т філософії НАН України, 2008. 883 с.

160. Климов В. Динаміка та характер міжконфесійних відносин на українських землях у передунійну добу за церковними та чернечо-монастирськими джерелами. *Історія релігій в Україні: наук. щоріч.* Львів:

Логос, 2007. Кн. I. С. 487–496.

161. Климов В. Друковані пам'ятки української культури в аспекті діяльності вітчизняного чернецтва. *Українське релігієзнавство*. 2006. № 39. С. 113–127.

162. Климов В. Толерантність і міжконфесійні відносини в Україні. *Українське релігієзнавство*. 2010. № 53. С. 11–20.

163. Климов В. Українські православні монастирі як чинник національної історії. *Українське релігієзнавство*. 2001. № 20. С. 73–81.

164. Климов В. Монастир. *Енциклопедія сучасної України*. URL: http://esu.com.ua/search_articles.php?id=69780

165. Кобрин М. Багатовекторність культово-обрядових практик УГКЦ як феномен греко-католицької релігійності. *Релігія та Соціум*. 2014. № 1–2 (13–14). С. 272–277.

166. Козловець М. А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації: монографія. Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. 558 с.

167. Колісник В. Якби не було цього одного архієрея, то Київського патріархату не було б... URL: <https://www.volyn24.com/news/113523-iakby-ne-bulo-cogo-odnogo-arhiereia-to-kyivskogo-patriarhatu-ne-bulo-b>

168. Колодний А. Патріарх Кирило – ідеолог і конструктор нинішнього стану Православ'я України. *«Русский мир» Кирила не для України*: зб. наук. ст. Київ, 2014. С. 60–63.

169. Колодний А. Історіософія релігії: монографія. Київ: УАР, 2013. 386 с.

170. Колодний А. М. Україна в її релігійних виявах: монографія. Львів: СПОЛОМ, 2005. 336 с.

171. Колодний А. М. Церква в процесах національного самовизначення українців. *Українське релігієзнавство*. 2009. № 50. С. 175–182.

172. Колодний А. М., Филипович Л. О. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. Львів: Логос, 1996. 182 с.

173. Колодний А. Православ'я України в його історичній традиції і нинішніх проблемах. *Християнська традиція Київської Русі*: матеріали міжнар. наук.-практ. конф. (19 трав. 2015 р.). Луцьк: Вид-во Волин. правосл. богосл. акад. ΕΙΚΩΝ, 2015. С. 107–114.
174. Колодний А. УПЦ Московського патріархату не засудила російський фашизм. *Українське релігієзнавство*. 2014. № 69. С. 43–48.
175. Колодний А., Филипович Л. Релігія в контексті духовного відродження України. *Українське релігієзнавство*. 1996. № 2. С. 4–14.
176. Коронавірус и Чаша: можно заразиться или нет? Причащаются или не причащаются? URL: <http://pochaev.org.ua/?pid=2249>.
177. Костриця М. Ю. Волинське церковно-археологічне товариство та його роль у розвитку краєзнавства. *Краєзнавство*. 2005. № 1. С. 43–50.
178. Костюк К. Н. Православный фундаментализм. *Полис. Политические исследования*. 2000. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/ortodox/Article/kost_prfund.php.
179. Костюк С. Стародруки Свято-Успенської Почаївської лаври у Тернопільському обласному краєзнавчому музеї. *Актуальні питання культурології*: альм. наук. т-ва «Афіна» каф. культурології. Рівне: вид. О. Зень, 2010. Вип. 9. С. 35–37.
180. Кралюк П. Почаїв – місце святості. Славетна обитель віри на Тернопільській землі. *День*. Щоденна всеукраїнська газета. URL: <http://incognita.day.kyiv.ua/pochayiv-misce-svyatosti.html>
181. Кралюк П. Церкви в Україні та карантин. Окрему позицію зайняли в Московському патріархаті. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/30505581.html>
182. Крамар Ю. В. Національно-культурна та релігійна політика урядів Польщі на Волині (1921–1939 рр.): дис. ... д-ра істор. наук: 07.00.02 / Східноєвроп. нац. ун-т ім. Лесі Українки. Луцьк, 2015. 536 с.
183. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения: учеб. пособ. Москва: Академ. проект, 2007. 239 с.

184. Крижанівський О. П., Плохій С. М. Історія церкви та релігійної думки в Україні: навч. посіб.: у 3-х кн. Київ: Либідь, 1994. Кн. 3: Кінець XVI – середина XIX століття. 336 с.

185. Кукурудза А. Оплот політичного православ'я: суспільно-церковна діяльність Почаївської Лаври у 1900–1939 рр. URL: https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/74396/

186. Кульчинський О. Бандерівська Лавра. Почаїв, нинішня твердиня «русского міра», колись служила прихистком для бійців УПА. URL: https://texty.org.ua/articles/92305/Banderivska_Lavra_Pochajiv_nynishna_tverdyna_rusckogo_mira-92305/.

187. Кульчинський О. Святий УПЦ (МП) лікував бійців УПА і молився за висланих у радянські концтабори. URL: https://texty.org.ua/articles/9166/Svatyj_UPC_MP_likuvav_bijciv_UPA_i-9166/.

188. Кушпетюк О. Співпраця Ореста Левицького з волинськими музейними закладами у справі вивчення історії краю та збереження його церковних старожитностей. URL: <http://volodymyrmuseum.com/naukovi-statti/110-spivpratsya-oresta-levytskoho-z-volynskymy-muzeynymy-zakladamy-u-spravi-vyvchennya-istoriyi-krayu-ta-zberezheniya-yoho-tserkovnykh-starozhytnostey>

189. Левицкий В. Изъ истории Почаевской Лавры и Преподобного Иова. *ВЕС.* 1911. № 18, ч. неоф. С. 375–376.

190. Левицкий В. Къ вопросу о времени основания Почаевской Лавры и о первой устроительнице ея Анне Гойской. *ВЕС.* 1913. № 6, ч. неоф. С. 96–100.

191. Левицкий В. Къ вопросу о времени основания Почаевской Лавры и о первой устроительнице ея Анне Гойской. *ВЕС.* 1913. № 7, ч. неоф. С. 126–128.

192. Левицкий В. Къ вопросу о времени основания Почаевской Лавры и о первой устроительнице ея Анне Гойской. *ВЕС.* 1913. № 8, ч. неоф. С. 138–142.

193. Левицкий В. Къ вопросу о времени основания Почаевской Лавры и о первой устроительнице ея Анне Гойской. *ВЕВ*. 1913. № 9, ч. неоф. С. 165–167.
194. Липинський В. Релігія і церква в історії України. Нью-Йорк: Накладом Вид-ва Корпорації «Булава», 1956. 111 с.
195. Литвиненко О. Тотальна війна по-путінські: «гібридна» війна РФ проти України. *Національна безпека і оборона*. 2016. № 9–10. С. 60–63.
196. Личное дело униатского иеромонаха Лаврентия Качуровского. *ДАТО*. (Держ. архів Терноп. обл.). Ф. 258. Духовний собор Почаїв. Успен. Лаври, м. Почаїв Кремен. повіту Волин. губернії. Оп. 3. Спр. 53. 23 арк.
197. Ліскович М. Чим живе Почаївська Лавра – форпост «руського міра» на Заході України. *Укрінформ*. Мультимедійна платформа іномовлення України. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2562165-cim-zive-pocaivska-lavra-forpost-ruskogo-mira-na-zahodi-ukraini.html>
198. Лукашук В. С. Роль «Волинских Епархиальных Ведомостей» у формуванні релігійної періодики Волинської губернії. *Культурний простір Житомирщини-Волині: матеріали Всеукр. наук.-краєзн. конф.* (м. Житомир, 24 квіт. 2012 р.). Житомир: вид. М. Г. Косенко, 2012. Т. 2. С. 96–103.
199. Лурье В. Русское православие между Киевом и Москвой. Очерки истории русской православной традиции между XV и XX веками. Москва: Три квадрата, 2009. 296 с.
200. Мадей Н. Феномен конфесійної ідентичності в українському суспільстві. *Українське релігієзнавство*. 2009. № 50. С. 216–222.
201. Макаренко Н. Національна ідентичність: історико-політичні чинники формування (до 1914 р.). *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса*. 2013. Вип. 2. С. 304–324.
202. Макарій Симонопетрський. Життя Святих. Синаксарь. Квітень. – Київ: Дух і літера, 2019. 512 с.
203. Макінтаер А. Після чесноти : дослідження з теорії моралі / пер. з англ. Київ: Дух і літера, 2002. 436 с.

204. Мала енциклопедія етнодержавознавства / НАН України, Ін-т держави і права ім. В. М. Корецького; редкол.: Ю. І. Римаренко (відп. ред.) та ін. Київ : Генеза, Довіра, 1996. 942 с.
205. Марійський духовний центр Зарваниця. URL: <http://zarvanytsya.org/>.
206. Мартинів Ю. І. Почаївський монастир в XVII – початку XVIII ст. *Науковий вісник Миколаївського національного університету імені В. О. Сухомлинського. Серія «Історичні науки»*. Миколаїв, 2013. Вип. 3.34. С. 53–57.
207. Мартинів Ю. І. Правове становище та фінансово-господарська діяльність Почаївської лаври у 1831–1914 рр.: дис. ... канд. істор. наук: 07.00.01 / Терноп. нац. пед. ун-т ім. Володимира Гнатюка. Тернопіль, 2018. 312 с.
208. Мартинів Ю. Формування архітектурного комплексу Почаївської Лаври в 1831 – 1920 рр. *Схід*. 2014. № 1 (127). С. 150–154.
209. Матюхіна Н. З'їздили в Почаїв: молдовські паломники «імпортували» коронавірус з України. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/news-52001275>
210. Меркатун І. П. Антирелігійна кампанія 50 – 60-х років на Україні. *Український історичний журнал*. 1991. № 10. С. 70–76.
211. Мех Н. Життя святих, укладені на Святій Горі Афон та українська агіографічна традиція. *Краєзнавство*. 2017. № 1-2. С. 123–126.
212. Михальчук П. Архівні документи Почаївської Лаври – унікальне джерело вивчення історії України. URL: https://otherreferats.allbest.ru/history/00079358_0.html
213. Міжнародний інститут афонської спадщини в Україні. URL: <https://afon.org.ua/uk/>.
214. Мокієнко М. Феномен п'ятидесятництва. Рівне: Дятлик М., 2018. 438 с.

215. Монастир Воздвиження чесного і животворчого Хреста Господнього (с. Манява). URL: <http://pravoslavie.if.ua/eparchy/monasteries/%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D1%8F%D0%B2%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%B8%D0%B9-%D0%BC%D0%BE%D0%BD%D0%B0%D1%81%D1%82%D0%B8%D1%80/>.
216. Монастир Скит / пер.: В. Рожко, Л. Василів-Базюк. Луцьк: ПрАТ «Волин. обл. друк.», 2016. 36 с.
217. Монах из Почаевской лавры культивирует украинофобию и восстановление русского самодержавца. URL: https://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/28486-monax-iz-pochaevskoj-lavry-populyariziruet-ukrainofobiyu-i-vosstanovlenie-russkogo-samoderzhaviya.html (дата звернення: 22.07.2018).
218. Монтаж и демонтаж секулярного мира: сб. ст. / под ред.: А. Малашенко, С. Филатова. Москва: РОССПЭН, 2014. 410 с.
219. Моренчук А. А. Релігійні процеси в Україні у 1953–1964 роках (на матеріалах західних областей): автореф. дис. ... канд. істор. наук: 09.00.11 / Нац. ун-т «Острозька академія». Острог, 2006. 20 с.
220. Мороз В. Конфлікт за храми між православними в Україні: аналіз досвіду двох років. URL: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/62395/
221. Мороз В. Поняття «нація» у вченні церков Київської традиції (УПЦ, УПЦ КП, УГКЦ): теоретичний аспект проблеми. *Релігія в Україні*. URL: <https://www.religion.in.ua/main/analitica/27890-ponyattya-naciya-u-vchenni-cerkov-kiyivskoyi-tradiciyi-upc-upc-kp-ugkc-teoretichnij-aspekt-problemi.html> (дата звернення: 19.07.2018).
222. Мороз В. Почаївська лавра в історії України: чого не добачають політики. URL: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/open_theme/44868/
223. Мороз В., Ворон Б. Від УПЦ (МП) до УПЦ КП: інтерактивна карта переходів. URL: <https://risu.org.ua/ua/index/exclusive/review/61901/>

224. «Москва – Третий Рим»: история спекуляции. URL: <https://arzamas.academy/materials/324>.

225. Московський патріархат лякатиме послів «небезпечною автокефалією» – Тимчук. *Укрінформ*. Мультимедійна платформа іномовлення України. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2503771-moskovskij-patriarhat-lakatime-posliv-nebezpecnou-avtokefalieu-timcuk.html>.

226. На хресній ході до Почаївської лаври зауважили «православний прапор ДНР». URL: <https://expres.online/archive/news/2018/08/28/306605-hresniy-hodi-pochayivskoyi-lavry-zauvazhyly-pravoslavnyy-prapor-dnr>.

227. Надання Українській православній церкві автокефалії може призвести до кровопролиття, – УПЦ МП. URL: <https://ua.112.ua/suspilstvo/nadannia-ukrainskii-pravoslavonii-tserkvi-avtokefalii-mozhe-pryzvesty-do-krovoprolyttia-upts-mp-451900.html>. (дата звернення: 3.08.2018).

228. Назвали кількість громад Московського патріархату, які перейшли до Київського за час війни. URL: <https://p-p.com.ua/news/nazvaly-kilkist-gromad-moskovskogo-patriarkhatu-pereishly-do-kyivskogo-za-chas-viiny/>.

229. Не всякому слуху верьте. URL: <http://pochaev.org.ua/?pid=2248>.

230. Ніхто не піде «захоплювати Лавру» - патріарх Філарет прокоментував публікації у ЗМІ. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/29407577.html>.

231. Новый епископ УПЦ отрицает украинскую нацию, а своей родиной считает пространство от Петербурга до Сибири. *Релігія в Україні*. URL: <https://www.religion.in.ua/news/vazhливо/40301-novyj-episkop-upc-otricaet-ukrainskuyu-naciyu-a-svoej-rodinoj-schitaet-prostranstvo-ot-peterburga-do-sibiri.html>. (дата звернення: 1.08.2018).

232. Обращение братии Лавры на Богословскую комиссию. URL: <http://pochaev.org.ua/?pid=1569>.

233. Обращение братии Свято-Успенской Почаевской Лавры к Святейшему Патриарху Кириллу и Архиерейскому Собору Русской

Православной Церкви о выходе из Всемирного Совета «церквей». URL: <http://pochaev.org.ua/?pid=2048>

234. Объятия Отча... Очерки по истории Почаевской лавры / сост. В. Зелинский. Почаев: Свято-Успенская Почаевская лавра, 2000. 192 с.

235. Огієнко І. (митрополит Іларіон). Свята Почаївська лавра / упоряд. М. С. Тимошик. Київ: Наша культура і наука, 2004. 439 с.

236. О количестве церквей, находящихся в Волынской губ. Из отчета Волынского губернатора за 1844 г. *ЦДІАК України*. (Центр. держ. істор. архів України). Ф. 442. Канцелярия Киев., Подол. и Волын. генерал-губернатора. Оп. 1. Спр. 5228. 35 арк.

237. О конфискации селений в Радомысльском уезде, принадлежащих Овручскому базилианскому монастырю за оказывание помощи служителями монастыря участникам Польского восстания. *ЦДІАК України*. (Центр. держ. істор. архів України). Ф. 442. Канцелярия Киев., Подол. и Волын. генерал-губернатора. Оп. 64. Спр. 183. 3 арк.

238. О создании фонда «Русский мир»: Указ Президента Российской Федерации от 21.06.2007 г. № 796. URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/25689> (дата звернення: 30.07.2018).

239. Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення українських громадян: тенденції 2010–2018 рр. (інформаційні матеріали). Київ, 2018. 78 с. URL: http://razumkov.org.ua/uploads/article/2018_Religiya.pdf (дата звернення: 1.08.2018).

240. О строительстве церквей в Киевской, Волынской, Подольской губ. Из путевого журнала чиновника особых поручений при канцелярии генерал-губернатора за 1853 – 1858 гг. *ЦДІАК України*. (Центр. держ. істор. архів України). Ф. 442. Канцелярия Киев., Подол. и Волын. генерал-губернатора. Оп. 804. Спр. 298. 47 арк.

241. Отчет о состоянии Волынского Церковно-Археологического Общества в 1898 году. *ВЕВ*. 1899. № 9, ч. оф. С. 217–224.

242. Павленко П. «Русский мир» як російсько-православний

проект глобалізації пострадянського простору. *«Русский мир» Кирила не для України*: зб. наук. ст. Київ, 2014. С. 97–105.

243. Павленко П. «Русский мир» як ідеологія російського неоімперіалізму: українські реалії. *Волинський Благовісник*. 2015. № 3. С. 281–286.

244. Павленко П. Антиукраїнський світ «русского мира»: російський політично-православний проект знищення України. *Українська Греко-Католицька Церква у контексті вітчизняної історії та сучасних суспільних реалій* (до 150-ліття з дня народження митрополита Андрея Шептицького та 70-ліття з дня ув'язнення патріарха Йосифа Сліпого): матеріали Всеукр. наук.-практ. конф. з міжнар. участю (м. Тернопіль, 24–25 квіт. 2015 р.). Тернопіль-Київ, 2015. С. 201–205.

245. Палій Г. Становлення єдиної національної ідентичності в Україні: вплив регіональної специфіки. *Політичний менеджмент*. 2005. № 2. С. 38–45.

246. Панчук І. І. Інституціональні процеси в релігійно-церковному комплексі Волинського регіону в умовах суспільно-політичних трансформацій (1939 – початок ХХІ ст.): дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.11 / Рівнен. держ. гуманіт. ун-т. Рівне, 2018; Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2018. 482 с.

247. Панчук І. І. Релігійно-церковний комплекс Волинського регіону: особливості інституалізаційних процесів в умовах суспільно-політичних трансформацій (1939 р. – початок ХХІ ст.). Рівне: вид. О. Зень, 2017. 456 с.

248. Папаяні І. Конструювання релігійної ідентичності: теоретико-релігієзнавчий аналіз. *Українське релігієзнавство*. 2009. № 53. С. 38–46.

249. Папаяні І. Релігійна ідентичність в межах теоретичного релігієзнавства. *Українське релігієзнавство*. 2009. № 52. С. 22–29.

250. Папаяні І. В. Феномен релігійної ідентичності в контексті філософсько-релігієзнавчого дискурсу: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.11 / Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Київ, 2010. 16 с.

251. Папаяні І. Наративний підхід у вивченні релігійної ідентичності. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Культурологія»*. Острог: Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2012. Вип. 9. С. 362–365.

252. Паславський І. Берестейська унія в контексті першого українського національно-культурного відродження. *Українське релігієзнавство*. 2017. № 81–82. С. 178–188.

253. Патріарший і Синодальний Томос надання автокефального церковного устрою Православній Церкві України. URL : https://risu.org.ua/ua/index/resourses/church_doc/ocu_doc/74179/

254. Пащенко В. О. Російська православна церква наприкінці хрущовської «відлиги». *Український історичний журнал*. 2001. № 5. С. 141–160.

255. Пащенко В. Православна церква в тоталітарній державі. Україна 1940 – початку 1990-х років: монографія. Полтава: АСМІ, 2005. 631 с.

256. Переписка с Волынским губернским правлением и другими учреждениями о ремонте и строительстве церквей в Волынской губернии. *ЦДІАК України*. (Центр. держ. істор. архів України). Ф. 442. Канцелярия Киев., Подол. и Волын. генерал-губернатора. Оп. 149. Спр. 42б. 82 арк.

257. Переписка с Волынского-Житомирским епископом о присоединении к православию бывшего василианского монаха Ферамонта Куликовского и пострижении его в монашество. *ДАТО*. (Держ. архів Терноп. обл.). Ф. 258. Духовний собор Почаїв. Успен. Лаври, м. Почаїв Кремен. повіту Волин. губернії. Оп. 3. Спр. 4. 55 арк.

258. Переписка с Департаментом Духовных Дел и Волынским Губернатором о перемещении и увольнении с должности ксендзов в приходах Подольской и Волынской губерний, способствовавших переходу лиц православного вероисповедания в католическое. *ЦДІАК України*. (Центр. держ. істор. архів України). Ф. 442. Канцелярия Киев., Подол. и Волын. генерал-губернатора. Оп. 842. Спр. 476. 18 арк.

259. Переписка с консисторией Холмской епархии о передаче старых василианских книг. *ДАТО*. (Держ. архів Терноп. обл.). Ф. 258. Духовний собор Почаїв. Успен. Лаври, м. Почаїв Кремен. повіту Волин. губернії. Оп. 3. Спр. 130. 82 арк.

260. Переписка с Кременецким земским судом и Виленским университетом о предоставлении Почаевской типографии в цензурные комитеты по одному экземпляру напечатанных книг с указанием их тиража. *ДАТО*. (Держ. архів Терноп. обл.). Ф. 258. Духовний собор Почаїв. Успен. Лаври, м. Почаїв Кремен. повіту Волин. губернії. Оп. 3. Спр. 1275. 18 арк.

261. Переписка с Курской Духовной консисторией об откомандировании монахов из монастырей Курской епархии в Почаевскую лавру. *ДАТО*. (Держ. архів Терноп. обл.). Ф. 258. Духовний собор Почаїв. Успен. Лаври, м. Почаїв Кремен. повіту Волин. губернії. Оп. 3. Спр. 5. 42 арк.

262. Переписка с Синодом, Синодальным обер-прокурором и Волынским епископом о претензии униатов – Василиан на вознаграждение в сумме 12 000 рублей за типографию и книги, оставшиеся в монастыре Почаевской лавры. *ДАТО*. (Держ. архів Терноп. обл.). Ф. 258. Духовний собор Почаїв. Успен. Лаври, м. Почаїв Кремен. повіту Волин. губернії. Оп. 3. Спр. 3. 57 арк.

263. Переписка с уполномоченным графини Браницкой о продаже органа Почаевской церкви. *ДАТО*. (Держ. архів Терноп. обл.). Ф. 258. Духовний собор Почаїв. Успен. Лаври, м. Почаїв Кремен. повіту Волин. губернії. Оп. 3. Спр. 66. 4 арк.

264. По Высочайшему повелению о присоединении Греко-униатов к православию. *ЦДІАК України*. (Центр. держ. істор. архів України). Ф. 442. Канцелярия Киев., Подол. и Волын. генерал-губернатора. Оп. 413. Спр. 1. 87 арк.

265. Подорожній Ю. А. Діалог церкви і суспільства в сучасній українській теології : дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2018. 210 с.

266. Поліщук Ю. Теоретичні виміри етнічної і національної ідентичностей. *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса*. 2013. Вип. 2. С. 197–213.

267. Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе: В 55 т. Т. VII. 1832. Санкт-Петербург: В Типографии II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1833. 1044 с.

268. Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе: В 55 т. Т. VIII. 1833. Отделение Первое. Санкт-Петербург: В Типографии II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1834. 832 с.

269. Послание митрополита греко-униатских церквей, призывающее униатское духовенство и население не участвовать в польском восстании. *ЦДІАК України*. (Центр. держ. істор. архів України). Ф. 533. Киев. воен. губернатор. Оп. 2. Спр. 1068. 3 арк.

270. Поспеловский Д. Русская православная церковь в XX веке. Москва: Республика, 1995. 511 с.

271. Постанова Собору Української Православної Церкви з питання повної самостійності Української Православної Церкви 1–3 листопада 1991 року. URL: <http://hram.in.ua/biblioteka/pratsi-patriarkha-filareta/62-book62/324-title159>.

272. Почаевская лавра и Острожское братство. Киев: Тип. И. и А. Давыденко, 1871. 74 с.

273. Почаевская лавра продолжает молиться о «спасении России, о восстановлении праославной монархии». *Релігія в Україні*. URL: https://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/37065-pochaevskaya-lavra-prodolzhaet-molitsya-o-spasenii-rossii-o-vosstanovlenii-pravoslavnoj-monarxii.html.

274. Почаївську Лавру відвідав представник «Русского міра». *За Збручем: новинний портал*. URL: <http://zz.te.ua/pochajivsku-lavru-vidvidav-predstavnyk-russkoho-mira/>.

275. Почему униаты ненавидят православных, и кто такие рагули? Галичане о галичанах. Право на веру. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=rrSpzPJnk58&app=desktop&fbclid=IwAR3Zo3riaPurMb8-C-3UVIMhUrifYhZWU3OwLQ6hf4-mao8wk2Y-r4KCeu8>.

276. Православная церковь при новом патриархе: сб. ст. / под ред.: А. Малашенко, С. Филатова. Москва: РОСПЭЭН, 2012. 415 с.

277. Пресняков А. Е. Апогей самодержавия. Николай I. Ленинград: Изд-во Брокгауз-Ефрон, 1925. 100 с.

278. «Приготуйтеся до війни»: в УПЦ МП паломникам роздали футболки із закликом боротьби. URL: <http://expres.ua/news/2018/08/27/306495-prygotuytesya-viyny-upc-mp-palomnykam-rozdaly-futbolky-zaklykom-borotby>.

(дата звернення: 29.08.2018).

279. Придут танки из России и будете в преисподней. URL: http://radiotrek.rv.ua/news/prydu_tanky_uz_rosyy_u_budete_v_preyspodne_u_ri_vnomu_zhebraka_chekav_rosiyskyh_tankiv_video_228224.html. (дата звернення: 29.07.2018).

280. Про Звернення Верховної Ради України до Його Всесвятості Варфоломія, Архієпископа Константинополя і Нового Риму, Вселенського Патріарха щодо надання автокефалії Православній Церкві в Україні: Постанова Верховної Ради України від 16 червня 2016 року. URL : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1422-19#Text>.

281. Про підтримку звернення Президента України до Вселенського Патріарха Варфоломія про надання Томосу про автокефалію Православної Церкви в Україні: Постанова Верховної Ради України від 19 квітня 2018 року. URL : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2410-19>.

282. Проект Закону про внесення змін до деяких законів України (щодо повернення культових споруд релігійним громадам). URL: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=45253. (дата звернення: 2.08.2018).

283. Прошение поповича Ивана Королевича Волинско-Житомирскому

архиепископу Иннокентию о принятии его в православие и назначении на должность священника в лавре, и переписка по этому поводу. *ДАТО*. (Держ. архів Терноп. обл.). Ф. 258. Духовний собор Почаїв. Успен. Лаври, м. Почаїв Кремен. повіту Волин. губернії. Оп. 3. Спр. 65. 7 арк.

284. Прошеніє батьків учнів лаврського училища про видачу засобів на утримання їхніх дітей. *ДАТО*. (Держ. архів Терноп. обл.). Ф. 258. Духовний собор Почаїв. Успен. Лаври, м. Почаїв Кремен. повіту Волин. губернії. Оп. 1. Спр. 3158. 76 арк.

285. Пузынин А. Традиция евангельских христиан: изучение самоидентификации и богословия от момента ее зарождения до наших дней. Москва: ББИ, 2010. 525 с.

286. Пушко В. «Русский мир» як маніпулятивна проєкція Росії на сучасність. *Християнська традиція Київської Русі*: матеріали міжнар. наук.-практ. конф. (19 трав. 2015 р.). Луцьк: Вид-во Волин. правосл. богосл. акад. ЕΙΚΩΝ, 2015. С. 157–165.

287. Пчела Почаевская: [изборник назидательных поучений и статей, составленных и списанных прп. Иовом, игуменом Лавры Почаевской (1581-1651 гг.) изданный в переводе на русский язык по собственноручной рукописи преподобного под редакцией профессора КДА Н. И. Петрова]. Почаев: Тип. Почаев. Успен. Лавры, 1884. 612 с.

288. Пятидесятилетие (1839-1889) воссоединения с Православною Церковью западно-русских униатов: Соборные деяния и торжественные служения в 1839 г. Санкт-Петербург: Синодальная Типография, 1889. 70 с.

289. Рапорт Волинского и Житомирского епископа Иннокентия в Синод о торжественном отправлении богослужений в Почаевской лавре в день «Богородицы» 1833 года. *ДАТО*. (Держ. архів Терноп. обл.). Ф. 258. Духовний собор Почаїв. Успен. Лаври, м. Почаїв Кремен. повіту Волин. губернії. Оп. 3. Спр. 38. 4 арк.

290. Реєнт О. П., Лисенко О. Є. Українська національна ідея і християнство. Київ: Богдана, 1997. 128 с.

291. Реєстр челяді та пасічників монастиря. *ДАТО*. (Держ. архів Терноп. обл.). Ф. 258. Духовний собор Почаїв. Успен. Лаври, м. Почаїв Кремен. повіту Волин. губернії. Оп. 1. Спр. 1199. 53 арк.
292. Релігієзнавчий словник / за ред.: А. Колодного, Б. Лобовика. Київ : Четверта хвиля, 1996. 392 с.
293. Релігійний чинник у процесах націє- та державотворення: досвід сучасної України: монографія. Київ: Ін-т політ. і етнонац. досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2012. 272 с.
294. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2019 р.). Дані Департаменту у справах релігій та національностей Міністерства культури України. *RISU*. Релігійно-інформаційна служба України. URL: https://risu.org.ua/ua/index/resourses/statistics/ukr_2019/75410/.
295. Релігія і Церква в українському суспільстві: соціологічне дослідження. *Україна – 2014: суспільно-політичний конфлікт і Церква*. Київ: Центр Разумкова, 2014. С. 23–39. URL: http://razumkov.org.ua/upload/2014_Khyga_Religiya_5nnn_site.pdf.
296. Ричко В. Ю. Обставини переходу Почаївського Василіанського монастиря на православ'я та набуття ним статусу Лаври 1833 р. *Історико-краєзнавчі дослідження: традиції та інновації*: зб. матеріалів III Міжнар. наук. конф. Суми, 2017. С. 88–92.
297. Ричко В. Ю. Почаївська Лавра як активний провідник та опертя «русского мира» на теренах сучасної України. *Теорія і практика актуальних наукових досліджень*: зб. матеріалів Міжнар. наук.-практ. конф. Львів, 2017. С. 165–168.
298. Ричко В. Ю. Просвітницька діяльність Почаївського монастиря і її роль у формуванні етнічної ідентифікації українського соціуму: історична ретроспектива. *Гілея: наук. вісник*. 2018. Вип. 135 (8). Ч. 2. Філософські науки. С. 187–191.
299. Ричко В. Ю. Детермінанти розвитку сучасного українського православ'я (на прикладі УПЦ МП та одного з її центрів – Почаївської лаври.

Вісник Львівського університету ім. І. Франка. Серія «Філософсько-політологічні студії». 2018. Вип. 19. С. 48–54.

300. Ричко В. Ю. Концептуалізація релігійної ідентичності: спроба теоретичного аналізу. *Науковий вісник Чернівецького університету ім. Ю. Федьковича. Серія «Філософія»*. 2018. Вип. 79. С. 61–66. URL: http://en.chnu.edu.ua/wp-content/uploads/2019/05/2018_HPhilos_799_10.pdf

301. Ричко В. Ю. Практика реалізації концепції «русского мира» в Україні (на прикладі Почаївської Свято-Успенської лаври). *Вісник Львівського університету ім. І. Франка. Серія «Філософсько-політологічні студії»*. 2018. Вип. 20. С. 87–93. URL: http://www.fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/20_2018/20_2018.pdf

302. Ричко В. Ю. Стан і перспективи формування етноконфесійної ідентичності в Україні крізь призму діяльності УПЦ МП. *Практична філософія: наук. вид. Нац. пед. ун-ту ім. М. П. Драгоманова*. 2018. № 4 (70). С. 138–144.

303. Рычко В. Ю. Почаевський монастирь как фактор формирования национальной идентичности в Украине. *Власть и общество (История, Теория, Практика)*. 2018. С. 13–18.

304. Ричко В. Ю. До питання просвітницької діяльності Почаївської лаври: історична і сучасна ретроспектива. *Актуальні питання суспільних наук: наук. дискусії Київ. наук. суспільствознавчої організації*. Київ, 2018. С. 72–76.

305. Ричко В. Ю. Етнорелігійна ідентифікація Почаївської лаври та її роль у контексті реалій сьогодення. *Сучасні науки: напрямки та тенденції розвитку в Україні і світі: зб. тез конф.* Одеса: Причорномор. центр досліджень проблем суспільства, 2018. С. 63–69.

306. Ричко В. Ю. Національна ідея як чинник конфесійної ідентифікації сучасних українців. *Пріоритетні напрями наукових досліджень: зб. матеріалів IV Міжнар. наук.-практ. конф.* Київ, 2018. С. 62–63.

307. Ричко В. Ю. Почаївська лавра в контексті конфлікту ідентичностей у сучасному православ'ї в Україні. *Молодий вчений*. 2018. Випуск 8 (60). С. 37–42.

308. Ричко В. Ю. Етноконфесійна ідентичність: український вимір. *Актуальні наукові дослідження різноманітних соціальних процесів сучасного суспільства*: зб. мат. наук. конф. Одеса: Причорномор. центр досліджень проблем суспільства, 2018. С. 47–51.

309. Ричко В. Ю. Історична роль Почаївської лаври та її вплив на релігійні процеси в сучасному українському соціумі. *Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії*: зб. наук. пр. Рівнен. держ. гуманіт. ун-ту. Рівне: РДГУ, 2017. Вип. 29. С. 88–93.

310. Ричко В. Ю. Церква як чинник націотворення в Україні (на прикладі діяльності Почаївського монастиря 18–19 ст.). *International Multidisciplinary Conference*. Люблін, 2018. С. 110–114.

311. Ричко В. Ю. Спрямованість освітньої діяльності Почаївської духовної семінарії як один із виявів реалізації доктрини «русского мира» в Україні. *Гуманітарний корпус*: зб. наук. статей із актуальних проблем філософії, культурології, психології, педагогіки та історії. Київ, 2018. Вип. 19. С. 127–131. URL: https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=https://ffs.npu.edu.ua/images/newifon/2018/vydannya/gum_19.pdf

312. Ричко В. Ю. Чинники формування етнічної ідентифікації Почаївського монастиря крізь призму обставин його екзистенції впродовж кінця XVI – початку XVIII ст. *Вісник Львівського університету ім. І. Франка. Серія «Філософсько-політологічні студії»*. 2019. Вип. 26. С. 62–69. URL: http://fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/26_2019/10.pdf

313. Ричков П. А., Луц В. Д. Почаївська Свято-Успенська лавра. Київ: Техніка, 2000. 136 с.

314. Річинський А. В. Проблеми української релігійної свідомості / упоряд.: А. Колодний, О. Саган. 3-є вид. Тернопіль: Укрмедкнига, 2002. 448 с.

315. Рожко В. Є. Блаженніший митрополит Полікарп Сікорський: шлях до автокефалії. Луцьк: ПрАТ «Волин. обл. друк.», 2015. 348 с.
316. Рожко В. Є. Відродження Української Православної церкви на Волині 1917 – 2006 рр.: історико-краєзнавчий нарис. Луцьк: Волин. кн., 2007. 348 с.
317. Рожко В. Нарис історії Української Православної Церкви на Волині: історико-краєзнавчий нарис. Луцьк: Медіа, 2001. 672 с.
318. Рожко В. Новітні мученики святого українського православ'я на історичній Волині (XX ст.): історико-краєзнавчий нарис. Луцьк: ВАТ «Волин. обл. друк.», 2010. 436 с.
319. Рожко В. Православні монастирі Волині і Полісся: історико-краєзнавчий нарис. Луцьк: Медіа, 2000. 692 с.
320. Рожко В. Православні святині історичної Волині: історико-краєзнавчий нарис. Луцьк: ВАТ «Волин. обл. друк.», 2009. 560 с.
321. Рожко В. Українські православні святі історичної Волині IX – XX ст. Луцьк: Медіа, 2003. 224 с.
322. Російська церква погрожує розірвати зв'язки з Константинополем в разі надання автокефалії УПЦ. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/news-rpc-rozirve-konstantynopol-avtokefalia/29479057.html>
323. РПЦ оголосила Вселенського патріарха розкольником. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-world/2562919-rpc-ogolosila-vselenського-patriarha-rozkolnikom.html>
324. РПЦ: надання Україні автокефалії може призвести до кровопролиття. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/news-rpc-ukraina-avtokefalia/29491723.html>
325. Русские монастыри и храмы: Историческая энциклопедия / сост. и отв. ред. О. А. Платонов. Москва : Ин-т рус. цивилизации, 2010. 688 с., 1812 ил.
326. Русские святые и подвижники Православия: Историческая энциклопедия / сост. и отв. ред. О. А. Платонов. Москва : Ин-т рус.

цивілізації, 2010. 896 с., 544 ил.

327. «Русский мир» Кирила не для України: зб. наук. ст. / ред. кол.: А. Колодний, П. Павленко, О. Саган та ін.; Українська асоціація релігієзнавців. Київ: УАР, 2014. 343 с.

328. Русское православие: вехи истории / науч. ред. А. И. Клибанов. Москва: Политиздат, 1989. 719 с.

329. Саган О. Московська патріархія як офіційний провідник ідеології «русского мира». *«Русский мир» Кирила не для України*: зб. наук. ст. Київ, 2014. С. 89–96.

330. Саган О. Н. Національні прояви православ'я: український аспект. Київ: Світ знань, 2001. 256 с.

331. Саган О. Н. Православна Церква України: конституювання та перспективи розвитку. Київ: Від-ня релігієзнавства ІФ НАНУ, 2019. 103 с.

332. Саніна Т. О. Дослідження національної та етнічної ідентичностей: теоретичний огляд. *Наукові записки Національного університету «Києво-Могилянська Академія». Соціологічні науки*. 2005. Т. 46. С. 22–26.

333. Сапожнік О. В. Культурологічний зміст поняття ідентичності. *Мистецтвознавчі записки*: зб. наук. пр. 2019. Вип. 35. С. 27–33.

334. Сборник документов и материалов о религии и церкви / сост.: Г. Ф. Споревой, М. С. Боговесов. Киев: РИО МДВ УССР, 1983. 248 с.

335. Свято-Георгіївський чоловічий монастир на Козацьких Могилах. URL: <http://monastyr.in.ua/>.

336. Святоуспенська Унівська Лавра. URL: <http://studyty.org.ua/>.

337. Сініцький А. Ц. Релігійний фактор у формуванні національної ідентичності українства. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Історичне релігієзнавство»*. Острог: Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2012. Вип. 6. С. 255–263.

338. Скиба І. Культурно-освітня праця в Почаївському Свято-Успенському монастирі. *Почаївська Свято-Успенська Лавра – найбільша*

святиня історичної Волині: зб. матеріалів богосл. наук.-практ. конф., присвяч. 450-річчю принесення на Волинь Почаївської чудотворної ікони Божої Матері та 350-річчю прославлення нетлінних мощей преподобного Іова Почаївського. Луцьк, 2009. С. 24–28.

339. Скотна Н., Стець В. Особливості етнічної і національної ідентичності. *Молодь і ринок*. 2012. № 8. С. 6–10.

340. Слободнюк В. Почаївська Лавра в другій половині ХХ століття. URL: https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/10136-pochayivska-lavra-v-drugij-polovini-xx-stolittya.html

341. Слободян В. Почаївська Лавра. *Над Бугом і Нарвою*: укр. часопис Підляшшя. URL: http://nadbuhom.pl/art_2063.html

342. Слово Святейшого Патріарха Московського и всея Руси Кирилла на відкритті ІV Ассамблеї Руського мира «Учитель Руського мира: місія, цінності» в Москві. URL: <https://mospat.ru/ru/2010/11/03/news29458/> (дата звернення: 1.08.2018).

343. Слово, сказанное Его Преосвященством, Преосвященнейшим Модестом, Епископом Волынским и Житомирским 25-го декабря 1889 года в первое служение в Кафедральном Соборе по вступлении на Волынскую паству. *ВВВ*. 1890. № 3, ч. неоф. С. 51–55.

344. Смірнов А. Інституційні трансформації православ'я на Волині в 1939–1941 рр. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*. Серія «Історичні науки». Острог: Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2013. Вип. 20. С. 116–121.

345. Сміт Е. Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка. Київ: Темпора, 2009. 312 с.

346. Смолій В. Горбачовська «перебудова»: український контекст (до 30-річчя проголошення курсу). *Україна ХХ ст.: культура, ідеологія, політика*. зб. ст. / відп. ред. В. М. Даниленко. Київ: Ін-т історії України НАН України, 2016. Вип. 21. С. 8–11.

347. Собчук В. Д. Від коріння до крони: Дослідження з історії

князівських і шляхетських родів Волині XV – першої половини XVII ст. Кременець: Кремен.-Почаїв. держ. істор.-культур. заповідник, 2014. 508 с.

348. Собчук В. Почаївська лавра і народна освіта. URL: <https://isliededoc.org/document/pochavska-lavra-narodna-osvta-relgya-cerkva-v-stor-volin-zb-nauk-pr-kremenec-2007-s-117-151>

349. Солдатов А. Святая Русь в оплоте «бандеровщины». *RISU*. Религиозно-информационная служба Украины. URL: https://risu.org.ua/ru/index/monitoring/society_digest/70930/

350. Спр. 12. Дело по отношению Управляющего Министерством Внутренних Дел, о мерах к охранению Православия, и о Католическом Духовенстве. *ЦДІАК України*. (Центр. держ. істор. архів України). Ф. 442. Канцелярия Киев., Подол. и Волын. генерал-губернатора. Оп. 413. 289 арк.

351. Справа про відкриття при Лаврі початкової школи для дітей лаврських служителів. *ДАТО*. (Держ. архів Терноп. обл.). Ф. 258. Духовний собор Почаїв. Успен. Лаври, м. Почаїв Кремен. повіту Волин. губернії. Оп. 1. Спр. 1373. 21 арк.

352. Справа про закриття уніатського монастиря в м. Крем'янці. *ЦДІАК України*. (Центр. держ. істор. архів України). Ф. 442. Канцелярия Киев., Подол. и Волын. генерал-губернатора. Оп. 789а. Спр. 84. 9 арк.

353. Ставроянні С. С. Партнерство церкви і суспільства у наративах української протестантської теології початку ХХІ століття: автор. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.11 / Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2016. 19 с.

354. Стан, тенденції та перспективи релігійно-церковної ситуації в Україні за підсумками 2017 р.: (інформ.-аналіт. довідка). URL: <http://www.niss.gov.ua/content/articles/files/religiya-66ba8.pdf> (дата звернення: 19.07.2018).

355. Статистическая ведомость о греко-униатском духовенстве Волынской и Подольской губерний на 1835 г. *ЦДІАК України*. (Центр. держ. істор. архів України). Ф. 442. Канцелярия Киев., Подол. и Волын. генерал-

губернатора. Оп. 1. Спр. 1805. 128 арк.

356. Статистичні відомості Лаври про наукові та інші установи. *ДАТО*. (Держ. архів Терноп. обл.). Ф. 258. Духовний собор Почаїв. Успен. Лаври, м. Почаїв Кремен. повіту Волин. губернії. Оп. 2. Спр. 1124. 43 арк.

357. Степанова О. А. Концептуальні засади становлення і розвитку національного культурного простору України. Київ: вид. ПП Лисенко, 2017. 416 с.

358. Степанова О. А. Національний культурний простір України: концептуальні засади розвитку і становлення: автореф. дис. ... д-ра культурології: 26.00.01 / Нац. муз. акад. України ім. П. І. Чайковського. Київ, 2017. 32 с.

359. Стоколос Н. Г. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.): автореф. дис. ... д-ра істор. наук: 09.00.11 / Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Київ, 2003. 37 с.

360. Стоколос Н. Г., Шеретюк Р. М. Драма Церкви (До історії скасування Греко-Уніатської Церкви в Російській імперії та викорінення її духовно-культурних надбань): монографія / передм. П. Л. Яроцького; 2-ге вид., переробл. та розширене. Рівне: ПП ДМ, 2012. 348 с.

361. Сытин А. Имперскую основу России сломать практически невозможно. URL: https://lb.ua/world/2017/04/12/363570_imperskuyu_osnovu_rossii_slomat.html

362. Тейлор Ч. Джерела себе / пер. з англ. під ред. А. Васильченка. Київ: Дух і літера, 2005. 696 с.

363. Тейлор Ч. Етика автентичності / пер. з англ. А. Васильченка. Київ: Дух і літера, 2002. 128 с.

364. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга друга / пер. з англ. О. Панич. Київ: Дух і літера, 2018. 616 с.

365. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша / пер. з англ. О. Панич. Київ: Дух і літера, 2013. 664 с.

366. Теодорович Н. И. Город Владимир Волынской губернии в связи с

историей Волынской иерархии: исторический очерк: в память девятисотилетнего юбилея Волынской епархии 992-1892. С 9-ю гравюрами. Приложена статья «Празднование 900-летнего юбилея Волынской епархии». Почаев: Тип. Почаев. Успен. лавры, 1893. 516 с.

367. Теодорович Н. И. Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии: В 5 т. Почаев: Тип. Почаев. Успен. лавры, 1894. Т. 3: Кременецкий и Заславский уезды. 396 с.

368. Терещук Г. «Форпост «русского мира». У Почаївській лаврі готуються протистояти автокефальній українській церкві? URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/pochayivska-lavra-avtokefaliia/29489759.html>

369. Тимошик М. Історія і сьогодення Святої Почаївської Лаври в контексті церковно-історичної монографії митрополита Іларіона (Огієнка). URL: <http://hram.in.ua/biblioteka/osnovy-viry/261-book261/3134-title3683>

370. Тимошик М. Спалена книга буде перевидана. *Свобода (США)*. 2004. 2 квітня.

371. Тиховский Ю. Мнимая типография Почаевского монастыря (с конца XVI до 1-й четверти XVIII в.). Київ: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1895. 68 с.

372. Ткачук А. Историчні відомості про найдавніший період діяльності Свято-Успенської Почаївської лаври. *Науковий вісник ВДУ*. 1997. № 2. С. 15–17.

373. Трофимович В. Російська агресія проти України як загроза світовій системі безпеки. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*. Серія «Історичні науки». 2017. Вип. 26. С. 135–142. URL : <https://eprints.oa.edu.ua/6106/1/21.pdf>

374. У наданні Україні томосу Почаївська лавра вбачає загрозу і гуртує прихожан (відео). URL: <https://www.youtube.com/watch?v=pjy9ck7oXQE>

375. У Почаївській Лаврі моляться за російського царя Миколу II. URL:

https://zaxid.net/u_pochayivskiy_lavri_molyatsya_za_rosiyskogo_tsarya_mikolu_i_i_n1431342 (дата звернення: 19.07.2018)

376. У Почаївській лаврі поширюють ідеї Новоросії і сепаратизму. *Реально: політика, факти, події*. URL: <https://realno.te.ua/novyny/> (дата звернення: 3.08.2018).

377. Указ Его Имп. Величества из Святейшего Правительствующего Синода, Преосвященному Модесту, епископу Волынскому и Житомирскому, Почаевской Лавры священноархимандриту о учреждении особой должности миссионера на Волыни. *ВВВ*. 1891. № 10, ч. оф. С. 183–184.

378. Україна-Росія: концептуальні основи гуманітарних відносин / І. М. Дзюба [та ін.]; наук. ред. О. П. Лановенко; Рада нац. безпеки і оборони України, Нац. ін-т укр.-рос. відносин. Київ: Стилос, 2001. 472 с.

379. Україна та проект «русского мира» : аналіт. доп. / С. І. Здіорук, В. М. Яблонський, В. В. Токман [та ін.] ; за ред. В. М. Яблонського та С. І. Здіорука. Київ: НІСД, 2014. 95 с.

380. Українське Православ'я на рубежі епох. Виклики сучасності, тенденції розвитку : доповідь Блаженнішого Митрополита Київського та всієї України Володимира на Архієрейському Соборі Руської Православної Церкви (м. Москва, червень 2008 року). URL: <http://orthodox.org.ua/article/ukra%D1%97nske-pravoslav%E2%80%99ya-na-rubezh%D1%96-epokh-vikliki-suchasnost%D1%96-tendents%D1%96%D1%97-rozvitku-0>.

381. Уляхин В. Фундаментализм в православии: теория и практика. *Библиотека Якова Кротова*. 2004. URL: http://yakov.works/libr_min/20_u/ulyahin.html

382. УПЦ МП, УПЦ КП та УГКЦ оприлюднили спільне Звернення до українського народу. *Релігія в Україні*. URL: <https://www.religion.in.ua/news/vazhливо/13362-upc-mp-upc-kp-ta-ugkc-oprilyudnili-spilne-zvernennya-do-ukrayinskogo-narodu-iz-zaklikom>

[vikoristovuvati-bozhi-dari-v-utverdzhenni-nezalezhnosti-ukrayini-fotoreportazh.html](#)

383. Устав Волинського єпархиального Почаєво-Богородичського братства. *ВЕВ*. 1885. № 6, ч. оф. С. 97–102.

384. Филипович Л. О. Етнологія релігії: теоретичні проблеми, вітчизняна традиція осмислення. Київ: Світ Знань, 2000. 333 с.

385. Филипович Л. Етнорелігійна ідентичність: визначення і збереження. *Релігія – світ – Україна*: колект. моногр. в 3-х кн. Кн. I: Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу. Київ, 2010. С. 228–237.

386. Филипович Л. Релігійні ідентичності в Україні: постановка проблеми. *Українське релігієзнавство*. 2016. № 80. С. 47–52.

387. Філарет розповів, кому належатимуть Києво-Печерська і Почаївська лаври після утворення української церкви. URL: <http://expres.ua/news/2018/06/14/298109-filaret-rozpoviv-komu-nalezhatymut-kyuevo-pecherska-pochayivska-lavry> (дата звернення: 1.09.2018).

388. Фоменко А. В. Фундаменталістський поворот у сучасному російському православ'ї: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.11 / Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2019. 255 с.

389. Фоменко А. Концепція «русского міра» як прояв співпраці релігії та влади. *Схід*. 2018. № 3 (155). С. 61–66.

390. Фомин С. Россия перед Вторым пришествием. Материалы к очерку русской эсхатологии. Москва: Изд. Свято-Троице Сергиевой Лавры, 1993. 384 с.

391. Фотинский О. А. Торжество в г. Житомире воссоединения Волыни с Русскою Империею и открытие Волинского церковного Древнехранилища. *ВЕВ*. 1893. № 19, ч. неоф. С. 550–560.

392. Халіков Р. Х. *Форми і наслідки раціоналізації релігійних традицій*: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.11 / Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2014. 18 с.

393. Хойнацкий А. Ф. Православие и уния в лицах, или Преподобный

Иов, игумен Почаевский и глаголемый униатский святой, Иосафат Кунцевич. Почаев: Тип. Почаевской Успенской лавры, 1883. 48 с.

394. Хоменко С., Голубева А. РПЦ розірвала стосунки з Константинополем: що це означає. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/news-45865460>

395. Цецик Я. Роль органів влади та чорносотенців в ускладненні суспільно-політичної ситуації на Волині на початку ХХ ст. *Матеріали Х Волинської Всеукраїнської історико-краєзнавчої конференції* (м. Житомир, 16–17 листоп. 2018 р.): зб. наук. пр. Житомир: Полісся, 2018. С. 208–211.

396. Чаленко А. Крестно-военный путь Маргариты Зайдлер. *Украина. ru*. URL: <https://ukraina.ru/interview/20140815/1010173954.html> (дата звернення: 28.08.2018).

397. Червоненко В. Скільки громад перейшли від УПЦ МП до ПЦУ і як це рахують. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/features-47358722>.

398. Черноморець Ю. Проблема разделения украинского православия сегодня и будущее христианства. *PICU*. URL: http://risu.org.ua/ru/index/expert_thought/analytic/32038/

399. Член Синоду Вселенської патріархії: Московська церква є не матір'ю, а дочкою Української. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2496544-clen-sinodu-vselskoi-patriarii-moskovska-cerkva-e-ne-matiru-a-dockou-ukrainskoi.html>

400. Черноморець Ю. Украинское и российское православие: необходимость «перезагрузки». *PICU*. URL: https://risu.org.ua/article_print.php?id=45421&name=open_theme&lang=ru&.

401. Черноморець Ю. Христианский консерватизм Патриарха Варфоломея и фундаментализм Патриарха Кирилла: существенные противоречия и угрозы для будущего. *PICU*. URL: http://risu.org.ua/ru/index/expert_thought/analytic/40214.

402. Черноморець Ю. П. Перспективи релігієзнавства в ХХІ столітті. *Філософська думка*. 2013. № 3. С. 39–54.

403. Чорноморець Ю. Сучасні проблеми з релігійною ідентичністю: трагедія православ'я. URL: <https://www.religion.in.ua/main/analitica/10102-suchasni-problemi-z-religijnoyu-identichnistyu-tragediya-pravoslavyya.html>
404. Чорноморець Ю., Шкіль С. Практичне випробування релігійної біоетики в умовах коронавірусу. URL: <https://www.religion.in.ua/main/analitica/46268-praktichne-viprobuvannya-religijnoyi-bioetiki-v-umovax-koronavirusu.html>
405. Швець І. Почаївська Лавра в часи хрущовських гонінь на Церкву. *Студії з україністики*: зб. наук. пр. на пошану дослідника укр. козацтва Валерія Цибульського з нагоди 60-річчя від дня народж. Рівне: вид. О. Зень, 2010. С. 222–228.
406. Шевченко В. В. Православно-католицька полеміка та проблеми унійності в житті Руси-України доберестейського періоду. Київ: Преса України, 2002. 416 с.
407. Шевченко В. Конфесійна свідомість в системі цінностей цивілізованого світу. *Українське релігієзнавство*. 2010. № 56. С. 46–61.
408. Шевчук Г. З Почаївської лаври, що на Тернопільщині, відрядили «православних тітушок». URL: <https://www.0352.ua/news/2176232/z-pocaiivskoi-lavri-so-na-ternopilsini-do-kieva-vidradili-pravoslavnih-titusok>
409. Шевчук Г. Почаївська лавра, що на Тернопільщині, бачить загрозу в наданні Україні томосу і закликає прихожан готуватися (відео). URL: <https://www.0352.ua/news/2180690/pocaiivska-lavra-so-na-ternopilsini-bacit-zagrozu-v-nadanni-ukraini-tomosu-i-zaklikae-prihozan-gotuvatisa-video>
410. Шевчук С. Діялог лікує рани. Львів: Свідчадо, 2018. 174 с.
411. Шевчук С. У паломництві до гідності та свободи. Жовква: Місіонер, 2015. 222 с.
412. Шеретюк Р. М. Греко-Уніатська Церква в контексті етноконфесійної політики Російської імперії на Правобережній Україні (кінець XVIII – XIX ст.): монографія. Рівне: Волин. обереги, 2012. 432 с.
413. Шеретюк Р. М. Художньо-мистецьке оформлення «Літургіаріона»

(«Службеника») 1734–1735 рр. – першого великого книжкового видання Почаївської василіанської друкарні. *Мистецька освіта та розвиток творчої особистості*: зб. наук. пр. / Ін-т мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, Рівнен. держ. гуманіт. ун-т, Ін-т мистецтв. Рівне: Волин. обереги, 2015. С. 301–307.

414. Шкіль С. Криза наративу сучасного російського православ'я. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2016. Вип. 9. С. 148–152.

415. Шкіль С. О. Наративний світ сучасного російського православ'я. Київ: Аквамарин, 2016. 288 с.

416. Шкіль С. О. Трансформації ідейно-політичної риторики Російської Православної Церкви на початку ХХІ століття : автореф. дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.11 / Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2017. 34 с.

417. Шкраб'юк П. В. Монаший Чин Отців Василіан у національному житті України. Львів: ВВП «Місіонер», 2005. 439 с. +56 вкл.

418. Шкрібляк М. Церковно-юрисдикційні трансформації та формування модерної ідентичності Київського християнства у контексті політико-ідеологічних стратегій етнодержавного самовизначення Руси-України в ХVІ – ХVІІ століттях: дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.11 / Чернів. нац. ун-т ім. Юрія Федьковича Чернівці, 2015. 398 с.

419. Шліхта Н. Церква тих, хто вижив. Радянська Україна, середина 1940-х – початок 1970-х рр. Харків: Акта, 2011. 465 с.

420. Шляхи боротьби з «руським миром» в Україні: аналітична записка. Київ: Школа політ. аналітики НаУКМА, 2019. 26 с. URL: <https://spa.ukma.edu.ua/wp-content/uploads/2019/10/Countering-Russian-World.pdf>

421. Шляхова О. А. Ціннісні трансформації культури повсякдення в процесах глобалізації: філософсько-релігієзнавчий аналіз: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.11 / Нац. ун-т «Острозька академія». Острог, 2020. 195 с.

422. Шпорлюк Р. Імперія та нації (з історичного досвіду України, Росії, Польщі та Білорусі) / пер. з англ. Київ: Дух і Літера, 2000. 354 с. URL: <http://history.org.ua/LiberUA/966-7888-05-3/966-7888-05-3.pdf>
423. Штепа В. Великий и могучий. Русский язык как жертва войны. URL: <https://spektr.press/velikij-i-moguchij-russkij-yazyk-kak-zhertva-vojny/>
424. Шуба О. В. Релігія в етнонаціональному розвитку України (політологічний аналіз). Київ: Криниця, 1999. 324 с.
425. Шумовський А. Поклін Св. Почаївській Лаврі. Торонто: Святоволодимирське братство, 1962. 40 с.
426. Шутка Н. Російська агресія – це кара Бога за Майдан, вважають у Почаївській Лаврі. *За Збручем: новинний портал*. URL: <http://zz.te.ua/rosijska-ahresiya-tse-kara-bozha-za-majdan-vvazhayut-u-pochajivskij-lavri/>
427. Щедровицкий П. Русский мир и Транснациональное русское. URL: http://old.russ.ru/politics/meta/20000302_schedr.html (дата звернення 2.08.2018).
428. Щоткіна К. Хроніки Томосу. Київ: Віват, 2019. 304 с.
429. Юраш А. Агресія Почаївської лаври пов'язана з розташуванням на Західній Україні. URL: <https://gazeta.ua/ru/articles/andrij-yurash/agresiya-pochayivskoyi-lavri-povyazana-z-roztashuvannjam-na-zahidnij-ukrayini/477504>
430. Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. 2-ге вид., переробл. та розширене. Київ: Критика, 2005. 584 с.
431. Якубова Л. «Русский мир» в Україні: на краю прірви. Київ: ТОВ «Вид-во «КЛІО»», 2018. 384 с.
432. Якубова Л., Головка В., Примаченко Я. Русский мир на Донбасі та в Криму: історичні витоки, політична технологія, інструмент агресії: аналіт. доп. / відп. ред. В. Смолій; Ін-т історії України НАН України. Київ: Ін-т історії України, 2018. 227 с.
433. Янкель Р. Канонический юбилей. URL: <https://zn.ua/internal/kanonicheskiy-yubiley-.html>

434. Яроцький П. Етноконфесійні трансформації в Україні (історичні рефлексії). *Історія релігій в Україні*: наук. щоріч. Львів: Логос, 2006. Кн. I. С. 685–690.
435. Яроцький П. Католицизм на українських землях. *Релігія і релігійність в незалежній Україні*. Київ: Світ знань, 2000. С. 201–224.
436. Яроцький П. Петро Могила і проблеми примирення «Русі з Руссю». *Українське релігієзнавство*. 1996. № 2. С. 15–22.
437. Яроцький П. Релігійний чинник денаціоналізації й становлення етноконфесійної ідентичності українців. *Християнська традиція Київської Русі*: матеріали міжнар. наук.-практ. конф. (19 трав. 2015 р.). Луцьк: Вид-во Волин. правосл. богосл. акад. ΕΙΚΩΝ, 2015. С. 313–324.
438. Яртись А. Українське православ'я як етнонаціональний феномен: рух за створення єдиної Помісної православної церкви. *Соціогуманітарні проблеми людини*. 2013. № 7. С. 84–94.
439. Bokszański Z. Tożsamość, interakcja, grupa: tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej. Łódź: Wydawnictwo UŁ, 1989. 257 s.
440. Bokszański Z. Tożsamości zbiorowe. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005. 296 s.
441. Giżycki J. Spis klasztorów unickich Bazylianów w województwie Wołyńskim. Kraków: Nakładem Spółki wydawniczej polskiej, 1905. 172 s.
442. Kłoskowska A. Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej. *Kultura i Społeczeństwo*. 1992. № 1. S. 131–141.
443. Likowski E. Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX w. Uważane głównie ze względu na przyczyny jego upadku. Warszawa, 1906. Cz. 1. 277 s.
444. Likowski E. Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX w. Uważane głównie ze względu na przyczyny jego upadku. Warszawa, 1906. Cz. 2. 311 s.
445. Ogurek A. Tożsamość lokalna i regionalna a procesy integracyjne i globalizacyjne. *Наукові записки Національного університету «Острозька*

академія». Серія «Культурологія». Острог: Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2017. Вип. 18. С. 48–57.

446. Rychko V. Pochayiv lavra in the period of acquisition of autocephaly by Ukrainian Orthodox Church: position, demonstration of reaction, prospects. *International Journal of Innovative Technologies in Social Science*. 2020. № 4 (25). P. 12–17.

447. Stecki T. Wołyń pod względem statystycznym, historycznym i archeologicznym. Lwów: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1864. T. I. 402 s.

448. Stecki T. Wołyń pod względem statystycznym, historycznym i archeologicznym. Lwów: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1871. T. II. 481 s.

449. Szczepański M. S., Śliz A. Dylematy regionalnej tożsamości. Przypadek Górnego Śląska. URL: <https://docplayer.pl/17763663-Dylematy-regionalnej-tozsamosci-przypadek-gornego-slaska-1.html> (дата звернення: 21.08.2018).

ДОДАТОК А

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у фахових виданнях:

1. Ричко В. Ю. Просвітницька діяльність Почаївського монастиря і її роль у формуванні етнічної ідентифікації українського соціуму: історична ретроспектива. *Гілея: науковий вісник, збірник наукових праць*. Випуск 135 (8). Ч. 2. Філософські науки. К.: Гілея, 2018. С. 187–191.
2. Ричко В. Ю. Детермінанти розвитку сучасного українського православ'я (на прикладі УПЦ МП та одного з її центрів – Почаївської лаври). *Вісник Львівського університету ім. І. Франка. Серія «Філософсько-політологічні студії»*. 2018. Вип. 19. С. 48–54.
3. Ричко В. Ю. Концептуалізація релігійної ідентичності: спроба теоретичного аналізу. *Науковий вісник Чернівецького університету ім. Ю. Федьковича. Серія «Філософія»*. 2018. Вип. 79. С. 61–66.
4. Ричко В. Ю. Практика реалізації концепції «русского мира» в Україні (на прикладі Почаївської Свято-Успенської лаври). *Вісник Львівського університету ім. І. Франка. Серія «Філософсько-політологічні студії»*. 2018. Вип. 20. С. 87–93.
5. Ричко В. Ю. Стан і перспективи формування етноконфесійної ідентичності в Україні крізь призму діяльності УПЦ МП. *Практична філософія*. 2018. № 4 (70). С. 138–144.
6. Ричко В. Ю. Чинники формування етнічної ідентифікації Почаївського монастиря крізь призму обставин його екзистенції впродовж кінця XVI

– початку XVIII ст. *Вісник Львівського університету ім. І. Франка. Серія «Філософсько-політологічні студії»*. 2019. Вип. 26. С. 62–69.

Статті у наукових виданнях інших держав

7. Rychko V. Pochayiv lavra in the period of acquisition of autocephaly by Ukrainian Orthodox Church: position, demonstration of reaction, prospects. *International Journal of Innovative Technologies in Social Science*. 2020. № 4 (25). P. 12–17.

Опубліковані праці апробаційного характеру:

8. Ричко В. Ю. Обставини переходу Почаївського Василіанського монастиря на православ'я та набуття ним статусу Лаври 1833 р. *Історико-краєзнавчі дослідження: традиції та інновації: Збірник матеріалів III Міжнародної наукової конференції*. Суми, 2017. С. 88–92.

9. Ричко В. Ю. Почаївська Лавра як активний провідник та опертя «руського мира» на теренах сучасної України. *Теорія і практика актуальних наукових досліджень: Збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної конференції*. Львів, 2017. С. 165–168.

10. Ричко В. Ю. До питання просвітницької діяльності Почаївської лаври: історична і сучасна ретроспектива. *Актуальні питання суспільних наук: наукові дискусії Київської наукової суспільствознавчої організації*. К., 2018. С. 72–76.

11. Ричко В. Ю. Етнорелігійна ідентифікація Почаївської лаври та її роль у контексті реалій сьогодення. *Сучасні науки: напрямки та тенденції розвитку в Україні і світі: Збірник тез конференції*. Одеса: Причорноморський центр досліджень проблем суспільства, 2018. С. 63–69.

12. Ричко В. Ю. Національна ідея як чинник конфесійної ідентифікації сучасних українців. *Пріоритетні напрями наукових*

досліджень: *Збірник матеріалів IV Міжнародної науково-практичної конференції*. К., 2018. С. 62–63.

13. Ричко В. Ю. Етноконфесійна ідентичність: український вимір. *Актуальні наукові дослідження різноманітних соціальних процесів сучасного суспільства: Збірник матеріалів наукової конференції*. Одеса: Причорноморський центр досліджень проблем суспільства, 2018. С. 47–51.

14. Ричко В. Ю. Церква як чинник націотворення в Україні (на прикладі діяльності Почаївського монастиря 18–19 ст.). *International Multidisciplinary Conference*. Люблін, 2018. С. 110–114.

15. Ричко В. Ю. Спрямованість освітньої діяльності Почаївської духовної семінарії як один із виявів реалізації доктрини «русского мира» в Україні. *Гуманітарний корпус: Збірник наукових статей із актуальних проблем філософії, культурології, психології, педагогіки та історії*. Вип. 19. К., 2018. С. 127–131.

Праці, які додатково відображають результати дисертації:

16. Рычко В. Ю. Почаевський монастирь как фактор формирования национальной идентичности в Украине. *Власть и общество (История, Теория, Практика)*. Тбилиси, 2018. № 3(47), С. 102–113.

17. Ричко В. Ю. Почаївська лавра в контексті конфлікту ідентичностей у сучасному православ'ї в Україні. *Молодий вчений*. 2018. Випуск 8 (60). С. 37–42.

18. Ричко В. Ю. Історична роль Почаївської лаври та її вплив на релігійні процеси в сучасному українському соціумі. *Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії: Збірник наукових праць РДГУ*. 2018. Вип. 29. С. 88–93.

ДОДАТОК Б

Відомості про апробацію результатів дослідження

1. XII Міжнародна науково-практична конференція «Культурний вектор розвитку України початку XXI століття: реалії і перспективи» (Рівне, 10-11 листопада 2016 р.). Форма участі – очна, доповідь на тему: «Роль Почаївської лаври в ідентифікаційних процесах сучасної України».
2. Міжнародна наукова конференція V Андріївські читання «Християнство в Україні: історія, культура, сучасність в контексті суспільно-політичних трансформацій» (до 500-річчя Реформації та 25-річчя утворення Української Православної Церкви Київського Патріархату) (Рівне, 23 травня 2017 р.). Форма участі – очна, доповідь на тему: «Феномен чернецтва в Українському Православ'ї (на прикладі Почаївської Свято-Успенської лаври)».
3. II Всеукраїнська науково-практична конференція «Мистецький простір України: історія та виклики сучасності» (Рівне, 25-26 жовтня 2017 р.). Форма участі – очна, доповідь на тему: «Естетика сакральної архітектури доби бароко (на прикладі Свято-Успенського собору Почаївської лаври)».

4. Міжнародна науково-практична конференція «Теорія і практика актуальних наукових досліджень» (Львів, 27-28 жовтня 2017 р.). Форма участі – заочна, публікація тез на тему: «Почаївська лавра як активний провідник та опертя «русского мира» на теренах сучасної України».
5. Всеукраїнський круглий стіл «Роль науки, релігій та суспільства у формуванні моральної особистості в сучасній Україні» (Рівне, 5 листопада 2017 р.). Форма участі – очна, доповідь на тему: «Моральний авторитет Почаївської Свято-Успенської лаври: історія і сучасність».
6. XIII Міжнародна науково-практична конференція «Євроінтеграційні процеси в сучасній Україні: культурно-мистецькі аспекти розвитку» (Рівне, 16-17 листопада 2017 р.). Форма участі – очна, доповідь на тему: «Культуротворча місія Почаївської лаври в контексті вітчизняної історії (за працею І. Огієнка «Свята Почаївська Лавра».
7. III Міжнародна наукова конференція «Історико-краєзнавчі дослідження: традиції та інновації» (Суми, 23-24 листопада 2017 р.). Форма участі – заочна, публікація тез на тему: «Обставини переходу Почаївського Василіанського монастиря на православ'я та набуття ним статусу Лаври 1833 р.».
8. VII Міжнародна наукова конференція «Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії» (Рівне, 6-7 грудня 2017 р.). Форма участі – очна, публікація на тему: «Історична роль Почаївської лаври та її вплив на релігійні процеси в сучасному українському соціумі».
9. Міжнародна наукова конференція VI Андріївські читання «Християнство в історії та культурі української держави: від хрещення України-Руси до сучасності» (Рівне, 15 травня 2018 р.). Форма участі – очна, доповідь на тему: «Почаївський монастир – духовно-культурний осередок ранньомодерної України».
10. Міжнародна конференція «International Multidisciplinary Conference» (Люблін, 6-7 липня 2018 р.). Форма участі – заочна, публікація тез на

- тему: «Церква як чинник націотворення в Україні (на прикладі діяльності Почаївського монастиря 18 – 19 ст.)».
11. Міжнародна наукова конференція «Сучасні науки: напрямки та тенденції розвитку в Україні і світі» (Одеса, 20-21 липня 2018 р.). Форма участі – заочна, публікація тез на тему: «Етнорелігійна ідентифікація Почаївської лаври та її роль у контексті реалій сьогодення».
 12. IV Міжнародна науково-практична конференція «Пріоритетні напрями наукових досліджень» (Київ, 11-12 серпня 2018 р.). Форма участі – заочна, публікація тез на тему: «Національна ідея як чинник конфесійної ідентифікації сучасних українців».
 13. Міжнародна наукова конференція «Актуальні питання суспільних наук: наукові дискусії Київської наукової суспільствознавчої організації» (Київ, 17-18 серпня 2018 р.). Форма участі – заочна, публікація тез на тему: «До питання просвітницької діяльності Почаївської лаври: історична і сучасна ретроспектива».
 14. Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні наукові дослідження різноманітних соціальних процесів сучасного суспільства» (Одеса, 7-8 вересня 2018 р.). Форма участі – заочна, публікація тез на тему: «Етноконфесійна ідентичність: український вимір».
 15. XV Міжнародна науково-практична конференція «Європейський культурний простір і українські перспективи» (Рівне, 14-15 листопада 2019 р.). Форма участі – очна, доповідь на тему: «Провідні фактори трансформації етнічної ідентифікації Почаївського монастиря впродовж XVIII – XIX ст.».
 16. Всеукраїнський круглий стіл «Церква, історик, епоха» (Рівне, 18 листопада 2019 р.). Форма участі – очна, доповідь на тему: «Іов Желізо – подвижник української православної ідентичності».

