ResearchGate

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: https://www.researchgate.net/publication/366399336

Монографія. РЕЛІГІЙНИЙ ТУРИЗМ В УКРАЇНІ: СТАН, ПОТЕНЦІАЛ, ПЕРСПЕКТИВИ

Book · December 2022

CITATIONS
0

READS
1,666

1 author:

Svitlana Panchenko
National Taras Shevchenko University of Kyiv

46 PUBLICATIONS **15** CITATIONS

SEE PROFILE

All content following this page was uploaded by Svitlana Panchenko on 19 December 2022.

The user has requested enhancement of the downloaded file.

УДК 7.01.045:303.433.2

Світлана Панченко

РЕЛІГІЙНИЙ ТУРИЗМ В УКРАЇНІ: СТАН, ПОТЕНЦІАЛ, ПЕРСПЕКТИВИ

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА 2
РОЗДІЛ І. КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОГО ТУРИЗМУ 3
1.1. Культурологічний підхід до проблеми релігійного туризму 3
1.2. Явище релігійного туризму: ретроспекція наукового осмислення 16
РОЗДІЛ ІІ. ПАЛОМНИЦТВО В СТРУКТУРІ РЕЛІГІЙНОГО ТУРИЗМУ 29
2.1. Паломництво як історичне, культурне й соціальне явище 29
2.2. Християнська проща сакральними місцями України 38
2.3. Релігійне паломництво як складова туризму: концепт українського соціуму 46
2.4. Києво-Печерська лавра як об’єкт релігійного туризму 56
РОЗДІЛ ІІІ. КОНФЕСІЙНІ ВИЯВИ ПАЛОМНИЦТВА 65
3.1. Значення маріологічних святинь України в духовному житті католиків ... 65
3.2. Відродження й активізація іудейсько-хасидського паломництва на теренах України 76
3.3. Розвиток і традиції паломництва (хаджу) серед мусульман України 84
ПІСЛЯМОВА 90
ЦИТАТИ ПРО ПАЛОМНИЦТВО ТА ДУХОВНІ ПОДОРОЖІ 91
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ 94

ПЕРЕДМОВА

Попри те, що кожен із нас повсякчас переймається клопотами, житейськими ситуаціями, різноманітними планами, успіхами й утратами, ми всі потребуємо насамперед духовного наповнення, і водночас очищення від суєти й скороминущих турбот. Як і над тілом, над душею та духовною складовою свого життя теж потрібно плідно й натхненно працювати. Лише в наполегливій духовній праці, яка гармонійно поєднується з фізичною, народжується нова, реалізована в духовному сенсі особистість.

Нині, коли в Україні відбуваються значні, навіть епохальні, соціально-політичні трансформації, особливої ваги набуває релігійний аспект у сфері культури. Серед низки питань чільне місце посідає таке явище, як паломницькі подорожі й релігійний туризм. Їхнє значення в духовному житті особистості, мета таких подорожей, історикознавче та духовне надбання нашої країни, культурно-мистецькі об'єкти в системі паломництва й туризму – ці та інші проблеми проаналізовано в книзі **«Релігійний туризм в Україні: стан, потенціал, перспективи»**.

Отже, що ж спонукає людей (незалежно від того, чи вони релігійні паломники, чи учасники пізнавальних екскурсій, чи релігійні туристи) стати на мандрівний шлях? Чи це й духовне прагнення до святих місць, і емоційна потреба захоплюватися архітектурною величчю давніх пам'яток, сакральних споруд, і бажання пізнати різноманіття навколишнього світу земного? Чи ними рухають лише релігійні мотиви? І що, зрештою, можуть дати такі мандрівки сучасній людині?

Духовна очищувальна сила паломництва до святих місць загальновизнана. Але не менш важливо, що під час прощі в її учасників виникає особливе відчуття своєї спільності. Дослідники релігійного туризму зазначають, що для багатьох пілігримів сама подорож у гурті однодумців важливіша, ніж безпосереднє відправлення ритуальних обрядів уже по прибуттю до бажаного місця чи проповідь про праведне життя.

Соціально-духовні настанови певної віри нерідко закарбовуються у свідомості й поведінці людей поза межами церковних інституцій і конфесій загалом. Релігійний світогляд впливає на соціум неоднозначно, а подекуди й суперечливо: він здатен як об'єднувати людей, так і роз'єднувати, протиставляти. Звідси й численні війни й конфлікти, що виникають на релігійному ґрунті. Він може сприяти формуванню найкращих моральних цінностей, гуманного світогляду й громадянської активності, а може насаджувати непримиренність, ненависть до інакомислячих, навіть загалом зневагу до людини як такої. Звідси й фанатизм, мізантропія, асоціальність і релігійний екстремізм...

Повсякденність сучасної людини досить строката, прагматична, неврівноважена, особистість загнана в межі жорстких буднів, живе за стандартами сьогодення у вихорі актуальних проблем і приземлених стереотипів. У цьому контексті проща – це порятунок, спасіння задля перемоги духовного над матеріальним, а також унікальна терапія для душевних ран, зцілення за допомогою намолених місць.

Наш світ наповнений переважно пересічними ситуаціями, типовими емоціями й узвичаєними подіями. Натомість паломництво – це дивовижний стимул до духовно незвіданого, який повертає людину до її чуттєвих витоків, не забруднених негараздами й повсякденним негативом. Наче життєдайне джерело, вони наповнюють життя новими емоціями й неповторними враженнями. Із паломницької мандрівки прочанин ніколи не повертається таким, яким туди вирушив. Світ довкола змінюється, розкриваються нові духовні обрії, формується інша система цінностей, переосмислюється сенс буття...

Автор висловлює щиру подяку вельмишановному ректору Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв професору В. Г. Чернецю за розуміння наукового потенціалу праці. Особлива подяка науковому консультанту професору Ю. С. Сабадаш за слушні зауваження та конструктивні поради. Творчим імпульсом до роботи саме в цьому напрямі стали монографічні дослідження рецензентів та колег П. Л. Яроцького, О. С. Афоніної, О. Р. Копієвської, П. Е. Герчанівської, І. В. Хроненка. Користуючись нагодою, автор книги висловлює всім колегам глибоку й щиру вдячність за підтримку під час підготовки цього видання.

РОЗДІЛ І. КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОГО ТУРИЗМУ

1.1. Культурологічний підхід до проблеми релігійного туризму

Релігійний туризм посідає важливе місце в системі культуротворення України, тому необхідно, по-перше, окреслити суть цього феномену, його особливості та функції, а, по-друге, «вписати» в теоретичну площину сучасної культурології.

Упродовж останніх двох десятиліть активний розвиток теорії та історії культури і як дослідницький підхід, і як навчальна дисципліна, з одного боку, значно розширив межі української гуманістики, а з другого – дав змогу систематизувати напрацювання з історико-культурної проблематики, трансформуючи їх у таку потужну її складову, як культурологія. Водночас науковці почали працювати над з’ясуванням внутрішньої сутності культурології та обґрунтовувати специфіку культурологічного аналізу, виявляючи засадничі принципи, на які він спирається.

Завдячуючи працям С. Безклубенка, М. Бровка, С. Волкова, П. Герчанівської, Л. Губерського, В. Даренського, О. Жорнової, С. Кримського. В. Леонтьєвої, В. Надурака, Б. Парахонського, М. Поповича, В. Сіверса, І. Федя, В. Чернеця, які мають загальнотеоретичний характер у сучасній культурології, досить переконливо виявлена низка чинників, що забезпечують самоцінність, власне, культурологічного аналізу. До означеного слід додати наукові розвідки тих гуманітаріїв, котрі опікуються естетико-мистецтвознавчим та морально-етичним аспектами в логіці культурологічного підходу. Серед напрацювань саме цього

напряму виокремимо роботи Т. Аболіної, І. Бондаревської, Н. Жукової, Л. Левчук, В. Личковаха, О. Онищенко, О. Павлової, О. Проценко, М. Рогожі, Ю. Сабадаш, Л. Ситниченко, С. Стоян, Р. Шульги. Водночас, важливе значення мають і ті дослідження, автори яких, послідовно «відпрацьовуючи» понятійно-категоріальний апарат культурології, значно розширюють його за рахунок включення в широкий теоретичний ужиток таких понять чи формально – логічних структур, як «культуротворення», «культуротворець», «культурний простір», «культурна цінність – цінність культури», «людинотворча сутність культури» та ін. Саме завдяки сукупним зусиллям українських науковців сьогодні можна переконливо окреслити основні засадничі принципи культурологічного аналізу, а саме: міждисциплінарний підхід, регіоніка, персоналізація досліджуваного матеріалу, діалогізм, широке застосування методу порівняльного аналізу та постійне збагачення понятійно-категоріального апарату культурології.

Зазначимо, що проблема полівимірного буття людини впродовж тривалого періоду перебуває в полі зору українських науковців, позиція яких досить органічно вписується в європейську традицію її осмислення. Спираючись на світоглядно-антропологічний та діяльнісний підходи, на яких була побудована більшість досліджень представників Київської філософської школи 70–90-х років XX століття (Є. Андрос, Є. Бистрицький, І. Бичко, В. Іванов, А. Канарський, С. Кримський, В. Мазепа, І. Надольний, М. Попович, В. Табачковський, О. Фортова), у теоретичний ужиток української гуманістики XXI століття вводяться нові праці, автори яких і далі розширено й поглиблено аналізують різні аспекти проблеми «життєвого світу людини» (О. Гомілко, А. Єрмоленко, А. Залужна, Р. Зимовець, В. Малахов, Г. Мєднікова, С. Пролєєв).

Серед праць цих авторів на особливу увагу заслуговують наукові розвідки А. Залужної, котра не лише фіксує морально-естетичний аспект проблеми «життєвий світ людини», а й намагається окреслити його моральні виміри. Підтримки й позитивної оцінки заслуговує переконання вченої, що «людина є смислотворчим джерелом світу культури». На думку дослідниці, саме в такій якості вона «спроможна шляхом інтенціонального акту «почуття цінностей» схоплювати ідеальну царину світу й модифікувати звичайний світ у ціннісний, як тілесна істота, наділена інтенціональною спрямованістю сприймання, – поставати найпершим фундатором смислів і значень світу, а як діалогічний суб’єкт – закріплювати смисли шляхом створення істинної екзистенційної ситуації міжособистісної взаємодії» [91, с. 12]. Слід зазначити, що оскільки метою нашого дослідження є культуротворчий потенціал релігійного туризму, то проблема життєвого світу набуває особливого значення, адже вона звернена, за слушним виразом А. Залужної, «до внутрішнього світу людини, її чуттєво-емоційної сфери, духовності (духовної триєдності віри, надії та любові у тісному зв’язку з сутнісними силами людини – розуму, почуттів і волі)» [91, с. 16]. Окремого наголосу, на наше глибоке переконання, заслуговує формально-логічна структура, використана А. Залужною, а саме – «почуття цінності». Це означення органічно трансформується в простір релігійного туризму, учасники якого й здійснюють подорожі, керуючись пошуками того, що здатне долучити людину до «почуття цінності».

Оскільки і весь обсяг проблеми життєвого світу, і її спрямованість, і сенсорна наповненість тією чи іншою мірою розгортається навколо суб'єкта, то особливого значення набувають такі його ознаки, як «досвід», «творчий характер діяльності», «смисловий світопорядок», «цінність», «небайдужість», які органічно пов'язані з духовністю людини і прямо чи опосередковано можуть виступати мотивацією релігійного туризму.

На нашу думку, у запропонованих тезах А. Залужної міститься значний теоретичний потенціал, який дає змогу, по-перше, визнати «життєвий світ людини» виявом ціннісно-смислового універсуму культури, і тим самим окреслити для конкретного індивіда той простір, де його власне розуміння ціннісно-смислових явищ чи процесів отримує найбільший ступінь реалізації чи задоволення. По-друге, пояснити «саму людину» за допомогою функції «смислотворчого джерела світу культури» означає, водночас, її прийняття і як об'єкта, і як суб'єкта культуротворення. А по-третє, помітну роль починає відігравати не лише «життєвий світ» однієї «конкретної» людини, а й її здатність до діалогу, до порозуміння з іншими «конкретними» особами, що поступово формує специфічний культурний простір – простір спілкування.

Усе означене перетворює проблеми культуротворення, культурного простору, діалогізму на самостійні об'єкти теоретичного аналізу. Саме так і робить сучасна культурологія, так би мовити, обумовлюючи й спонукаючи появу на українських теренах змістовних досліджень культурологів В. Даренського, О. Жорнової, В. Леонтьєвої, Л. Ситниченко. При цьому слід наголосити, що О. Жорнова [83] вводить в ужиток поняття «культуротворець» – прямо чи опосередковано, – але стимулюючи передусім науковців, що працюють з окресленим колом проблем, не оминати увагою потужну низку питань, пов'язаних з творчістю як теоретико-практичним феноменом.

На нашу думку, усі види туризму, які об'єднані поняттям «туристична діяльність», дотичні до творчості в її яскраво вираженому особистісному плані, оскільки в релігійному туризмі, як і в будь-якій модифікації туризму як специфічного феномену, явища, закладена ідея самотворчості, що сприяє самовдосконаленню – духовному, інтелектуальному чи культурному. Саме в такому контексті логічно говорити про морально-психологічні аспекти передусім релігійного туризму.

Слід підкреслити, що більшістю сучасних культурологів, які досліджують проблему буттєвого світу людини, ця проблема розглядається як міждисциплінарна. Якщо виокремити концепцію А. Залужної, яка видається нам найбільш аргументованою і такою, що може слугувати методологічним підґрунтям аналізу широкого кола проблем туристичної діяльності, то вона проводить дослідження на перетині філософії, етики та естетики. Зрештою, річ не в тому, на перехресті яких гуманітарних наук культуролог розробляє певну тему, адже саме тема дослідження визначає, зміст якого гуманітарного знання дотичний до її опрацювання. Важливішим є інше, а саме: як уже було зазначено, наріжним засадничим принципом культурологічного аналізу на сучасному етапі розвитку культурології виступає міждисциплінарний підхід, який дасть змогу чітко окреслити як феномен «релігійний туризм», так і доцільність використання такого

аспекту в номенклатурі туристичної діяльності.

Задля повноцінного представлення специфіки міждисциплінарного підходу та виявлення його природи й сутності доцільно, на нашу думку, звернутися до низки статей українського філософа М. Бровка, котрий, починаючи від 2007 р., намагається виявити специфіку культурології в системі гуманітарного знання й показати міждисциплінарну природу цієї науки. Зауважимо, що він передусім констатує «зростання ролі культурологічного знання в усіх сферах соціально-гуманітарного життя» і, спираючись на аналіз історичних тенденцій «руху» культури, показує об'єктивність утвердження культурології як самостійної науки.

Водночас, на думку М. Бровка, в означеному історико-культурному просторі важливу роль відіграв інтегративний процес. Якщо залучити до аналізу потенціал хронологічного підходу, то, як вважає науковець, теологію можна виявити від початку становлення предметного інтересу до культури. М. Бровко, зокрема, підкреслює: «Релігія з часу свого виникнення і до сьогоднішнього дня, виявляла і виявляє себе як один із видів культури. Богослов'я своїм предметом має релігію, а отже, внаслідок цього із загальних позицій воно тим самим фактично робить своїм предметом культуру» [34, с. 98].

М. Бровко підкреслює специфічність інтересу богослов'я до культури, визнаючи при цьому його спрямованість як на світ людини, так і на естетико-художнє середовище, з яким – так чи інакше – пов'язана людина: сприяння розвитку архітектури, скульптури, фрескового живопису та ін. Отже, якщо відштовхуватися від позиції М. Бровка, то включення проблеми релігійного туризму в логіку культурологічного знання є цілком доречним та виправданим.

Слід зазначити, що «відпрацьовуючи» міждисциплінарну структуру культурології, М. Бровко не обмежується лише фіксацією теології в структурі культурологічного знання. Як уже підкреслювалося, теологія виявляється однією з перших у логіці міждисциплінарного аналізу саме завдяки хронологічному підходу, не обминаючи при цьому й інші гуманітарні науки, а саме: археологію, історію, філософію, психологію, соціологію, етнологію. При цьому М. Бровко в кожній із наук, яка перетинається з культурологією, виявляє специфічну «серцевину», яка може ідентифікуватися як найбільш доречна саме в поглибленні культурологічного знання.

У процесі порівняльного аналізу теоретичної вісі «теологія – культурологія» та виявленні властивих їм «зон перетину» М. Бровко досить вдало використовує естетичний та, подекуди, естетико-мистецтвознавчий аспекти. Він доволі переконливий, коли аналізує практику функціонування середньовічних художніх майстерень, у творчих пошуках яких «була розроблена теорія релігійно-художнього образу», що, за свідченням М. Бровка, «відігравала і продовжує по сьогоднішній день відігравати в православному мистецтві, християнській культурі важливу стимулюючу функцію практичного творення» [34, с. 98].

Аналізуючи зв'язку «історія – культурологія», учений концептуалізує проблему традицій як «історично сформований механізм» передачі знань, навичок, умінь, з сукупності яких складається таке важливе досягнення й історії, і культури, як досвід. Посилаючись на дослідження відомого українського культуролога С. Безклубенка «Українська культура: погляд крізь віки» [18],

М. Бровко приєднується до його думки про значення не стільки матеріального аспекту традицій, скільки їхнього духовного зрізу: «Історія і культурологія тут взаємодіють в одному напрямку – осмислюють процес передачі культурних надбань в динаміці історичного поступу народу, людства» [34, с. 100].

Досить цікаво теоретик розглядає можливість взаємодії тріади «психологія – соціальна психологія – культурологія», підкреслюючи, що «важливою галуззю психолого-культурологічного знання є вивчення особливостей життя окремих індивідів. Соціальне ціле складається з окремих індивідів, кожен з яких має свою структуру психіки, структуру особистості» [34, с. 101].

Погоджуємося з позицією М. Бровка і, переважно поділяючи запропонований погляд, усе ж зауважимо, що викликає сумніви уникнення таких гуманітарних наук, як, приміром, естетика та мистецтвознавство, взаємодія яких з культурологією може бути досить продуктивною. Відсутність у статті М. Бровка необхідності «вписати» естетику та мистецтвознавство в перелік наук, що формують гуманітарне знання, бачиться тим більш дивним, що тема взаємовпливу різних гуманітарних наук досить широко представлена в українській гуманістиці, навчальній літературі, в авторських напрацюваннях також.

За підтвердженням нашої тези звернемося до підручника «Естетика», що витримав кілька перевидань, і до змісту якого автори включили параграф «Естетика в структурі міжпредметних зв’язків» [77, с. 24-29]. На сторінках цього розділу естетика порівнюється з філософією, етикою та мистецтвознавством, що дає можливість авторам виявити різні зрізи як предмета естетики, так і сфер її застосування. Принагідно підкреслимо, що на теренах сучасної української гуманістики як тотожні функціонують три поняття: 1) міждисциплінарність, 2) міжнауковість, 3) міжпредметність. Це засвідчує як існування проблеми міждисциплінарних зв’язків, так і періодичне повернення науковців до її поглиблення й, можливо, корекції певних аспектів. Активне залучення міждисциплінарності – ми використовуватимемо це поняття – для логіки нашого аналізу релігійного туризму вкрай важливе, оскільки однією з тез розуміння феномену «релігійний туризм», представлених у монографії, є визнання його міждисциплінарного характеру.

Що ж стосується заявлених прикладів авторських напрацювань, які привертають увагу в процесі представлення взаємодії різних гуманітарних наук, то є сенс звернутися до міркувань В. Чернеця, котрий у статті «Естетика та психологія: проблеми співвідношення та взаємодії» [312] досить переконливо окреслив ту площину, де перетин проблематики двох означених наук сприймається як цілком доцільний та теоретично вірогідний.

На нашу думку, проблема взаємодії різних зрізів гуманітарного знання мала для В. Чернеця принципове значення, оскільки до її розв’язання він у своїх наукових публікаціях звертався неодноразово. Якщо М. Бровко відправною точкою опрацювання означеної проблеми обирає культурологію, то в публікаціях В. Чернеця відповідну функцію виконує естетика. Це пояснити не важко, адже низка його статей, присвячена виявленню специфічних аспектів у процесі взаємодії естетики із суміжними гуманітарними науками вийшли друком між

1999 та 2003 роками, для яких ще не властиве поглиблене виявлення специфіки культурологічного знання, проте сам принцип пошуків «зон перетину» гуманітарних наук є об'єктивним процесом, який динамізує їх подальший розвиток. Наразі функції, які в цьому процесі виконували естетика та культурологія, були принципово різними, як, по суті, є різними й завдання М. Бровка та В. Чернеця, які працювали над відповідними роботами: М. Бровко показує, як культурологія, будучи наукою молодою, «запозичає» у класичних наук гуманітарного циклу конкретну проблематику й поступово трансформує її у власний науковий простір; В. Чернець же, відштовхуючись від естетики, яка має багатовікову історію й належить до академічних наук, показує, як ця наука «віддає» частину свого змісту психології, етиці чи мистецтвознавству, відкриваючи для них принципово нові обрії в дослідженні, наприклад, психології мистецтва, почуттєвої природи художньої творчості, етапів творчого процесу, етики митця, питань його моральнісної відповідальності, морально-естетичного підґрунтя психологічного «переживання» в процесі сприймання художнього твору та ін.

Означений нами процес В. Чернець відтворює, сконцентрувавши увагу на проблемі творчості в її найширшому розумінні, включаючи «художню творчість», «психологію сценічного мистецтва», «види творчого процесу» та ін. [312, с. 6-7]. Вочевидь, найголовнішим є спроба В. Чернеця в процесі обґрунтування «психологічного, філософського та естетичного» напрямків дослідження творчості, систематизувати понятійно-категоріальний апарат тих наук, на які ці напрямки спираються. Наразі в поле зору дослідника потрапляють такі поняття, як «катарсис», «ідентифікація», «калокагатія», «надситуативна активність» та низка інших, які починають «скеровувати» дослідницький пошук науковців, розширюючи межі загального гуманітарного знання.

На наше глибоке переконання, усе означене має безпосередній стосунок до проблеми релігійного туризму, адже культурологічний підхід до її осмислення та об'єктивне представлення феномену «релігійний туризм» як структурної складової сучасної культурології спонукає нас у процесі дослідницької роботи, по-перше, спиратися на потенціал міждисциплінарного підходу, а по-друге, повсякчас опікуватися як чіткістю вживання, скажемо так – сталого понятійно-категоріального апарату, так і постійним «прирощуванням» нових понять і термінів.

Оскільки культурологія – це наука, яка надзвичайно динамічно розвивається, то цілком природним є процес і постійного «прирощування» нового знання, і розширення теоретико-методологічних засобів, спираючись на які концептуалізується той чи інший дослідницький простір. На нашу думку, у структуру основоположних засад культурологічного аналізу доцільно включити регіоніку (регіональний підхід), оскільки культуротворчі процеси зазвичай як мають цілком конкретне «помешкання», так і реалізуються не загалом в українському культурному просторі, а приміром у Києві, Львові, Одесі, Харкові, Чернігові, Черкасах чи Ужгороді, коли кожне з цих міст відбиває у культурній діяльності власну самобутність і самоцінність. Регіоніка, на нашу думку, може виступати важливим чинником надання рис та ознак індивідуальності практично

всім видам туристичної діяльності.

Зазначимо, що в теоретичному просторі останніх десятиліть як поняття «регіоніка», так і дослідницькі спроби його використання в процесі концептуалізації конкретних проблем робилися науковцями неодноразово. Біля витоків цієї ідеї, опрацювання якої в українському теоретичному просторі ми відтворимо в хронологічній послідовності, стоїть відомий український естетик і культуролог В. Личковах, котрий упродовж 2005–2006 рр. на науково-теоретичних конференціях різного рівня аргументував правомірність використання ідеї порівняльного аналізу універсалізму й регіоніки в сучасній етнокультурології [145]. Подібна постановка проблеми була підтримана представниками різних гуманітарних наук і поступово почала, так би мовити, адаптуватися, передусім у просторі естетики та культурології.

Регіональний підхід використаний Л. Левчук у монографії «Українська естетика: історична традиція та сучасний стан» [142], де спеціальний розділ «Тенденції розвитку регіональних естетичних шкіл» відтворює різноплановість естетичної теорії, керуючись означеним підходом.

Як зазначає Л. Левчук, «... від 50-х років минулого століття естетика тією чи іншою мірою була представлена у різних наукових центрах України, де навколо провідних фахівців концентрувалися молоді вчені» [142, с. 285]. Аналіз регіональних шкіл Л. Левчук здійснює, спираючись на чітку хронологію «входження» науковців різних регіонів у загальнонаціональний простір, який, врешті решт, і формувався саме завдяки регіональним школам. У 1950-ті роки розвивалася не лише київська школа, а й запорізька, безперечний успіх якої завдячував як серйозним дослідженням із широкого кола проблем естетики Абрама Когана, так і успішним дослідницьким роботам його аспірантів. Трохи пізніше до розробки естетичної проблематики долучилися науковці Черкас (Д. Говорун, К. Братко), Луганська (В. Суханцева, О. Воєводін), Харкова (І. Шитов, О. Рябініна), Рівного (О. Наконечна), Дрогобича (В. Мовчан), Одеси (С. Овчаренко) та ін.

Кожен із теоретиків, будучи сформованим в умовах певного історико-культурного простору, який на теренах України позначений і специфічними мовними діалектами, і різними релігійними конфесіями, і самобутністю побуту, – прямо чи опосередковано привносив у власні теоретичні напрацювання неповторні ознаки. Указані чинники мають, безперечно, особливе значення, коли мова йде про такі гуманітарні науки, як естетика або ж історія культури.

Особливої ваги набуває й те, що в сучасній культурології називають «персоналізованою історією культури», яка також виявляє регіональну специфіку, адже переважна більшість регіонів володіє власним персоніфікованим науковим чи творчим авторитетом, який сприймається впродовж значного історичного періоду як його самоцінне обличчя: Г. Сковорода, Т. Шевченко, І. Франко, М. Грушевський, Леся Українка, В. Лисенко, О. Кобилянська, О. Потебня, Д. Овсянико-Куликовський, Л. Курбас, О. Довженко, Б. Лятошинський, К. Малевич та багато інших.

На теренах проблеми, пов’язаної з регіональним фактором, досить плідно працюють українські культурологи С. Волков та В. Тузов. Так, С. Волков у статті

«Нові тенденції розвитку культурологічної думки в Україні» [40], здійснюючи огляд культурологічних досліджень від кінця 90-х років XX ст., звертає увагу на «зростання останніми роками зацікавленості культурологів і мистецтвознавців регіональною проблематикою, увагою до вивчення історико-культурних процесів, що відбувалися в XX ст. в регіонах України» [40, с. 88]. Цікаво, що С. Волков відносить XX століття вже до історико-культурного минулого, хоча більшість дослідників поки що не включає, принаймні другу половину цього століття, в безапеляційно історичний контекст. Хоча в досліджуваному матеріалі С. Волков змушений орієнтуватися на наявні напрацювання, його досить детальний відбір, так би мовити, «культурологічних зразків» дає змогу доволі виразно репрезентувати регіони.

Відштовхуючись від тези, згідно з якою «регіональний аспект вітчизняного культурознавства залишається найменш розробленим», він досить ґрунтовно представляє позицію тих науковців, котрі зробили все можливе для адекватного «заповнення» українського культурного простору. С. Волков цілком справедливо позитивно оцінює те, що культурологія впродовж останніх років зробила, наприклад, по дослідженню «музичного життя західних регіонів України – Галичини, Волині, Прикарпаття, Закарпаття» [40, с. 89]. При цьому С. Волков підтримує тих дослідників, котрі, не обмежуючись кордонами конкретного регіону, показують, як формувалися та функціонували зв'язки між різними регіонами України. Водночас С. Волков відмічає й пасивність певних регіонів, котрі мало що роблять задля систематизації чи узагальнення логіки розвитку місцевих або локальних історико-культурних традицій.

Теоретично важливим нам видається висновок автора статті, котру ми аналізуємо: «Регіональною культурологією напрацьовано й системні показники, за якими можна визначити специфічні історико-культурні особливості та рівень освітнього й культурно-мистецького розвитку того чи іншого регіону. Це, зокрема, такі показники, як географічне розташування, соціальна база регіону, історико-культурний ландшафт та основні види культурно-мистецької діяльності в регіоні, а також ментально-світоглядні особливості континууму регіону» [40, с. 88].

Фактично одночасно із С. Волковим широке коло питань, пов'язаних з регіонікою, представив у своїх публікаціях В. Тузов, котрий, після постановки цієї проблеми в статтях «Культуротворчі процеси в контексті регіонального підходу: досвід української культури кінця XIX – початку XX століття» (2009) та «Регіональні особливості культуротворчих процесів в Україні кінця XIX – початку XX століття» (2009), пізніше розгорнув власну концепцію у кандидатській дисертації «Культуротворчі процеси в Україні (кінець XIX – початок XX століття) як підґрунтя сучасних теоретичних інновацій» (2011) [278].

Наукові напрацювання С. Волкова та В. Тузова заслуговують на увагу ще й тому, що їхні автори розглядають регіоніку саме в культурологічному контексті, на відміну віл Л. Левчук та В. Личковаха, котрі пов'язували її з естетичним знанням.

В. Тузов, зважаючи на мету й завданнями власного дисертаційного дослідження, екстраполює регіоніку в контекст культуротворчих процесів кінця

XIX – початку XX ст. та виокремлює найпоказовіші регіональні центри: Київ, Харків, Одеса та Львів. Водночас він підкреслює «різницю між сучасним поняттям «регіон» з тим змістом, який в нього вкладався на межі XIX і XX ст.: «регіон» ототожнювався з «культурним центром»» [278, с. 7]. Якщо орієнтуватися на визначений В. Тузовим історичний період аналізу регіоніки та ті місця, які тоді мали статус «культурного центру», то увесь український культурний простір понад сто років тому мав лише чотири регіони належної культурної значимості, а саме: київський, харківський, одеський та львівський. Саме в них, згідно з аналізом В. Тузова, «акумулювалося наукове й художнє життя країни».

Застосування регіонального підходу (регіоніки) дає змогу відразу ж типологізувати певні культурні процеси, адже народна творчість не знала якихось обмежень і розвивалася на всьому культурному просторі країни, а от професійна обмежувалася, по суті, чотирма містами, які, своєю чергою, відрізнялися одне від одного. В. Тузов, зокрема, зазначає: «Важливим чинником аналізу конкретних культурних центрів є персоніфікований підхід, який визначає Харків теоретичними досягненнями О. Потебні та Д. Овсянико-Куликовського, харківською естетичною школою та потужною «мистецькою гілкою» (Д. Бурлюк, Л. Курбас, Є. Лансере З. Серебрякова, М. Синякова, Г. Хоткевич та ін.)» [278, с. 7]. Зрештою, і тут важко не погодитися з В. Тузовим: на межі XIX–XX століть за науковим і мистецьким потенціалом Харків випереджав усі інші «культурні центри» і демонстрував те, що прийнято називати «теоретико-практичним паритетом».

В означений історичний відрізок часу порівняно з Харковом інші культурні центри дещо програвали, не досягаючи всіх тих гармонійно складених частин, які легко проглядалися на харківських культурних обріях. За радянських часів український культурний простір був перекритий формально-адміністративним розподілом і чотири «культурні центри» перетворилися на більш, ніж два десятки областей з чітким розподілом сфер діяльності: промисловість, сільське господарство, заклади науки та мистецтва, центри дитячої творчості та ін. У такому контексті, власне, культурна складова «розчинялася» в безлічі інших складових, втрачаючи як свою самобутність, так і творчий потенціал.

На нашу думку, як міждисциплінарність, так і регіоніка мають принципове значення щодо засадничих положень культурологічного аналізу, оскільки вони накреслюють орієнтири створення не лише теоретичних узагальнень, а й практичних рекомендацій, які можуть бути дотичними до різних тем, у тому числі й до релігійного туризму, практичне здійснення якого, спираючись на узагальнені висновки статті С. Волкова, визначається і географічним середовищем, і соціальною базою регіону, і його історико-культурною самобутністю.

Варто зазначити, що серед засадничих чинників культурологічного аналізу важливе місце посідають персоналізація та діалогізм, які впродовж останніх десятиліть досить активно представлені в логіці розвитку культурологічного знання. Зрозуміло, що стосовно такого специфічного феномену, як «релігійний туризм» використовувати персоналізацію в її традиційній інтерпретації можна дещо умовно, чітко окреслюючи межі допустимого. Так, інформуючи будь-якого туриста стосовно історії становлення й розвитку певної релігійної конфесії,

турагент чи екскурсовод повинен «персоніфікувати» матеріал, підкреслюючи внесок тих чи інших діячів у її розбудову.

Зауважимо, що не можна уникнути персоналізації, знайомлячи туристів з архітектурними церковними спорудами чи іконописом, адже ці естетико-художні зразки, маючи окрім релігійного ще й художнє значення, є, як правило, шедеврами світового рівня. Цей аспект проблеми, яку ми аналізуємо, досить виразно розкрив М. Бровко, віддаючи належне візантійським та слов'янським майстрам іконопису та підкреслюючи «знання основних засад образу» у майстрів такого високого класу, як Феофан Грек та Андрій Рубльов [34, с. 98].

Отже, певна «присутність» персоналізації в логіці аналізу релігійного туризму цілком реальна. Водночас важливим є виокремлення в процесі персоналізації поняття «суб'єкт». У такому контексті доцільно ще раз звернутися до статті О. Орлової «Турист як суб'єкт сприйняття цінностей культури». Як уже зазначалося раніше, беззастережно прийняти позицію О. Орлової, котра, окрім з'ясування специфічних ознак туриста як суб'єкта сприйняття цінностей культури, досить успішно виявляє аксіологічну природу туризму, не можна. На сторінках означеної статті, окрім уже висловлених нами зауважень щодо окремих тез цього науковця, певне заперечення викликає спроба О. Орлової аналізувати «туриста як суб'єкт», «вписавши» його в певну історико-філософську традицію інтерпретації поняття «суб'єкт». Зрозуміло, що в межах статті авторка могла зробити лише мозаїчний історико-філософський огляд, в якому і Кант, і Ортеґа-і-Ґассет, і Апель, і Гейзинґа, і «київська школа» поверхово промайнули на її сторінках. Можливо, було б доцільніше звернутися до листів Гегеля, котрий, подорожуючи між Німеччиною та Францією, залишив досить змістовні спогади. Цього разу славетний філософ виступав і як турист, і як суб'єкт, і як «споживач» цінностей культури, враження котрого, зокрема, від французького театру були щирі й емоційні [188].

Попри те, що ми вважаємо не зовсім коректним «вписувати» опрацювання проблеми «турист як суб'єкт» у логіку історичного формування філософської думки, у статті О. Орлової є чимало доволі цінного. Це, передусім, стосується розгляду «туриста як суб'єкта» в контексті виявлення професійної специфіки туристичної діяльності. Вона має рацію, коли зазначає: «Культурний туризм, якщо він не є суто споживацькою стратегією, і не є орієнтацією на об'єктні цінності культури, має бути аксіологічно зазначеною туристичною діяльністю, яка моделює свої проекти на підставі полімодальної суб'єктності й об'єктності культури, яка можлива, яка доречна в тих чи інших аспектах [188, с. 222].

Слід зазначити, що хоча О. Орлова і не вживає поняття «персоналізація», а концептуалізує поняття «турист» через опрацювання різних модифікацій «суб'єкта», підтекстом її розмислів є саме персоналізоване ставлення до туриста, особу якого вона не перетворює на якийсь стереотип, а намагається знайти до нього індивідуалізований підхід. Оптимістичною щодо таких складних об'єктів теоретичного аналізу як «турист», «туризм», «діяльність», «культура», «цінність» сприймається підсумково-прогностична теза О. Орлової: «Процес виховання за допомогою культурних цінностей, а також підвищення рівня культурності, свідчить, що зі зміною суб'єкта туристичної діяльності змінюється і сам турист.

Він стає більш мобільним, синтетичним. Ця поліваріантність і мобільність діяльності дає можливість стверджувати, що туризм досягає культурологічного рівня розвитку. Він орієнтований на суб'єкта сприйняття, який у тій чи іншій мірі продукує аксіологічні відносини» [188, с. 223]. Хоча ми й не можемо оминути увагою ту суперечність, яка міститься у фразі «туризм досягає культурологічного рівня розвитку», все ж віддамо належне О. Орловій, котра спробувала у власних теоретичних напрацюваннях «триматися» в логіці культурологічного аналізу. Однак подекуди їй це вдавалося досить важко, проте саме прагнення заслуговує на підтримку. Це тим більш справедливо, якщо врахувати, що від часу написання статті нас відділяє ціле десятиліття.

Як свідчать дослідження, ще одним важливим чинником культурологічного аналізу є діалогізм – феномен, що має «зони перетину» як із міждисциплінарністю та регіонікою, так і з персоналізацією. Концептуалізація проблеми діалогізму, на нашу думку, досить виразно викладена в напрацюваннях українського культуролога В. Даренського, котрий, аналізуючи специфіку європейської культурної традиції, підкреслює її «зовнішню відкритість і діалогічність», що, за його версією, «…є однією з передумов…. внутрішнього діалогічного різноманіття» [67, с. 201].

Розглядаючи позицію В. Даренського, слід звернути увагу на той факт, що таке нестандартне поєднання в європейській культурній традиції, як «відкритість – діалогізм», він пропонує інтерпретувати не лише в теоретичному аспекті, а й практичному, коли зазначає: «А відтак, актуалізація діалогічного потенціалу європейської культурної традиції набуває не тільки теоретичного, але й гострого практичного смислу – повернення здатності європейської цивілізації до рівноправної взаємодії з іншими хоча б заради самозбереження» [67, с. 203]. Нехай і дещо опосередковано, але ідеї В. Даренського мають і певне відношення до проблематики туризму, якщо розуміти її в найширшому значенні цього поняття. Теоретик цілком слушно акцентує, що «основними внутрішніми складовими» європейського культурного «генотипу» виступають «Антична культура та Християнство, які, взаємодіючи між собою, утворили всі специфічні форми європейської культури». Спираючись на означені тези В. Даренського, котрий лише робить необхідні наголоси щодо загальновідомих ознак європейської історії, можна органічно поєднати культурний та релігійний типи туризму, спрямувавши зусилля туристів на опанування як античними, так і християнськими шедеврами.

На нашу думку, віддаючи належне такому чиннику культурологічного аналізу, як діалогізм, доцільно, так би мовити, підкріпити його феноменом спілкування, який досить детально відпрацьований українськими науковцями, зокрема, у роботах Т. Аболіної, Є. Андроса, А. Єрмоленка, О. Онищенко, С. Романенко, Л. Ситниченко та ін. Виокремлення означених чинників культурологічного аналізу дає змогу впритул наблизитись до проблеми комунікації. Слід зазначити, що український культуролог І. Бондарчук-Чугіна, яка працює над визначенням функцій туризму, саме комунікативну функцію розглядає як наріжну в контексті практичного діалогізму.

Комунікативна функція, на думку І. Бондарчук-Чугіної, органічно пов'язана з

рекреацією й допомагає людині позбавитися напруги культури, від «напруги цивілізації» – специфічних станів, які «привнесли в життя пересічної людини глобалізаційні процеси. Вони, як відомо, оцінюються по-різному» [32, с. 154-155].

На нашу думку, теоретично перспективним у позиції І. Бондарчук-Чугіної є те, що вона не відокремлює туризм від інших сфер людської діяльності, а «вписує» його у сучасний соціально-культурний простір. А це означає, що можна позитивно оцінити і повністю підтримати її узагальнюючу тезу: «Здається, що такі принципи в туристичній індустрії, як рекреація, пізнання, комунікація, відпочинок, оздоровлення, лікування, навіть, соціальний престиж, є, певною мірою, ознаками культури і ознаками тієї реадаптації, коли людина може уникнути буденності, опиняючись в інших ситуаціях. Вона занурюється в інший культурний процес і насичує свою свідомість, має можливість отримати інформацію…» [32, с. 159]. І. Бондарчук-Чугіна досить розлого перераховує принципи «туристичної індустрії», переконуючи читача статті, що саме завдяки такому контексту туризм і набуває особливої – позитивної – ваги та помітної активності.

Намагаючись систематизувати функції туризму, кількісно нарощуючи їх, І. Бондарчук-Чугіна потрапляє у певний, по суті, безкінечний процес, адже більш-менш підготовлений опонент, відразу ж здогадається назвати ще якусь функцію, наприклад, виховну, або творчо-стимулюючу, або естетико-емоційну. Внаслідок такої ситуації достатньо гостро постає проблема критеріїв функцій туризму, спираючись на які, можна було б безпомилково окреслити ті функції, котрі справді властиві туризму, інтерпретованому як індустрія, чи туризм як культурна діяльність.

Слід визнати й те, що нині туризм стає все більш важливою галуззю економіки у світі, адже за останні півстоліття світовий прибуток, отримуваний від туристичної галузі, зріс у 300 разів. За прогнозами експертів Всесвітньої туристичної організації, до 2020-го сума річних доходів від туризму перевищить два мільярди доларів. На нашу думку, туристична діяльність в Україні повинна враховувати означені тенденції й усебічно сприяти як теоретичному осмисленню можливостей країни, виходячи з наявних показників різних видів туристичної діяльності, так і вдосконаленню практичного аспекту щодо реалізації туристичного потенціалу українського культурного регіону. У зв’язку з цим, заслуговують на максимальну підтримку зусилля нашої країни щодо розвитку того, що сьогодні фахівці, чия діяльність пов’язана з туризмом, атрибутують як «пізнавальний туризм». На нашу думку, цей вид туризму співвідноситься з релігійним туризмом, оскільки пізнавальну функцію не лише ми, а й інші науковці визнають однією з провідних серед тих, що він традиційно виконує. Важливо є й те, що на понятійно-категоріальному рівні феномен «пізнавальний туризм» прочитується значно ширше, ніж «пізнавальна» функція, а це відкриває шлях до вироблення у наступних дослідженнях принципово інших понять, здатних згармонізувати цю різнооб’ємність.

Зазначимо, що вкрай важливо акцентувати увагу на факторах, які впливають на розвиток саме пізнавального туризму в Україні, адже йдеться про досить складну структуру. Так, пізнавальний туризм включає природно-рекреаційний та

історико-культурний потенціал країни, а до об'єктів пізнавального туризму належать: історичні, історико-архітектурні пам'ятки, зразки сучасної архітектури, сакральні споруди. Український культурний простір володіє необхідним історичним потенціалом для розвитку пізнавального туризму. На державному обліку країни перебуває понад 130 тис. пам'яток, з яких 57 206 – пам'ятки археології, 418 з яких мають статус національного значення. Як відомо, десятками тисяч представлені пам'ятки історії, архітектури та монументального мистецтва. Пізнавальний потенціал містять пам'ятки містобудування, садово-паркового та ландшафтного мистецтва. Культурний простір включає в себе 61 історико-культурний заповідник, 13 з яких мають статус національних.

До списку всесвітньої спадщини ЮНЕСКО включені Софійський собор з архітектурним ансамблем, Києво-Печерська лавра, історичний центр Львова. І хоча Україна має справді вражаючі матеріально-духовні скарби, їхній стан викликає занепокоєння, адже на сьогодні до 70 % об'єктів культурної спадщини перебувають у незадовільному стані, а кожен десятий об'єкт – в аварійному. На жаль, слід визнати, що в сучасній Україні занадто велика кількість об'єктів культурної спадщини потребує проведення робіт з реставрації чи реконструкції, принаймні вимагає спеціального облаштування заради прийому туристів. Слід визнати, що історично цінна матеріальна база паломницьких центрів перебуває в занедбаному стані: напівзруйновані церкви, собори, мечеті. Україна, маючи 1900 пам'яток дерев'яної сакральної архітектури, дві третини з яких розташовані на території Західної України, практично не докладає необхідних зусиль задля їх збереження. Доводиться констатувати, що більшість з них уже перебувають у напівзруйнованому стані.

Ще одним серйозним прорахунком української культурно-просвітницької реальності, котра гальмує успішний розвиток будь-якого виду туризму, є те, що складові історико-культурної спадщини залучаються до туристичної галузі безсистемно, а їхня пізнавальна складова подається формально, зводячись, по суті, до спрощеного мінімуму.

Слід визнати, що порівняно з європейськими країнами, Україна не використовує той потенціал, який для її економічного зростання та вирішення вже згаданих проблем охорони історичної спадщини, могли б надати різні види туризму. В європейських країнах історичні об'єкти приносять величезні прибутки саме за рахунок туризму та туристів. По суті, самі історичні об'єкти здатні забезпечити власне утримання й виступити одним із джерел наповнення бюджету. Оскільки Україна – це країна з багатою, цікавою, насиченою яскравими подіями історією, то вона повинна турбуватися про захист і збереження своєї історії та культури. Це тим актуальніше, що на сучасному етапі свого розвитку в українському суспільстві, з огляду на економічні негаразди та кризовий стан, переважає суто меркантильне ставлення до дійсності, а потужний духовний компонент відходить, так би мовити, на другий план. Наразі саме історичні пам'ятки дають можливість органічно поєднати в українському культурному просторі матеріальне й духовне, як це вдається зробити, наприклад, в Італії чи Франції. Так, Києво-Печерська лавра як древня сакральна установа й Києво-Печерський історико-культурний заповідник як науковий і просвітницький

комплекс, співіснуючи поряд один з одним, можуть і повинні, з одного боку, вдосконалювати культуру паломництва віруючих, а з другого, – підвищувати науковий рівень екскурсійно-пізнавального туризму. В такому разі будуть враховані як духовні запити віруючих паломників, так і пізнавальний інтерес пересічних туристів. Відтак, паломництво і релігійний екскурсійно-пізнавальний туризм стануть інструментом культурного діалогу й слугуватимуть встановленню суспільної злагоди та міжконфесійної толерантності.

Водночас, вивчаючи релігійний туризм, у площині якого залишається достатньо багато нез'ясованих питань як у теоретичному, так і практико-методичному аспектах, жодний дослідник, котрий аналізує цей вид туризму, не має права залишатися у просторі авторських фантазій чи уподобань, а повинен визначитися й опертися на якусь узагальнену, прийняту провідними фахівцями позицію. Поки що ця проблема залишається відкритою. Зрештою, спираючись на окреслені нами засади культурологічного аналізу, ми спробуємо реконструювати релігійний туризм як основу дослідницької проблеми.

1.2. Явище релігійного туризму: ретроспекція наукового осмислення

Визначивши засадничі принципи культурологічного аналізу релігійного туризму як складової частини так званого класичного туризму – явища значно ширшого – ми опиняємося перед необхідністю порівняти існуюче опрацювання цих аспектів культуротворення з українським досвідом, котрий перебуває на етапі становлення.

На нашу думку, особливу увагу необхідно, передусім, звернути на три категорії джерел, які, з одного боку, є підґрунтям для дослідження проблеми релігійного туризму, а з другого, – виступають засобом його утвердження як культуротворчого феномену. Ці три категорії джерел, на наш погляд, такі: 1) теоретичні джерела, які становлять концептуальні засади; 2) нормативно-правові документи (як українські, так і іноземні); 3) документи євроінтеграційного спрямування.

Розглянемо, насамперед, теоретичні документи, в яких висвітлюються й концептуально окреслюються питання релігійного туризму. Необхідно зазначити, що релігійний туризм поєднує в собі два вагомі терміни: «релігія» і «туризм». Тому, на нашу думку, необхідно розглядати феномен релігійного туризму на перетині історії, релігієзнавства, туризмології. Означений вище підхід підтверджує як міждисциплінарний характер досліджуваної нами проблеми, так і об'єктивність включення «міждисциплінарності» в перелік засадничих принципів культурологічного аналізу.

Слід зауважити, що не всі аспекти релігійного туризму вивчаються послідовно, систематизуючи при цьому наявні наукові напрацювання. Серед різних його аспектів найвиразніше представлений досвід аналізу феномену паломництва та паломницьких подорожей у різних ракурсах: історичному, релігієзнавчому, туризмологічному, літературному. Історія релігійного туризму опрацьовується А. Бабкіним, М. Біржаковим, П. Гіро, А. Мусіним, Р. Саакянцем, М. Соколовою, А. Трішиним.

Феномен паломництва досліджується сучасними релігієзнавцями, філософами: П. Яроцьким, В. Пазенком, Я. Любивим, Т. Пархоменко, В. Малаховим, В. Заблоцьким, Т. Андрєєвою, В. Сергійко, Н. Крюковою. Сутності та значимості паломницьких мандрівок приділяли увагу такі видатні філософи, мислителі, письменники: Г. Сковорода, Т. Шевченко, І. Франко, Леся Українка, В. Григорович-Барський.

У монографії підкреслено як значення європейського досвіду дослідження туризму, так і англійського та американського, а також зазначено, що феномен релігійного туризму у своїх працях аналізували: Дж. Роч, М. Лі Нолан, С. Нолан, Р. Рей, Н. Морпет, К. К. Камра, С. Мава, Е. Кохен, Н. Лейпер, Чарлз Р. Гоелднер, Дж. Р. Брент Рітчі, Дж. Тардже та інші.

Важливо зазначити, що значну частину джерелознавчої бази сформовано завдяки працям А. Александрової, А. Бабкіна, М. Біржакова, В. Грицкевича, С. Житеньова, І. Зоріна, В. Квартальнова, С. Кузика, О Любіцевої, В. Сєніна, З. Сапєлкіної, Т. Христова. У роботах цих науковців була розкрита сутність релігійного туризму як важливого сегмента туристичного ринку, суспільною функцією якого є пропагування духовно-культурної спадщини, охарактеризовані мотиваційні приводи й цілі паломників, які здійснюють паломництво до об’єктів поклоніння.

Також, безперечно, слід зосередити увагу на працях А. Абукова, М. Ананьєва, Є. Бабосова, Н. Барчукової, К. Борисова, Є. Гурко, Л. Воронкової, Г. Долматова, С. Жукова, А. Кравченка, О. Крючкова, М. Немодяєвої, Л. Ходоркова, Г. Шаповалова та інших учених, у роботах яких проаналізована історія розвитку туризму, його значення для соціуму, соціокультурна динаміка, об’єктивні й суб’єктивні передумови активізації релігійного туризму як самостійного напряму наприкінці XIX – на початку XXI ст.

Ураховуючи неоднозначність ставлення науковців до релігійного туризму, вважаємо за доцільне відтворити той обсяг його теоретичного опрацювання, який здатний сам по собі переконати в значущості та актуальності проблеми дослідження.

Особливу цінність для нашого дослідження становлять праці українських філософів, у яких уперше запропоновано новий напрям суспільствознавства – «Філософія туризму». В працях О. Головашенко, В. Заблоцького, А. Єрмоленка, В. Кізіми, М. Кисельова, В. Ляха, Я. Любивого, М. Михальченка, І. Надольного, О. Онищенко, В. Пазенка, М. Поповича, П. Табачковського, В. Федорченка, М. Цюрупи містяться методологічно значущі положення щодо комплексної характеристики туризму як соціального феномену, досліджуються окремі його соціально-філософські аспекти, а саме: «Філософія туризму» (В. Пазенок); «Філософський аспект паломницького туризму в Україні» (П. Яроцький); «Осмислення феномену туризму в історико-філософській традиції заходу» (М. Цюрупа); «Субстанційні виміри феномену туризму» (В. Кізіма); «Екзистенційно-етичний сенс туризму як різновиду подорожування» (В. Малахов); «Екзистенційні виміри туристичної подорожі» (В. Лях); «Гуманістична функція туризму» (В. Федорченко); «Антропологія туризму» (Т. Пархоменко); «Етика туризму» (О. Левицька); «Соціо-інтегративна функція туризму (соціально-філософський та праксеологічний аспекти)» (В. Федорченко);

«Туристська діяльність як чинник синергії культур» (Я. Любивий); «Міжнародний туризм як чинник взаємодії і взаємозбагачення культур» (В. Антоненко); «Соціологія туризму» (С. Горський); «Туризм і політологія» (Ф. Рудич); «Філософські аспекти проблеми безпеки і правового захисту особистості в туризмі» (М. Цюрупа); «Необхідність «Туризмології» (Серж Перро, Жан Мішель Оернер), «Філософія туризмології» (І. Зязюн); «Туристська активність як форма реалізації людиною свого потенціалу» (О. Головашенко); «Туризм як соціально-культурний феномен» (Л. Карпова); «Географічні образи мандрівок» (Д. Замятін); «Феноменологія географічних образів (географічний простір та філософія)» (Д.Замятін); «Туризм – можливості соціологічного інтерпретування» (Ю. Яковенко, І. Коваленко); «Туристський бізнес – етичний критерій» (Л. Сапожник); «Соціокультурні комунікації в туризмі» (С. Соляник).

З наукового погляду важливим теоретико-методологічним підґрунтям в осмисленні туризму як соціального явища та паломницького туризму є праця української школи туризмологів «Туризмологія: концептуальні засади теорії туризму». Особливу увагу привертають розділи «Теоретико-методологічне осмислення феномену туризму» (В. Федорченко); «Сутність і структура туризмології» (В. Пазенок); «Генеза та еволюція туризмологічного знання» (О. Кручек, Т. Дьорова); «Філософія туризму» (В. Пазенок); «Географія туризму» (О. Любіцева, М. Мальська, Ю. Зінько); «Соціологія туризму» (С. Горський); «Екологія туризму» (М. Кисельов); «Культурологія туризму» (В. Сіверс, І. Братусь, Я. Любивий, Е. Слободенюк); «Етичні виміри туризму» (О. Левицька, В. Нападиста) [280].

Монографія є результатом праці колективу науковців кафедр Київського університету туризму, економіки й права, їхніх колег з інших ЗВО та наукових установ – докторів та кандидатів наук, діячів туристської справи. Серед них – професори Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАНУ, Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАНУ, Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Львівського національного університету імені Івана Франка, Київського національного торговельно-економічного університету, Національного авіаційного університету, Інституту туризму Федерації профспілок України, Київського міського педагогічного університету ім. Бориса Грінченка, науковці Інституту педагогічної освіти та освіти дорослих Академії педагогічних наук України, Київського технікуму готельного господарства, Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника.

Відтворюючи на сторінках нашої монографії специфіку становлення українського досвіду розвитку релігійного туризму, ми вважаємо, що культурологічний аспект нашого дослідження, завдяки теоретичному, концептуальному, туризмологічному ракурсам осмислення феномену туризму, спроможний обґрунтувати значимість релігійного туризму як однієї з форм подорожування, і довести, що конфесійне паломництво як складова релігійного мандрування може входити у сферу філософії туризму і здобути певне місце серед проблематики туризмологічної науки.

Для дослідження релігійного туризму були також використані матеріали

авторефератів кандидатських дисертацій, присвячених аналізу паломництва, релігійного туризму. Серед них слід виокремити праці: З. Сапєлкіна «Паломництво як соціокультурне явище: становлення і розвиток в Україні (середина XIX – початок XXI ст.)», Н. Крюкова «Паломництво до святих місць України (на матеріалах Кримського регіону)», Г. Гарбар «Філософія гостинності в українському просторі туризму (соціально-філософський аналіз)», І. Федь «Трансцендентальні та культурологічні виміри феномену української ікони», Е. Слободенюк «Туризм як чинник гуманізації відносин між народами», С. Соляник «Туризм як соціоетичний чинник суспільного життя», В. Сергійко «Соціально-етичне вчення християнства: тенденції розвитку, конфесійні особливості», М. Альфакі «Соціокультурні процеси в сучасному арабському світі: зміна основних парадигм», Ю. Завгородній «Ідея сакрального центру в культурі Київської Русі: XI ст. – перша третина XIII ст. (до характеристики просторово-часових уявлень)», С. Копилова «Екзистенціали людського буття», В. Жолдоков «Релігійний фактор міжетнічних відносин на початку XXI століття (соціально-філософський аналіз)», Л. Подолянко «Свобода особистості як форма її самореалізації (історико-філософський аспект)». Також нами були використані матеріали таких авторефератів, зокрема: І. Моклецова «Російське православне паломництво як явище культури (на прикладі творів А. Н. Муравйова)»; Т. Прокопенко «Економіко-географічний та історичний аспекти розвитку релігійного туризму: на прикладі Російської Православної Церкви».

Реконструкція історіографії та належне окреслення джерелознавчої бази вимагають, на наше переконання, представлення тієї офіційної позиції, яка підтверджує значення туристичного сектору в логіці сучасного культуротворення:

1. Нормативно-правові документи: Конституція України (ст. 3, 6, 8, 9), Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» (1991), Указ Президента України «Про надання пільг релігійним організаціям» (від 22.06.1994 р.), Указ Президента України «Про повернення релігійним організаціям культового майна» (від 22.06.1994 р.), Закон України «Про альтернативну (невійськову) службу» (1991 р., ст. 1, 2, 5, 13, 28), Правові акти про свободу совісті, релігії і переконань (витяги) (від 1.11.1991 р.), Закон України «Про загальний військовий обов'язок і військову службу» (1992 р., ст. 17, 18), Закон України «Про освіту» (прийнятий 05.09.2017 р.).

2. Документи з євроінтеграційним вектором: «Загальна декларація прав людини» (Прийнята і проголошена Резолюцією 217 А (III) Генеральної Асамблеї ООН від 10.12.1948 р., ст. 18, 19, 26, 29), «Європейська конвенція про захист прав людини і основоположних свобод» (підписана 4.11.1950 р. представниками держав-перших членів Ради Європи, є основним документом РЄ, ст. 4, 9.1), «Міжнародний пакт про громадські і політичні права» (відкритий для підписання, ратифікації і приєднання Резолюцією 2200 А (XXI) Генеральної Асамблеї ООН 16.12.1966 р., набув чинності 23.03.1976 р., ст. 18.1, 19.1, 20.2, 27), «Декларація про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на підставі релігії чи переконань» (проголошена Генеральною Асамблеєю ООН 25. II. 1981 р. (Резолюція 36/55), ст. 1.1, 2.1, 3, 4.1, 5.1, 6, 7, 8), «Підсумковий документ віденської зустрічі представників держав-учасників Наради з безпеки і

співробітництва в Європі» (від 15 січня 1989 р. ст. 16, 17, 18), Паризька Хартія для Нової Європи (підписана керівниками 32 держав Європи, США й Канади 21.11.1990 р.), «Декларація про права осіб, які належать до національних чи етнічних, релігійних чи мовних меншин» (Резолюція 47/135 Генеральної Асамблеї ООН від 18.12.1992 р., ст. 1.1, 2.1, 4.2).

Ідеї подальшої розбудови партнерських відносин між владними й політичними інституціями, з одного боку, та релігійними організаціями – з іншого, є наскрізною в низці резолюцій та рекомендацій ПАРЄ. Серед них необхідно відмітити Рекомендацію 1720 (2005) «Освіта і релігія», Резолюцію 1510 (2006) «Свобода слова та повага релігійних вірувань», Рекомендацію 1804 (2007) «Держава, релігія, світське суспільство та права людини», Рекомендацію 1805 (2007) «Святотатство, релігійні образи та ворожі висловлювання на адресу осіб у зв'язку з їхньою релігією». На значимості гармонійного співжиття держави і церкви наголошує також стратегічний документ РЄ – «Біла книга з міжкультурного діалогу», оприлюднена у травні 2008 р. Під час весняної сесії ПАРЄ 12.04.2011 р. звернула увагу на потребу утвердження міжрелігійного миру, висловила занепокоєність щодо збільшення протистоянь на релігійному ґрунті. У результаті ПАРЄ ухвалила Рекомендацію 1962 (2011) «Релігійний аспект міжкультурного діалогу».

Серед означених нами в цьому підрозділі чинників, що забезпечують дослідження сутності релігійного туризму, визначальне місце належить методам та феномену понятійно-категоріального забезпечення, що зумовлює об'єктивність дослідницького процесу.

В умовах функціонування й розвитку сучасної української гуманістики наука про туризм – це комплекс фундаментальних наук, до яких відносяться економіка, географія, психологія, політологія, соціологія, історія і право. Отже, як культурологія в цілому формується на засадах міждисциплінарності – специфіку дії цього принципу ми проаналізували в попередньому підрозділі, – так і конкретна проблема – релігійний туризм – може бути повноцінно досліджена лише на перетині вже згадуваних нами наук.

Насамперед нас цікавить історична традиція дослідження туризму, яка складається з двох великих розділів: 1) це багатовікова всесвітня історія подорожей, а також історія становлення сучасного масового туризму й туристичної галузі; 2) це історія країн і народів, знання та розуміння якої необхідне для правильного складання туристських програм чи маршрутів [76]. Релігійний туризм можна віднести до спеціальних видів туризму. За деякими параметрами його можна порівняти з культурним туризмом. Прийнята ЮНЕСКО і Всесвітньою туристською організацією Хартія наукового і культурного туризму, Манільська декларація по світовому туризму дають таке визначення: «Науковий і культурний туризм має на меті inter alia – особисте пізнання наукових досягнень та відкриття історичних місць і пам'ятників». ЮНЕСКО на передній план щодо наукової, культурної і природної спадщини висуває туризм як ефективний засіб «масової затребуваності, широкої доступності наукових, культурних і рекреативних цінностей, як дієвий канал і джерело збереження і пізнання спадщини через його використання в інтересах нації, миру та розвитку» [33].

Цікаву дефініцію наводять автори монографії «Туризмологія: концептуальні засади теорії туризму»: «Шлях» – метафора, що визначає сутність туризму як перманентного переміщення людини. Вживають як опис подій та мотивацій туристського процесу, зазначення перешкод, випробувань, «втечі», «подолання», «пригоди» тощо» [279, с. 344].

Принцип об'єктивності дав змогу неупереджено проаналізувати наукові розробки дослідників проблем конфесіології та паломництва в Україні, сприяв використанню різних матеріалів міжнародних і вітчизняних наукових конференцій. Історичний підхід та порівняльний аналіз допомогли з'ясувати еволюцію та сучасний стан релігійного туризму. Системний та аксіологічний підходи, принцип причинності та прогностичний підхід сприяли комплексному аналізу державної політики України у формуванні соціокультурних якостей людини як суб'єкта паломництва. Діяльнісний підхід забезпечив аналіз паломницького туризму як сфери духовно-практичної активності індивідів [45].

Серед соціально-філософських понять, за допомогою яких визначається суспільна природа паломництва, важливу роль відіграє категорія «свобода». За словами В. Пазенка, проблематика свободи – це своєрідний епіцентр філософської теорії. Свобода – найвиразніший показник людської сутності, адже людина здатна проявити себе, «реально відбутися» лише завдяки здатності проявити свою волю, продемонструвати творчу, невимушену, тобто свободну діяльність, здійснити свій вибір форми життєдіяльності, світоорієнтації, поведінки. Значимість проблеми свободи зумовлюється дією двох конфронтуючих тенденцій: появою нових нетрадиційних видів людської несвободи, модифікаційних форм відчуження індивіда та зростанням уваги до ціннісних орієнтирів суспільного поступу, його смислоутворювальних чинників [196].

Існують, за Дж. Локком, і такі сфери, такі вияви людської свободи, які не підлягають жодному законові і є сферою абсолютної, повної і безмежної свободи. Це сфера духу. До цієї сфери Локк передусім відносить релігійну віру. Держава, яка регулює (опосередковує) відносини між людьми, на його думку, не повинна втручатися у відносини між людиною й Богом. Державна влада, – наголошує він, – не повинна державним законом приписувати символ віри. Ніхто, крім самої людини, не може й не повинен за неї вирішувати питання щодо спасіння її душі, тим більше силою нав'язувати такі рішення. Це суто внутрішня справа самої людини. До цієї сфери він також відносить питання моралі («законодавець не має жодної справи з моральними чеснотами і пороками») [146, с. 11-12].

Будучи абсолютно свободною, людина проектує власний світ свого буття, окреслює свої можливості. Ця постановка питання надихає і сучасних теоретиків свободи особистості, котрі вважають, що: «свобода завжди є свобода вибору індивідуальної позиції при зіткненні із власною долею» [270, с. 94]. Як зазначають класики світової філософії Ф. Гегель, Г. Сковорода, М. Бердяєв, категорія «свободи» знаменує здатність індивіда здійснювати невимушений вибір свого життєвого проекту, вибір, насамперед, «самого себе», своєї здатності усвідомити й реалізувати власні сутнісні сили [46].

Жагу свободи проголосив і М. Монтень: «Моя потреба у свободі така велика,

що, якщо б мені заборонили доступ до якогось куточка, що розташований де-небудь в індійських землях, я відчув би себе певною мірою приниженим» [172, с. 193].

Основна проблема монографії досліджувалася за допомогою відомих методів науково-теоретичного пізнання. Це насамперед аналіз і синтез, засобами яких вивчалася джерельна база – філософська, релігієзнавча, теологічна література.

Ми використовуємо елементи кількох наукових підходів:

– системний (світогляд паломників розглядається як складна цілісна система, що в кінцевому результаті складається з простих елементів та обумовлена як об'єктивними, так і суб'єктивними факторами);

– феноменологічний (повсякденне буття людини, її життєдіяльність; цей підхід дає можливість розглядати потік свідомості в аспекті смислоутворювальних конструктів світоглядної системи культури паломників);

– компаративістський (порівняння видів світоглядних орієнтацій людини різних віросповідань у різних соціокультурних системах як принцип досягнення об'єктивного знання);

– соціально-філософський підхід (дає можливість представити паломництво як специфічний соціальний феномен, помітний чинник розвитку та вдосконалення суспільства).

Конкретизацію зазначених підходів у праці забезпечили такі методи дослідження, як: екзистенційний, культурологічний, синергетичний та туризмологічний.

Системний підхід дав змогу розглянути конфесійне паломництво як суспільне явище, елементи якого тісно пов'язані між собою й у своїй взаємодії впливають на всі сторони суспільного життя. Діяльнісний підхід забезпечив аналіз релігійного туризму як феномену, явища, як сфери духовно-практичної активності індивідів. Конфесійне паломництво було розкрите через поняття суспільних взаємодій, різноманітних форм людського спілкування, міжлюдських зв'язків, діалогу.

На думку О. Кустовської, системний підхід − один із головних напрямків методології спеціального наукового пізнання та соціальної практики, мета і завдання якого полягають у дослідженнях певних об'єктів як складних систем.

Системний підхід сприяє формуванню відповідного формулювання суті досліджуваних проблем у конкретних науках і вибору ефективних шляхів їх вирішення. Методологічна специфіка системного підходу полягає в тому, що метою дослідження є вивчення закономірностей і механізмів утворення складного об'єкта з певних складових. При цьому особлива увага звертається на різноманіття внутрішніх і зовнішніх зв'язків системи, на процес (процедуру) об'єднання основних понять у єдину теоретичну картину, що дає змогу виявити сутність цілісності системи.

Слід зазначити, що формально-логічна структура «системний підхід» не має єдиного визначення, оскільки трактується надто широко й неоднозначно. У літературі наводяться, зокрема, такі трактування або визначення цієї структури:

1. Інтеграція, синтез розгляду різних сторін явища або об'єкта (А. Холл).

2. Адекватний засіб дослідження й розробки не будь-яких об'єктів, що

довільно називаються системою, а лише таких, котрі є органічним цілим (С. Оптнер).

3. Вираження процедур подання об’єкта як системи та способів їх розробки (В. Садовський).

4. Широкі можливості для одержання різноманітних тверджень та оцінок, які передбачають пошук різних варіантів виконання певної роботи з подальшим вибором оптимального варіанта (Д. Бурчфільд).

Таку поліваріантність визначення «системного підходу» як логічної структури можна пояснити тим, що системний підхід виник як реакція на бурхливий розвиток аналітичних підходів у науці, які все більше віддаляли творчу думку від проблеми «цілісного організму» [138].

Постановка проблеми формування нового життєвого середовища після здійснення паломництва не може починатися та закінчуватись констатацією стихійності явища, або ж однозначної оцінки його впливу на людство, що стало традицією багатьох досліджень філософської проблематики феномену релігійного туризму.

Аналіз джерельної бази дослідження виявив, що досі йде пошук методологічної платформи для розуміння конфесіології паломництва, яка дала б змогу реінтерпретувати результати розрізнених філософських, а також міждисциплінарних досліджень. Для проведення аналізу вищезгаданого феномену продуктивною виглядає можливість задіяти методологічний апарат метаантропології, який послідовно розвиває гуманістичну позицію М. Бердяєва, котрий стверджував, що культура повинна співвідноситися не з новими засобами та ідеями, але з новими культурними цінностями [24].

«Людина – це свобода» – підкреслював М. Бердяєв. Здатність до самореалізації, до визначення своєї самодостатності, неповторної окремішності, духовна та інтелектуальна якість, що перетворює просто розумну живу істоту (homo sapiens) на особистість, яка не обмежується «правом на існування», а прагне стати володарем своєї долі, автором і актором власної життєвої драматургії [135].

Досліджуючи християнські конфесії в Україні, необхідно зосереджувати увагу на культурологічному підході, який дає змогу доречно й об’єктивно розкривати толерантне ставлення українського соціуму до кожної з них.

Спираючись на специфіку культурологічного підходу, яка окреслена в першому підрозділі нашої роботи, необхідно наголосити на соціокультурних (у тому числі моральних) якостях людини, що подорожує з метою відвідати сакральні об’єкти, задовольнити духовні потреби. Аналізуються чинники, які покликані забезпечити основні соціальні й культурні потреби, гармонійний, духовний розвиток особистості паломника.

Яскравим прикладом застосування цього методу слугують положення сучасних філософів Т. Лютого та О. Яроша, які, досліджуючи феноменологію туризму, зазначають: «По-перше, ідеться про спосіб уявлення людиною себе як самості, котра здатна спізнати себе на тлі носіїв іншої культури: про вияв атрибутів культурної комунікації, де кожен сприймається крізь призму відмінностей (сюди конче має входити не лишень рецепція себе у порозумінні з

іншим, але й враховуватися шанси сприйняття тебе іншими, по-друге, це зворотний момент, коли у межах власної культури зустрічаємось з носіями інших культур у процесі обопільного спілкування)» [154].

Щорічні здійснення паломництва до святих місць свідчать про присутність потужних імпульсів у людей до самовдосконалення та самореалізації в культовій та духовній діяльності. Релігійний туризм формує основи екуменічних та інших загальноцивілізаційних рухів у різних регіонах планети у міжконфесійно-комунікативній діяльності. Подорожі до святинь створюють атмосферу міжрелігійної та міжконфесійної толерантності на планеті.

Історично досліджуючи такі поняття, як релігійний туризм, паломництво, шлях, мандрування, подорож, необхідно зазначити, що паломництво в перекладі означає «пальма». Виникнення цього поняття пов'язують зі словом «палома» – пальмова гілка, з якою «мешканці Єрусалиму зустрічали Ісуса Христа» [259].

Як зазначається в релігієзнавчому словнику, «паломництво (від лат. *palma*) – відвідання віруючими святих місць. Це явище як традиція існує у християн, мусульман, буддистів, синтоїстів, ламаїстів. Термін походить від звичаю привозити з Єрусалиму – місця паломництва християн – пальмову гілку. Інша назва – пілігримство. У православних називається проща» [316, с. 263].

На думку О. Головашенко: «Релігійний туризм притаманний усім віросповіданням – чи то православ'я, буддизм, католицизм, іудаїзм. З перших століть існування церкви паломництво (подорож із метою відвідування святих місць) стало яскравим проявом релігійності. Упродовж усієї історії людства істинно віруючі люди відправлялися у далекий шлях, щоб поклонитися особливо значним святиням. Люди, вирушаючи у паломницькі подорожі, мимоволі переносяться зі світу жорстокої реальності у світ добра і краси релігійних обителей» [51, с. 183].

У підручнику «Сучасні різновиди туризму» М. П. Кляп, Ф. Ф. Шандор до релігійного туризму відносять сакральний туризм, паломницький туризм, езотеричний туризм.

Релігійний туризм поділяється на різновиди:

– паломницький туризм – це сукупність поїздок представників різних конфесій з паломницькими цілями;

– езотеричний – метою його є розширення традиційного релігійного світосприйняття, і у відповідності з цією метою ведеться філософський пошук в процесі подорожування;

– релігійний туризм екскурсійно-пізнавальної спрямованості – відвідування місць, пов'язаних з історією релігій;

– сакральний – різновид, де турист під час відвідування певних місць створює, відновлює або підкреслює зв'язок з уявним потойбічним світом.

Релігійний туризм як форма соціально-культурного впливу на мотиваційний стан людини, котра потребує відвідування культурних та релігійних об'єктів, необхідних для духовно-ідеологічного існування, розглядається в роботах багатьох зарубіжних теоретиків» [356; 369].

Аналіз явища релігійного туризму та з'ясування специфіки свідомості сучасної людини, характеристики соціального, культурного та економічного

статусу різних соціальних груп, що визначають різноманітні туристичні мотиви, які мають значний вплив на вибір туристичної активності конкретної ідентичності, передбачає звернення до культурологічних та мистецтвознавчих розвідок зарубіжних теоретиків. Підкреслимо, що явище, яке розглядаємо – це унікальний вид пізнавального туризму, оскільки він задовольняє гносеологічну потребу туристів і завжди має особливості, які відображені в маршруті, виборі та організації екскурсій і транспортних послуг. Він передбачає відвідування релігійних центрів, культових місць, споруд, комплексів, а також музеїв та виставок. Релігійний туризм має два основні види: паломницький туризм і туризм оглядової, інформаційної орієнтації.

Сучасний релігійний туризм як соціокультурний феномен приваблює унікальними умовами для ознайомлення з різними релігіями та культурами; налагодженням діалогу, дружніх зв'язків з представниками інших культур та переконань з різних регіонів та країн, що дає змогу порівнювати соціокультурний досвід; позитивними емоціями, які допомагають людям відчути себе в нових життєвих умовах. Релігійний туризм формує толерантність та більш адекватне розуміння життя. Специфічним фактором соціально-культурного планування релігійного туризму є його інтеграція в державну культурну політику, спрямовану на зменшення соціальної напруженості в країні та підтримку культурної спадщини.

Релігійний туризм має потужний соціально-культурний потенціал та соціокультурну потребу – це ціннісний статус будь-якої людини, яка відчуває потребу в культурних, релігійних та рекреаційних об'єктах, необхідних для духовного, ідейного та фізичного існування. Соціально-культурний потенціал релігійного туризму – це наявність можливостей для задоволення соціальних і культурних потреб людей у туристичних послугах [356], адже він має таку значну соціально-культурну характеристику, як соціальна практика, яка змінює людину та позиціонує її в соціальному просторі. Це, своєю чергою, реалізується в комунікативній, когнітивній, рекреаційній, медійній функціях та у задоволенні туристичних потреб, інтересів та намірів.

Функціонування феномену «релігійний туризм», його духовна наповненість впливає на туристичну активність та рівень культури суспільства, зосереджуючись на істотних перетвореннях сучасної соціально-культурної сфери, внаслідок чого туристичний досвід стає соціально значущим.

Аналізуючи особливості паломницького туризму, не можна оминути працю Róbert Štefko, Alžbeta Kiráľováb, Martin Mudríka «Strategic Marketing Communication in Pilgrimage Tourism» [372].

Паломництво – одна з найстаріших форм релігійного туризму. Існує велика кількість місць призначення та об'єктів, які за своєю природою чи історичною цінністю представляють інтерес для вітчизняних та іноземних відвідувачів з усього світу, які беруть участь у паломництві, зосереджуючись на відвідуванні релігійних об'єктів з метою консолідації певної віри та розвитку ідентичності. Ці місця привертають увагу відвідувачів не тільки з релігійних причин, а й із погляду інтересу до історії, архітектури чи художніх цінностей [355].

Деякі паломники відвідують релігійні пам'ятки архітектурної привабливості,

задовольняючи інтерес і до їхньої історичної цінності [357].

Паломницька форма туризму має величезний потенціал для пропагування міжконфесійних та міжкультурних комунікацій, а також збереження культурного різноманіття країни. Глобалізація, економічна лібералізація, нова етнічна приналежність та релігійна політика, розвиток науки й культури та наявність художніх цінностей позитивно впливають на формування багатьох релігійних об'єктів у сучасному світі. У глобальному сенсі релігійний туризм водночас перетворюється на велику міжнародну комерційну службу. Його суб'єкти мають можливість придбати багаторівневі маршрути подорожей до місць поклоніння, священних та паломницьких об'єктів, пов'язаних з їхніми віруваннями.

Ідея поєднання духовних і релігійних подорожей обґрунтовується в працях А. Джековіскі [349], Ф. Макґеттіґана [361], які визначають духовний туризм як одну з форм релігійних подорожей.

Духовний туризм спрямований на вивчення елементів життя, які не залежать від сприйняття та допомагають збалансувати тіло – розум і дух, що може не пов'язуватись з релігією.

Хоча, як заявив Б. Вуконіч, організаційні аспекти паломництва (пошук житла, організація поїздки, харчування) певною мірою подібні до сучасного туризму [380].

Регулярні паломництва, до яких залучаються тисячі віруючих, безсумнівно, мають економічне значення. Тисячі паломників, крім основної мети паломництва, споживають товари та послуги, включаючи житло. Цей дохід залишається в місці призначення і має значний економічний ефект для країни, де організовано прийом туристів-паломників.

Релігійний туризм менш схильний до економічних коливань на ринку, оскільки віруючі готуються до подорожі завчасно та подорожують незалежно від поточної економічної ситуації [359]. Віруючі, що подорожують завдяки своїй вірі, нерідко здійснюють це, дотримуючись своїх релігійних обов'язків або виконуючи духовну місію.

Саме тому ЮНВТО (United Nation World Tourism Organization) вважає, що релігійний туризм – це відвідування святих місць певної релігії, пов'язаних з виконанням певних релігійних обрядів (богослужіння, релігійні збори та святкування певних подій). Такий само семантичний зміст, як релігійний туризм, має паломницький туризм, тобто подорожі, відвідування священних місць, де відбувається певна релігійна подія [379].

Слід зазначити, що релігійно-туристичний потенціал України сьогодні не використовується в повному обсязі, а створення умов для високоякісного релігійного туризму наших співвітчизників та іноземних громадян потребує більш активної державної політики та певних капіталовкладень.

Основними світовими місцями паломництва є:

– у християн: Вифлеєм, Єрусалим, Назарет, річка Йордан та інші місцевості, пов'язані з Ісусом Христом, апостолами, Пресвятою Богородицею;

– у мусульман – відвідування Мекки, Медини і здійснення там запропонованих ритуалів;

– у ламаїстів – відвідання Лхаси (Тибет);

– у індусів – відвідання Алахабада та Варанасі (Індія);
– у синтоїстів – відвідування Нара (Японія).

Серед причин паломництва можна виділити, зокрема, такі:
– бажання зцілитися від душевних і фізичних недуг;
– потреба помолитися за рідних і близьких;
– сподівання знайти благодать;
– поклик виконати богоугодну роботу;
– надія відмолити гріхи;
– можливість висловити подяку за блага, послані зверху;
– обов'язок проявити відданість вірі;
– прагнення до подвижництва в ім'я віри;
– віра в нагоду знайти сенс життя.

Для заохочення паломництва складалися численні путівники, ітінерарії (від лат. *itinerarium* – «опис подорожі»), багато з яких, як і описи самих паломництв, стали згодом важливими джерелами історичних даних.

У релігійному туризмі зазвичай виділяють декілька видів паломництва, що класифікуються за різними ознаками:

1) за числом учасників і сімейною приналежністю – індивідуальні, сімейні та групові паломництва;

2) за терміном подорожування – тривалі й короткочасні паломництва;

3) за сезонністю – довільні цілорічні паломництва, або приурочені до певних релігійних свят;

4) за об'єктами відвідин – відвідини конфесійних культових місць (монастирів, храмів), а також природних культових місць (святих гір, озер, печер, джерел);

5) за місцем розташування об'єктів – внутрішні (в межах державних кордонів) і закордонні паломницькі тури;

6) за ознакою обов'язковості – добровільні і обов'язкові паломницькі тури (наприклад, в ісламі паломництво – хадж, є обов'язковим для кожного правовірного).

Різновид релігійного туризму – езотеричний – використовується обмеженим числом адептів і носить переважно прикладний характер. Як приклади такої практики можна назвати суфізм всередині ісламу, кабалу всередині іудаїзму, нейдань усередині даосизму, йога всередині індуїзму, чань (езотеричний буддизм, він же дзогчен, він же дзен) всередині буддизму, ісихазм усередині православ'я, харизматизм усередині протестантства.

Дослідник Ю. Завгородній стверджує, що «Паломництво виступає необхідною рушійною силою, що вможливлює існування виміру сакральної географії, зберігаючи її єдність у просторовому та часовому вимірах. Так чи інакше до паломництва тяжіють: архаїчні мандрівки, у тому числі мандрівки культурного героя, мандрівництво, страдництво. Уособлюють цю силу паломники, серед яких є здатні не лише відчути, а й посилити таємну складову сакральної географії. Проте є такі, хто і у найсвятішому вбачає тільки наявне, тобто поверхове» [88, с. 8].

Релігійний туризм, здавна розвиваючись у формах паломництва чи

пілігримства, передбачав духовне збагачення учасників релігійних турів і досить часто був обов'язковим елементом загальнокультурного саморозвитку віруючої людини. На відміну від паломницького туризму, духовний туризм – це подорожі, які здійснюються людиною задля з'ясування трансцендентних засад свого буття, особистого визначення щодо релігії, етичної та філософської культури. Так, на думку Т. Пархоменко, «Мета духовного туризму полягає у пошуках духовної самототожності людини, визначеності в питаннях світоглядних засад свого буття: з'ясування, що вважати правильним шляхом саме свого життя? Це пошуки, які мають задовольнити власну ідентичність, визнати обрану особистістю систему цінностей безпомилковою. Духовний туризм – це пошук підтвердження правильності обраного життєвого шляху або, певної мандрівки задля визначеності світоглядних орієнтирів» [210, с. 260].

Релігійний туризм є засобом соціалізації людини. Наприклад, під час паломницької подорожі відбувається процес засвоєння індивідом системи знань, норм, цінностей інших культур, що допомагає йому функціонувати як повноправному члену суспільства, духовно освоювати й присвоювати культуру цивілізації. Туризм допомагає індивіду або групі засвоювати ціннісні орієнтації і загальні норми поведінки, перетворювати їх у мотиви і діяльнісні принципи соціальної активності. У результаті відбувається етична інтерналізація особистості.

На наш погляд, доцільно приділити окрему увагу особливостям теологічного терміну, який часто використовується в роботі – «конфесія» (від лат. *confessio* – визнання, сповідь) – приналежність до будь-якої церкви, релігійної організації, яка має своє віровчення, культову практику та організаційну структуру. Конфесіями іноді називають різновиди віросповідання [238].

По-перше, конфесія (як і віросповідання, віровчення) – явище історичне. Воно не виникає водночас з певною релігією, а, як богословське осмислення віросповідання, як його авторитетно погоджене оформлення, зрештою, як нагальна потреба утвердження певної віри, її катехітичного освоєння, місіонерського поширення, як засіб опанування іншими вірами чи єресями, виникає значно пізніше. Це добре видно на такій квінтесенції християнського віросповідання, як «Символ віри», що, як формула, як знак взаємної згоди в спільній вірі, як критерій взаємопізнавання віруючими один одного [261], був укладений значно пізніше, аніж виникло саме християнство як світова релігія.

По-друге, слід пам'ятати й нагадувати, що початковий варіант «Символу віри» згодою 318 святих отців було затверджено на Першому Вселенському (Нікейському) соборі 325 р.; другий остаточний (Нікео-Цареградський) як консолідована думка 150-ти святих отців – на Другому Вселенському (Константинопольському) соборі 381 р.; проте значна частина фахівців небезпідставно стверджує, що «тільки після Четвертого Вселенського (Халкидонського) собору 451 р. наш Символ почав набувати розповсюдження й обов'язковості» [108, с. 136].

По-третє, потреба науково описати, пояснити, осмислити, визначити закономірності, теоретично систематизувати, типологізувати об'єктивні знання про цілу низку значущих процесів та тенденцій, пов'язаних з офіційно

затвердженою фіксацією фундаментальних положень певного віросповідання (конфесій), спричинила до появи в структурі релігієзнавства спеціальної галузі знань – конфесіології.

За даними В. Климова, вітчизняна традиція наукового дослідження конфесіоналізації релігійного життя в Україні в основному склалася:

– по-перше, як історико-філософський аспект дослідження присутності і впливу конфесійного фактора на суспільно-політичні, економічні, національно-культурні, міжнаціональні, правові та духовні процеси і явища в Київській Русі, а пізніше – в Україні;

– по-друге, як подальше наукове вивчення конфесійної світоглядно-релігійної орієнтації, переорієнтації та диференціації віруючих, ієрархії, кліру, інституалізації мережі церковно-релігійних структур за конфесійною ознакою, спричинених сучасними умовами функціонування конфесійних спільнот. Зокрема, об'єктом конфесіології постають процеси конфесіоналізації за якісно нових умов реалізації свободи совісті, релігійної свободи доби незалежності України; трансформації позицій конфесійних спільнот щодо держави, суспільства, ставлення до інших релігійних спільнот в умовах чинного законодавства, нових політичних, економічних та духовних пріоритетів тощо [120, с. 196].

РОЗДІЛ ІІ. ПАЛОМНИЦТВО В СТРУКТУРІ РЕЛІГІЙНОГО ТУРИЗМУ

2.1. Паломництво як історичне, культурне й соціальне явище

У більшості релігій є звичай мандрування. Він полягав у відвіданні місць, пов'язаних з божеством, сакральним явищем, діяльністю духовного вчителя. У цих місцях людина й прагнула молитися. Перед відвідинами таких місць проводився обряд підготовки (очищення) у середовищі інших віруючих. Таке паломництво – «пошук Бога та зустріч із ним у культовому середовищі».

У Святому Писанні можна знайти згадки про «предзнаменування» релігійного паломництва й прочитати заповіді стосовно ставлення до паломників (Євр. 13:2, Мф. 25:35, 1 Пет. 4:9, Рим. 12:13, 1 Тим. 3:2.). З Біблії ми можемо дізнатися, що мандрівний спосіб життя проводили патріархи староєврейського народу: Ной, Авраам, Іаков, Мойсей та ін., стверджуючи при цьому, що вони мандрівники і прибульці на землі і не мають тут жодного постійного місця, але шукають майбутнє (Євр. 11:13, 13:4).

Наприклад, Господь звертається до Авраама й каже: «Вийди зі своєї землі, і від родини своєї, і з будинку батька свого до Краю, який я тобі покажу» (Бут. 12:1), і при цьому кажучи Аврааму, яким чином йому йти: «Залиш все звичне, залиш те, що стало частиною тебе самого, з чим ти так зжився, чого вже не помічаєш, і йди в невідоме, йди, просто прислухаючись до того, що Я скажу, йди в тому або іншому напрямі і зупинися, коли Я скажу тобі» [8]. Згодом «мандрівництво» для нього було освячене появою трьох Ангелів біля

Мамрійського дуба (Бут. 18: 1-5).

Апостоли та учні Ісуса Христа поневірялися, терплячи усілякі поневіряння (Євр. 11:37-38), і навіть сам Спаситель, живучи на землі, не мав, де голови прихилити (Лк. 9:58). Із Нового Заповіту ми дізнаємося, що Ісус, коли Йому виповнилося дванадцять років, «сходить» до Єрусалиму зі Своїми батьками, щоб виконати Закон (Лк. 2:41), і впродовж Свого земного життя Він неодноразово «сходить» туди на різні свята (Ін. 2:13; 5:1; 7:14; 10:22; 12:12).

Ранньохристиянське мандрівництво було основою самої ідеї релігійного паломництва. З поширенням християнства деякі подвижники віри віддалялися в пустинні місця й вели там аскетичне мандрівне життя, серед них – Павло Фівейський, Антоній Великий, Пахомій, Макарій Єгипетський, завдяки чому ставали прикладом для наслідування в майбутньому. Св. Ісаак Сирін будь-якому християнинові, що шукає порятунку, радить полюбити мандрівництво. Таким чином, воно є невід'ємним засобом життя великих подвижників Старого і Нового Заповітів.

Увібравши в себе ідеї мандрівництва, християнське паломництво стало своєрідною школою, яка дає людині поняття про істинно праведне життя. Паломник багато чому навчається, вдивляючись в історичні пам'ятки християнської культури, він бачить, як на пустельних місцях і безлюдних островах утворилися монастирі з тисячами ченців. При зустрічі з окремими духовними особами мандрівник-вірянин сприймає цей урок на все життя. Для будь-якого віруючого відрадніше, цінніше й найсуттєвіше перебувати в місцях, які згадуються у Святому Писанні або пов'язані з шанованими святими й відомими святинями. Християнська Церква так пов'язана з історією, що звеличує значення місць земного життя Христа і Його прояви в житті святих, вона вважає ці зібрання вірних на місцях діяльності Спасителя приводом до спілкування про віру та молитви.

Христос сам говорить: «Я – шлях» (Ін. 14:6). Зі слів митрополита Антонія Сурожського – «християнський шлях, будь то шлях від землі до неба, духовний шлях, який ми всі проходимо, або невеликий шлях у просторі, ми можемо проходити без поспіху, якщо зрозуміємо, що шлях наш – Христос, що наш супутник – Христос, що Христос не тільки чекає нас попереду як мета, але Він же й позаду нас, на початку шляху. Кожен наш крок на цьому шляху – Сам Христос, бо Він – шлях, і важливо не досягти мети якомога швидше, а навпаки: важливо, щоб кожен крок цього шляху був сповнений сенсу, багатий змістом» [8]. Цими словами дуже чітко характеризується одна з ідей «духовного» паломництва.

Із цим «паломницьким заповітом» перегукується і середньовічний християнський живопис, левова частка якого присвячена численним біблейським сюжетам, подіям, образам. Звертаючись до інтер'єрних розписів деяких візантійських храмів, знаходимо тут елементи топографічного символізму, коли будівля сприймається як уособлення місць, освячених земним життям Спасителя. Тут, зазвичай, кожна частина храму ототожнюється з певним місцем Святої землі. «Зважаючи на цикл образів, віруючий може здійснити символічне паломництво до Святої землі, просто розглядаючи зображення в місцевій церкві. Можливо, з цієї причини реальні паломництва в Палестину відіграли в релігійному житті

візантійців не надто значну роль, а ідея хрестових походів майже не знайшла відгуку у Візантійській імперії. Цим можна пояснити відсутність у Візантії повторень славнозвісних палестинських святинь, в тому числі Гробу Господнього, які посідали важливе місце в архітектурі та благочесті Заходу» [307].

Ще в V–VII ст. виникає традиція поклонятися іконам і мощам святих угодників. Необхідно зазначити, що слово «шанувальник» (давніший варіант слова «паломник»), є перекладом грецького слова «*проскинесис*». Цей термін є богословським поняттям. Воно походить від іменника поклоніння («Προσκυνεῖν»), яке є одним із ключових слів богословської спадщини Сьомого Вселенського собору, де було засуджено єресь іконоборства. Перед отцями Собору стояло завдання показати, що поклоніння святим іконам не є ідолопоклонством. Так само Собором було прийнято християнське вчення про шанування святих угодників Божих (їхніх мощей). Здійснюючи акти шанування святих ікон, ми поклоняємося їм, але не віддаємо тієї честі, що належить одному лише Богові. Отже, поклоніння є формою віддавання честі Богові за допомогою видимого образу. Це ж слово в церковному Переказі відноситься й до святих місць. Отже, воно утверджує сенс паломництва, який полягає у поклонінні святим місцям [160].

Поклоніння святим мощам пов'язане із властивим для них Божественним даром, який за вченням Церкви, даним Спасителем святому, зберігається й у його мощах. «Це шанування ґрунтується на розумінні творіння як благого діяння Божого, в якому від початку міститься добра воля Творця, Його задум про порятунок світу людського, який перетвориться в прийдешнє Царство Небесне. Мощі святих угодників являють собою малі частинки цієї перетворюючої речовини, виконані Божественною благодаттю, і тому Царство Небесне чудесним чином зримо присутнє в них вже в наш час. Відповідно, поклоніння святим мощам розуміється як шанування тих, хто у своєму духовному подвигу здійснив Божественний задум про досконалий світ. Саме тому храми і монастирі, де зберігаються мощі особливо шанованих святих, стають місцем масового паломництва християн» [79, с. 130-131].

Варто додати, що практикується перевезення й виставляння в коштовних мініатюрних ракках мощей святих послідовників віри Христової і в найвіддаленіших церквах для поклоніння тих парафіян, котрі не мають можливості здійснити релігійне паломництво до місць постійного прихистку чудодійних останків того чи іншого святого.

Вчення про святість було сформульовано і введено в богословську систему преподобними Іоаном Дамаскиним і Максимом Сповідником у VII–VIII століттях. Наприклад, питання про поклоніння святим місцям, мощам св. угодників Божих, шанування хреста та ікон було всебічно розроблене преподобним Іоанном Дамаскиним у середині VIII ст. Цими канонами передбачено таке: «По-перше, [віддається поклоніння] тим, на кому спочив Бог, Який один тільки – святий і в святих спочиває, як-то: в Святій Богородиці і всіх святих людях. Це ж, по суті, ті, які по можливості уподобилися Богу як внаслідок свого власного, так і Божого перебування та сприяння <…> Другий рід [поклоніння] – той, коли поклоняються творінням, через які і в яких Бог здійснив наше спасіння, частково перед пришестям Господа, частиною після здійсненого ним во плоті домобудування; як

[наприклад]: Синайській горі, також Назарета, у Віфлеємі – яслам і вертепу, святій Голгофі, древу хреста, цвяхам, губці, простирадлу, священному і рятівному спису, хітону, покривалам, пелені, святому гробові – джерелу нашого воскресіння, каменю гробу, святій горі Сіон; з іншого боку, горі Олійній, Овечій купелі і блаженному саду Гетсиманському; цьому і подібному віддаю шанування і поклоняюся, і всякому святому Божому храму, і всякому [місцю], на якому вимовляється ім'я Бога. <…> Третій рід – той, коли поклоняємося тому, що присвячене Богові; я розумію святі Євангелія та інші книги. <...> Четвертий рід – той, коли предметами поклоніння служать образи, які з'явилися пророкам; бо тільки вони споглядали Бога в образному баченні; також – образи майбутнього, як жезл Аарона, що образно виражав таїнство Діви, і стамна, і трапеза. <...> Так і ми поклоняємося дорогоцінному образу хреста, і подобам тілесного образа Бога мого та Тієї, Яка плотськи Його народила, і зображенням усіх Його [слуг]» [99, с. 65–68].

Відповідно, отці Церкви сформулювали богословські принципи, які недвозначно обґрунтовують християнський сенс релігійного паломництва як шанування і поклоніння сакральним місцям і святиням.

Пілігрим (від італ. *pellegrino* – чужоземець) – назва мандрівного богомольця в католицизмі (у православ'ї – паломник, прочанин). Пілігрими з'явилися в IV ст., здійснювали подорожі для поклоніння святим місцям християнства. Особливо благими вважались подорожі пілігримів до Палестини. Пілігрими відіграли значну роль у підготовці хрестових походів, а хрестові походи сприяли інтенсивному збільшенню кількості пілігримів [316].

Подібний погляд висловлює й В. С. Пазенок: подорожі до святих місць, паломництво відповідають духовним потребам – потягу до «вічного». Релігійний тип подорожей сприяє «перевтіленню» людської особистості, збагаченню її внутрішнього світу. Паломництво – найважливіший релігійний ритуал, модерн надав паломництву нові значення: поряд із «зовнішнім» паломництвом з'явилося паломництво у «внутрішньому світі» («людина-подорожуюча»). Паломництво – могутнє джерело духовних пошуків Віри, Надії, Любові, фактор виховання в його послідовників моральних, суспільно значущих цінностей [195, с. 24-25].

З філософського погляду надзвичайно вдало трактує феномен прощі В. П. Заблоцький у «Філософських нарисах туризму»: «Проща – це виконання обітниці, наближення до святості, своєрідна ініціація, через проходження якої людина набуває нової якості (входження до кола втаємничених, афіліація, набуття виключності, винятковості). Існування феномену прощі – наочне свідчення того, що в соціальному світі і час, і простір – принципово різноякісні, гетерогенні. Час прощі – це час, який надає сенсу всьому життю прочанина, і тому, яке передувало прощі, і тому, яке буде після неї. Тому проща – не стільки буквальний рух догори, скільки долання відстані, заглиблення (відвідування печер, склепів, підземних споруд тощо). Проща розгортає перед прочанами зовсім іншу дійсність, бо робить відносним час. Вони торкаються немовби якогось нового, іншого майбутнього – проща робить прочанина трошки пророком. Проща (подорож) – немовби пророцтво, а пророцтво – як подорож у майбутнє. Усі наші спогади є не тільки ностальгією, – але й прощею до нашого минулого» [86, с. 113].

Змістовний коментар давнього феноменального явища прощі є в колективній

праці «Туризмологія: концептуальні засади теорії туризму»: «Проща – вид релігійної подорожі до святих місць заради спокутування гріхів, як правило, канонічна, сакралізована, наповнена особливим значенням і смислом. Подорож (мандри, проща, відвідування) – туризмологічний концепт, прояв однієї з базових сутностей людського буття, універсальний культурний прояв, засіб реалізації інтересу до життя; створення фрагментів власної біографії» [279, с. 339].

У сучасній науковій літературі частіше зустрічаємо таке визначення паломництва: «Паломництво – похід віруючих до святих місць (місця паломництва) в надії отримати божественну святість» [327, с. 294].

Паломництво за своєю сутністю належить до соціокультурних та духовних явищ людства, основу якого становить духовна потреба безпосереднього спілкування зі святинями. Разом з тим, в безпосередньо релігійному аспекті паломництво відіграє місіонерську роль, сприяючи утвердженню релігійних істин в суспільстві. З огляду на сучасне розуміння паломництво розглядається у тісному зв'язку з туризмом та туристичною діяльністю в різних країнах і на різних континентах. Відповідно категорії сучасних подорожуючих паломників умовно розподіляються на дві частини: перша, що є не надто численною, охоплює високоосвічених людей, які добре орієнтуються в релігійних аспектах церковно-суспільного життя, чітко уявляють собі мету і значення паломництва; друга категорія паломників – люди, котрі нещодавно звернулися до сфери релігії. Для здійснення паломництва вони користуються найрізноманітнішими джерелами інформації, у тому числі розповідями інших паломників, не завжди компетентних у питаннях стимулів і намірів прихильників релігійного туризму. На мотивацію їх дій значною мірою впливає отримана інформація [9].

Завдячуючи паломництву, людина глибше пізнає свою духовну сутність і прагне насамперед наблизитися до витоків свого народу, доторкнутися до культурного та духовного надбання, досягти гармонії з духовним світом. В атмосфері, притаманній паломництву, відбувається обмін культурами, запозичення традицій, обрядів, культів. Український народ є доброзичливою нацією, його толерантний характер, позитивне ставлення до інших культур, святинь, пам'яток проявляється під час здійснення паломницьких поїздок як по Україні, так і закордонних турів.

Натомість, за висловом П. Яроцького, людині XXI ст. загрожує втрата духовності в глобалізованому світі, розрив зі своїм глибоким етнонаціональним, культурним корінням. І паломники, відправляючись у свої мандрівки, намагаються відчути, що «у цьому світі є щось не від цього світу» [328, с. 143]. Справді, зіставляючи цю думку зі станом і поцінуванням релігійного туризму в Україні, можна зробити висновок, що лише духовна рівновага, яка тримається на вірі, може надати особистості сил, наповнити духовним сенсом і надихнути на позитив у буденному і мінливому світі, де матеріальне давно заступило духовне, попри те, що близький до святості Григорій Сковорода залишив людству своє заповітне резюме: «Плоть нічтоже, дух животворить».

Паломництво як соціокультурний і релігійний феномен синтезує в собі також усі процеси, які відбуваються в суспільстві. За своїми внутрішніми характеристиками це є одним з культурних явищ, котрі розвиваються найбільш

динамічно. Як й інші види туристичних подорожей, паломництво співвідноситься з різними сферами економічного, соціального і культурного життя суспільства, і ці зв'язки самі по собі заслуговують на увагу науковців. Також потребують вивчення питання поєднання в сучасному паломництві глибоких історичних традицій із сучасними тенденціями культурного й соціального розвитку. Паломництво як культурне явище стає предметом наукових досліджень лише в II половині XX ст. До цього періоду переважна частина аналітичних робіт являє собою емпіричні спостереження і свідчення про паломницькі подорожі минулого і значно менше про факти сучасного паломництва, або роботи здебільшого присвячуються індиферентним описуванням різних святинь [136, с. 8].

Як вважає український культуролог Т. Пархоменко, феномен паломництва виник одночасно з духовними потребами людини, яка шукала вихід зі складних буттєвих проблем саме в подорожах до релігійних об'єктів. Духовні потреби, це потреби, що безпосередньо з фізичним існуванням не пов'язані. Проте вони пов'язані з рефлексією людини, з буттям навколо неї, пошуком свого місця в світі, з осмисленням основ і сенсу буття. Ці потреби лежать у підґрунті таких різновидів туризму, як паломницький, культурно-історичний, духовний, ностальгічний. Паломницький туризм визначається релігійними вподобаннями людини [210, с. 259-260].

За своїм змістовим навантаженням паломницька подорож передбачає певні світоглядні зміни, потяг до трансформації, виходу за межі власне людського, до розширення особистісних меж і кордонів, саме паломництво стає способом зміни меж повсякдення та переборення певних життєвих обставин. Під час паломницької подорожі виникає можливість дійсної трансцендентації, виходу за межі суто людського. Інше питання, чи будь-яка подорож може реалізувати цю можливість, і чи досягає людина цієї не завжди усвідомлюваної мети. На наш погляд, сучасний туризм у цьому сенсі є лише прообразом класичної (міфічної) подорожі, оскільки майже цілком утратив той самий священний вимір, в якому тільки й може відбутися справжня трансцендентація, реальне перетворення людської природи. Під час здійснення паломництва головною метою прочанина стає відвідування святинь, бажання доторкнутися до божественного, змінитися самому, порівняти локальне з нескінченністю, побачити неможливе чудо, пережити неповторне відчуття самоцінності. Усе це стає можливим тільки у власному практичному досвіді. З паломницької подорожі людина повертається більш досконалою, свідомою, внутрішньо перетвореною. Відтак паломництво має цілеспрямовану незворотну й неповторну дію. Це спроба досягнення священного центру, віднайдення благодаті [245].

Більш спрощено висловлюється А. Бабкін: «Паломницький туризм – це сукупність поїздок представників різних конфесій в паломницьких цілях. Паломництво – прагнення віруючих людей поклонитися святим місцям» [13].

Туристом, котрий подорожує з релігійною метою, є людина, що виїжджає за межі країни постійного проживання на термін не більше півроку для відвідування святих місць і центрів релігій.

Релігійний туризм – це також і види діяльності, пов'язані з наданням послуг і задоволенням потреб туристів, що прямують до святих місць і релігійних центрів,

що розташовані за межами звичайного для них середовища, хоча самі до участі в ритуалах поклоніння святиням можуть не проявляти особливої зацікавленості, вони при виконанні обов'язку, а не місії.

Релігійний туризм за своїм змістом розподіляється на два основні різновиди:

– паломницький туризм;

– релігійний туризм екскурсійно-пізнавального спрямування.

У паломницькому туризмі виділяється суто духовно паломницький туризм. Серед причин для здійснення паломництва можна виокремити найбільш типові:

– бажання зцілення від душевних і фізичних недуг;

– молитви за рідних і близьких;

– віднайдення благодаті;

– здійснення богоугодної справи;

– відмолення гріхів;

– спосіб висловлення подяки за земні блага;

– прояв відданості вірі;

– задоволення прагнення до подвижництва в ім'я віри;

– осягнення сенсу життя [9].

Значення паломництва як релігійного явища та його психологічний вплив на людину полягає в тому, що віра у святість певних об'єктів, їх шанування, віра в їх чудотворну силу становить для релігійної людини певну цінність і настільки ж переконливим, як і безпосередній чуттєвий досвід. Таким чином, такі практичні дії викликають у неї більшу довіру, ніж знання, здобуті логічним шляхом. На думку психологів, думки й цілі, що формуються у свідомості людини порівняно незалежно одна від одної, можуть перелаштуватися під впливом певної мети та перелаштовуватися, підпорядковуючись певній домінуючій меті, наприклад, фізичному зціленню, моральному, душевному заспокоєнню в кризовій ситуації. Відтак дії людини переформатовуються відповідно до реалізації мети (відвідування об'єкта, що має сакральне значення, сподівання на зцілення від недуги, дотримання послідовності ритуальних дій – молитва, дотик до ікони і святих мощів, купання в чудотворному джерелі) [136, с. 11].

Християни-паломники, що мають тривалий історичний досвід мандрів і подорожей до святих місць, налаштовують свої душі на благоговійне спілкування зі священним у самому епіцентрі його земної присутності. Зазвичай для людини віруючої така мандрівка постає вагомою. А інколи й визначальною подією в житті, справжньою вершиною життєвого шляху. Залучити своїх ближніх до спасенної радості цього благодатного досвіду – саме таке прагнення дає безпосередній поштовх для запису і оприлюднення різноманітних «ходінь», що формують цей особливий жанр середньовічної літератури.

Соціально-духовні настанови релігії і віри нерідко «вживаються» в свідомість і поведінку людей поза рамками церков і конфесій. Релігійний світогляд впливає на людей неоднозначно – він здатний їх об'єднувати або роз'єднувати (релігійні війни і конфлікти), він може сприяти формуванню гуманних моральних норм поведінки, але у випадках фанатизму здатний спричиняти релігійний екстремізм.

В. Заблоцький стверджує, що «Подорож сприяє глибинним духовним,

особистісним «мутаціям» – коли вона постає у вигляді якісної зміни внутрішньої подорожі – шляхами власних глибин, зазирання у безодні власної душі, – або ж подорожування шляхами іншої душі (чи у напрямку до іншої душі). Подорож – метафора нескінченості людського існування, вона підкоряє людину цілком, «привласнює» її – але й людина випробовує та вимірює свою нескінченність – через привласнення шляхів, через проходження Путі, через символічну подорож Прощі» [86, с. 155].

У розумінні Н. Крюкової паломництво постає певним актом культового спрямування, що має праксеологічне значення і уособлює процес практичного втілення певних релігійних вірувань та настанов. Паломництвом називається будь-яка подорож з метою долучення до Абсолюту через поклоніння святині, яка відбувається в координатах сакрального часу і простору, реалізуючи духовну «вертикаль» взаємин людини зі світом.

Водночас паломництво як особливий релігійний ритуал має характерну змістову складову (ідеї, що мають для суспільства сакральне значення) і спосіб вираження (символічна мова, за допомоги якої викладаються ці ідеї); паломницький ритуал з власною структурою і визначеними функціями.

Паломництво як культова дія в її праксеологічному вимірі досліджене з науково-психологічних позицій, у результаті чого був описаний механізм виникнення у свідомості віруючої людини ідеї відвідування «святого місця» і визначені результати цієї культової дії [136, с. 17-18].

Повсякденний світ сучасної людини є досить жорстким, прагматичним, неврівноваженим – особистість поставлена в рамки вимогливих буднів, живе за стандартами сьогодення у вихорі актуальних проблем. У цьому значенні паломництво – це порятунок, спасіння задля перемоги духовного над матеріальним.

Безперечно, простежуючи історію паломництва, необхідно пригадати прихід апостола Андрія Первозваного на береги Дніпра у першому столітті після Різдва Христового, а також мандрівництво наших предків українськими землями, про яке оповідають сторінки «Повісті временних літ», «Києво-Печерського патерика». Першим паломником вважається засновник Києво-Печерського монастиря Святий Антоній з Чернігівщини, який згідно літописних згадок, двічі ходив на Схід. Так, у «Повісті временних літ» зазначається, що вперше це було здійснено за князювання Володимира Святославовича. «Не в довгому часі знайшовся якийсь чоловік, мирянин з міста Любеча, котрий поклав собі на думку іти у світ прочанином. І подався він у грецьку землю, на гору Афон». Друга паломницька подорож Святого Антонія відбулася в роки княжіння Святополка Володимировича на знак протесту проти вбивства князем братів Бориса та Гліба. На підставі вивчення літописних джерел дослідники зазначали, що «Бачачи таке кровопролиття, преподобний Антоній знову пішов на Святу Гору» [285].

Важливі свідчення й особисті враження від паломництва залишив нащадкам Данило Паломник у творі «Житье и хоженье Данила русьскыя земли игумена». Він першим описав своє пілігримство, яке здійснив у 1106–1108 рр., коли був ігуменом заможного монастиря й «ішов з великою дружиною». У його описах присутня не лише сакральна інформація, але й надзвичайно цікавий

фактологічний матеріал географічного, історичного, етнографічного змісту, окремі аспекти спілкування, що засвідчують повагу приймаючої сторони до «руських паломників», і гордість наших далеких пращурів за «свою Руську землю». Вірогідно, за цей патріотизм та свіжий і різнобарвний паломницький колорит «Хождение Данила» було перекладене грецькою, німецькою, французькою мовами» [238, с. 50-61].

Серед видатних постатей чільне місце належить нашому землякові Г. Сковороді – мандрівному філософу, українському Сократу, «життєвим кредо було: «жити – отже, мандрувати». Він пішки обійшов усю Слобідську Україну, відвідав Москву, Токай (Угорщина), Братиславу, Відень, Італію та Німеччину. Свої враження від мандрівок Сковорода, зокрема, висловив у «Розмові п'яти подорожніх про істинне щастя в житті» («Товариська розмова про душевний мир») [279, с. 38].

У філософських творах Г. Сковороди, зокрема в «Розмові п'яти подорожніх про істинне щастя в житті», розповідається про подорожі, паломництва «мандрівного філософа» по території України, Російській імперії, Угорщині, Італії, Німеччині.

У книзі В. Григоровича-Барського «Мандри Василя Григоровича-Барського святими місцями Сходу з 1723 по 1747 рік» розповідається про релігійні мандри відомого українця: відвідання Венеції, Неаполя, Риму, монастиря св. Пантелеймона [58].

В. Григорович-Барський склав описи найвідоміших святинь Сходу в Єрусалимі, Назареті, Віфлеємі, біля Мертвого моря й Тиверіадського озера, на горі Фавор, на Синаї. Мандрівник переказує відомі апокрифічні легенди: сказання про Лобне місце, про мощі Святої Катерини, про гробницю Мелхіседека біля Голгофи, про священні джерела на Синаї та ін. Географічні, історичні, етнографічні та археологічні нотатки в «мандрах» своєрідно переплітаються з розповідями про монастирі, храми, культові обряди, притулки для прочан, мощі, чудотворні ікони. Відвідавши всі найвідоміші місця, пов'язані з історією християнства, мандрівник описав їх значно докладніше й точніше, ніж його попередники.

Серед відомих українських паломників хотілося б згадати й членів «Руської трійці» – Якова Головацького та Маркіяна Шашкевича, які стали першими організаторами паломницьких турів на західноукраїнських землях.

Отже, аналіз писемних історичних джерел дає підстави стверджувати, що накопичення знань про подорожі періоду середньовіччя відбувалось в географічній науці, а їхнє наукове осягнення – у руслі загальнокультурної й філософської традиції. Такого висновку дійшов представник Київської школи туризмології М. Цюрупа в дослідженні «Осмислення феномену подорожей та туризму в історико-філософській традиції» [310].

Завдяки паломництву відбувається вплив на моральну сутність соціуму, його спосіб життя, поведінку, сприйняття життєвих реалій. Паломництво – це не лише здійснення подорожей з релігійними цілями, відвідування місць поклоніння, це й процеси, що відбуваються в самій людині і процеси, які впливають на суспільство загалом.

Сучасний письменник П. Коельйо написав роман «Щоденник мага

(«Паломництво»)», в якому розповів про своє подорожування середньовічним шляхом Святого Якова. І напевно існує священна сила паломництва, оскільки після прочитання цього твору в багатьох людей виникло бажання й натхнення здійснити прощу цим маршрутом і пережити щось на зразок вражень знаменитого письменника. А він як досвідчений паломник наголошує: «Релігійне паломництво завжди було одним із найбільш прямих та коротких шляхів до Осягнення» [131, с. 49-50].

Важливим аргументом на користь релігійного туризму є те, що паломництво є зустріччю не тільки з Богом, а й з іншими людьми, що прямують дорогою до спасіння. Воно вчить нас, що кожну людину варто сприймати як дар для себе: «ми через ближніх отримуємо дари Божі, й аналогічно обдаровуємо своїх братів і сестер. Важлива зустріч не тільки з учасниками паломництва, а й тими людьми, які впродовж мандрівки вітають прочан, спостерігають за ними, діляться хлібом і водою, надають прихисток для ночівлі, згадати у святій молитві тощо» [190, с. 116].

Безсумнівно, подорожі ошляхетнюють душу людини, збагачують її ментальність, розширюють культурний світогляд – загальне місце в класичних філософських рефлексіях над феноменом подорожей. Мислителі минулого неодноразово підкреслювали, що подорожування – одне із найшляхетніших людських занять, яке, насамперед, позначається на духовному розвитку особистості. «Я приїхав у еллінську землю, щоб навчитися тутешнім звичаям, золота мені не потрібно, достатньо повернутись у Скіфію, ставши кращим, ніж я був» – зазначав Анахарсіс [267, с. 14]. Античні мислителі несли мудрість до інших і, водночас, училися в них новим знанням та істинам.

Проте час змінюється погляди щодо мандрів також – уже не вважалося великою доброчесністю, якщо людина побувала в багатьох місцях. У подальшому, коли динаміка й внутрішня енергія епохи античного згасала, то «... мандрівки почали трансформуватися в місіонерство, а починаючи з Ф. Бекона утвердилося прагматичне бачення подорожі» [310].

2.2. Християнська проща сакральними місцями України

Традиційна релігійна проща в християнстві являє собою певний культ, який за внутрішнім бажанням може бути здійснений кожною людиною. Паломництво своїм спрямуванням сприяє зміцненню релігійного почуття у віруючих, спрямованості їхніх думок до Бога завдяки духовному спілкуванню в місцях здійснення прощі. Православна церква завжди позитивно ставилась і виступала організатором паломництва ще з часів Київської Русі. Про це свідчать відомості в таких друковані джерела, як: праця «Київ, його святині, стародавності та відомості, які необхідні для поціновувачів та мандрівників» (1871); довідник «Російський паломник. Святі місця, які цінуються православним російським народом» (1886); збірка «Земне життя Пресвятої Богородиці» (1898); путівник «Паломник Київський» (1845). Важливим питанням є акцентувати увагу на ставленні прочан до київських святинь, що знайшло відображення, зокрема, у книзі «Богородиця» (1909), де описуються високі паломницькі почуття: «Благоговійний

прочанин…ніколи не забуде тих почуттів, котрі хвилюють душу, коли він у натовпі прочан підходить після літургії до опущеної з іконостасу та покладеної на аналої ікони» [19, с. 110]. Прочани з відкритою душею зверталися до чудотворної ікони Успіня Богородиці (основна святиня Києво-Печерської лаври), яка вважалася заступницею християн, про що свідчать літописні джерела кінця XIX ст., зокрема путівник 1871 року по Києву. В путівнику описуються поклоніння паломників іконам, низка масових звернень прочан до святині у кризових ситуаціях: напад «галів» 1812-го, епідемії 1831, 1847 і 1866 рр. [25].

Релігійне паломництво, попри значні атеїстичні утиски соціалістичного періоду, збереглося саме завдяки подорожі до Святої Землі (сучасний Ізраїль, Палестина, Єгипет), а також прагненням віруючих доторкнутися до вітчизняних святинь, серед яких основними об'єктами є Києво-Печерська лавра, Софія Київська, Почаївська лавра та Святогорська лавра. Доречно навести приклад, як це описано у 32-му слові Патерика: «И нісмь николи же объходилъ святых мысть, ни Іерусалима видіх, ни Синайскыя горы, да бых что приложилъ к повісті, яко же обычай имуть хытрословесьнини симъ краситисе. Мніже да не буди похвалитися, но токмо о святім сем монатыри Печерском и в нем бывших святых черноризець, и тіх житіем и чюдесы, их же поминаю радуйся, желаю бо и азъ грйшных святых тіх отець молитвы» [117, с. 156]. У цих рядках автор розповідає про духовний центр прочан – Єрусалим і про шлях паломництва з Русі до нього, проте головна ідея полягає в пропагуванні руських святинь, зокрема Печерського монастиря, а в ньому Великої церкви. Завдяки власним національним пам'яткам культури зароджується релігійний туризм і Київ стає центром паломництва.

Здійснюючи прощу святими місцями, людина отримує справжнє душевне єднання з Богом, оскільки паломництво і проща є шляхами духовного випробування, яке сповнене духовними завданнями, що реалізуються в процесі здійснення цього заходу. В системі релігійного культу православна церква використовує ікони, мощі святих та іншу атрактивну атрибутику.

Після характеристики стану паломництва на наших землях логічно зосередитися на особливостях паломництва й сучасного релігійного туризму до двох визначних святих місць в Україні – Києво-Печерської, Почаївської лавр.

Києво-Печерська лавра (перша літописна згадка належить до 1051 р.) вважається одним із найдавніших монастирів на Русі, що поклав початок руському чернецтву. Заснована прп. Антонієм, співзасновником монастиря вважається один з перших його учнів Феодосій. Свого часу в лаврі працював прп. Нестор, відомий літописець, автор «Повісті временних літ». До першої третини XIII ст. належать перші спроби написання основи Києво-Печерського патерика. Найдавніший зі збережених списків рукопису був написаний 1406 р. на замовлення Тверського єпископа Арсенія (постриженика Києво-Печерського монастиря). Уже як літературний збірник, що має певні принципи викладу і розміщення матеріалу, Патерик сформувався до середини XV ст. У цей час у самому Печерському монастирі створюються перша (1460) і друга (1462) Касіянівські його редакції. Вони виконані під керівництвом печерського уставника Касіяна і являють собою підсумок розвитку й удосконалення тексту Патерика.

До основних сакральних релігійних пам'яток і споруд Києво-Печерської

лаври, які викликають захоплення й інтерес паломників, належать, передусім, Свято-Успенський собор, Велика Лаврська дзвіниця, Троїцька Надбрамна церква, Монастирські печери, Трапезна церква свв. Антонія й Феодосія.

Як ми вже зазначали, по праву одним із перших православних руських паломників вважають прп. Антонія, оскільки саме він за волею Божою залишив свою домівку й прийшов на Землю Руську закладати Церкву: «І тієї ночі, як молився він, явився йому Господь, кажучи: «Отримав ти Благодать переді Мною». Антоній же мовить: «Господи, коли отримав Благодать перед Тобою, то [нехай] буде по всій землі роса, а на місці, яке велиш освятити, хай буде сухо». Назавтра знайшли сухим місце, де тепер церква стоїть, а по всій землі роса…» [117, с. 158].

Починаючи з XVI ст. ченці з українських земель починають з`являтися в подорожних нотатках з описами Афона, зокрема постриженик Благовіщенського Супрасльського монастиря прмч. Антоній Супрасльський, котрий декілька років прожив у монастирській башті св. Сави Сербського. З кінця XVI ст. – до початку XVII ст. на Святій Горі (переважно в Зографі та Хіландарі) здійснював подвиг православний полеміст і письменник ієромонах Іоан (Вишенський). Тут він створив видатну працю, спрямовану проти переслідування православного люду на території Речі Посполитої. Зацитуємо повну її анотацію: «Книжка Иоанна мниха, Вишенского, от Святыя Афонскиа горы в напоминание всех православных христиан братствам и всем благочестивым, в Малой России в Короне Полской жительствующим, иноческаго чина общежителем, архимандритом, и священноиноком, и честным монахом, и инокиням всем, сестрам нашим, и прочим тщателям церковным» (1599–1601) [225, с. 387-388].

У багатовіковій історії подорожей до Афону, українська складова залишила по собі помітний «літературний слід» й принесла в Україну «частку Афона» в плодах своїх інтелектуальних чи духовних праць, який висвітлював інтерес українського духовенства до місць народження Ісуса Христа та становлення його віровчення і християнської церкви.

Показово, що українські паломники почали активно описувати свої подорожі з XVIII ст. – варто звернути увагу на декілька таких авторів цього періоду. Так, ієромонах Борисоглібського монастиря Іполит (Вишенський) у 1707–1709 р. здійснив паломництво до Єрусалиму, на Синай та Афон. Основна його праця «Пелгринація або Мандрівник чесного ієромонаха Іполита Вишенського» побачила світ тільки у 1914 р.

Згодом вийшла найповніша праця щодо опису паломництва до святих та пам`ятних місць Афона відомого українського мандрівника, вихованця Києво-Могилянської академії – Василя Григоровича-Барського. Свою першу мандрівку на Афон він здійснив у 1725 р. Побувавши в чернечій республіці в 1744 р., завдяки вільному володінню грецькою мовою, він мав доступ до всіх монастирів і бібліотек Афону, де й почав готувати монументальну працю у вигляді записок про своє паломництво [15].

Духовне споріднення афонських монастирів і трьох українських лавр було обумовлене історично. Важливо зазначити, що виступаючи 28 серпня 2001 р. на урочистому засіданні, присвяченому 950-річчю Святої Успенської Києво-Печерської лаври, Президент України Л. Кучма зазначив, що «коли б всю історію

України помістити на одну сторінку, то й тоді в ній вагомий рядок був би присвячений Києво-Печерській лаврі» [293, с. 253]. Майже тисячолітня історія Печерського монастиря засвідчує, що він був і є унікальним центром української культури й духовності. Він дав Україні й світу не тільки талановитих проповідників, а й багатьох знаменитих літописців, живописців, зодчих, скульпторів, письменників, вчених у ранньосередньовічному періоді історії Київської Русі [191]. Зі стін Печерського монастиря вийшла ціла плеяда високоосвічених церковних ієрархів. Але найбільше ця чернеча обитель прославилася талантами рядових ченців, людей виключного обдарування й таланту, які стояли при витоках вітчизняної культури. Це були церковні письменники – преподобні Никон Великий, Нестор Літописець, Полікарп, Симон; живописці – Аліпій і Григорій; лікарі – Даміан і Агапіт.

З кінця XVI ст. Печерський монастир як захисник православної віри, відіграв надзвичайно важливу роль у боротьбі проти примусово насаджуваної Річчю Посполитою католицької та уніатської віри. Зберігши в умовах жорсткого зовнішнього тиску свою духовну місію, Печерський монастир став на чолі культурно-національного пробудження в епоху українського відродження другої пол. XVII – першої пол. XVIII ст.

XVIII ст. в житті монастиря – сумна епоха відчуження від національних витоків, поступового перетворення у вірну опору царизму, соціального і національного пригнічення. Період Просвітництва став для чернечої обителі часом замкнутого існування і майже критичного «виживання» (після секуляризації 1786 р.).

Вступаючи у XIX ст., Печерський монастир перетворився у великого підприємця і землевласника. Лавра володіла 5 гутами, 10 скловиробничими заводами, 35 винокурними заводами, 23 шинками, сотнями млинів, промислових і торговельних підприємств, 300 тис. десятин орної землі, 400 тис. десятин лісних угідь, 76 тис. підданих, які відпрацьовували панщину у вотчинах Лаври. Усією цією господарською діяльністю керував Духовний Собор у Лаврі [191, с. 65-76].

Після встановлення радянської влади почалося гоніння церкви та небачені в християнському світі дискредитації, пограбування й тортури. Печерський монастир зазнав великих, непоправних утрат. Масово вилучалися дорогоцінності, арештовувалися і виселялися монахи і священики. 1930 р. наступила цілковита ліквідація монастиря й заміна його Печерським заповідником, який перетворився в центр заідеологізованої атеїстичної пропаганди.

Необхідно зазначити, масштабним лихом стало і те, що великої шкоди Печерському заповіднику завдала війна. Був висаджений у повітря Успенський собор, розграбовано багато національних культурних реліквій, унікальних музейних колекцій, вивезені численні матеріальні цінності, зруйновані культові й господарські приміщення і споруди.

Така велична і трагічна історія цієї національної духовної святині України. Цей екскурс свідомо зроблено для того, щоб відтворити сторінку історичної, культурної, духовної основи Києво-Печерської лаври як унікального об’єкта релігійного туризму і його роль в культурі й історії України. І цю роль конче необхідно відновлювати і зміцнювати як вирішальний чинник у розвитку

релігійного туризму.

Тисячі паломників ходили на прощу до Києво-Печерської лаври, маючи впевнену надію, що саме в ній вони знайдуть задоволення своїх релігійних потреб і одержать моральну опору в будь-яких обставинах життя.

Епізоди, в яких описано прощі, містяться також у художній літературі. Так, відомості про паломництво знаходимо в повісті Пантелеймона Куліша «Чорна рада», де Череваниха, мати Лесі, коли її дочку прийшов сватати молодий Шраменко з батьком, відповіла: «Наші діди й баби, як думали заручати дітей, то перше їхали з усею сім'єю на прощу до якого монастиря да молилися Богу. От Бог давав дітям і здоров'я, і талан на всю жизнь. Се діло святе: зробімо ж і ми по-предківськи!» [137, с. 25].

Яскраві описи паломництва зустрічаємо і в «Кайдашевій сім'ї» Івана Нечуя-Левицького. Палажка Солов'їха, яка «була дуже богомольна й щороку їла паску в Києві в Лаврі», вже «з'їла двадцять пасок у Києві», себто ходила щороку пішки із Семигорів до Києва, при цьому маючи віру, що «як з хати піде їсти паску в Київ хоч одна людина, то Бог благословить усю сім'ю і на хліб буде поліття». А вже як «хто піде в Єрусалим або щороку в Києві в Лаврі паску їстиме, або вмре на самий Великдень, той спасеться, того душу янголи понесуть просто до Бога». Окрім Києво-Печерської лаври люди тоді ходили в Києві «од Воєнного Миколая до Десятинного, од Десятинного Миколая до Доброго, од Доброго Миколая до Малого, а далі до Мокрого Миколая, а потім до Притиського Миколая». Із Мелашкою Кайдашенковою, яка була в тому часі при надії, того року в передвеликодню прощу пішло із десяток побожних жінок лише з одних Семигорів. Ішли навіть ті, що лаялися з усім селом [182].

Найбільшою святинею для прочан був Успенський собор Печерського монастиря, який з середини XIV ст. практично став усипальницею княжих та інших вельможних родів, церковних ієрархів, прославлених святих [191, с. 40]. Печерський монастир постійно притягував до своїх святинь безкінечні потоки паломників не тільки з України, а й з Литви, Московщини, Молдови, Болгарії, Сербії та інших православних країн.

У Печерському монастирі побував О. С. Пушкін, увагу поета привернув надгробок Іскри й Кочубея біля Трапезної церкви, про що він згадує в поемі «Полтава». Незабутні юнацькі враження від відвідання Печерського монастиря описані М. Лєсковим у «Печерських антиках».

З ґанку типографського корпусу Лаври милувався задніпровською далечиною Т. Шевченко. Саме тут наш Кобзар створив відомий малюнок «Всіхсвятська церква» (1846 р.). 14-16 червня 1879 р. Печерський монастир відвідав Л. Толстой, після чого у щоденнику письменника з'явився запис: «Київ надзвичайно притягує мене». Головною святинею були і залишаються мощі преподобних печерських святих Лаври. Лаврські мощі правили за зразки для утворення й визнання мощей в усіх інших монастирях. Цікаво, що навіть у часи розгулу антирелігійної пропаганди (30-ті XX ст.) радянські господарі Всеукраїнського музейного містечка, на яке була перетворена Києво-Печерська лавра, фахове дослідження Дальніх і Ближніх печер вважали «невідкладною й важливою науковою справою» [191, с. 272], оскільки печерські ніші, церкви,

арксолії сприяли релігійному використанню печер, їх широкій популяризації, навіть у ті часи притягували до них тисячі паломників і звичайних радянських туристів. Відгуки відвідувачів-екскурсантів заповідника засвідчують, з яким почуттям глибокої вдячності, гордості і величі вони завершували відвідини печер і культових споруд.

На наше переконання, безумовно, слід сказати про сучасне буття Києво-Печерської лаври як Національного заповідника. Тут одночасно діє Паломницький відділ монастиря, яким відає лавра, та екскурсійне бюро, що належить Києво-Печерському історико-культурному заповіднику. Тобто по-суті йдеться про такий варіант використання об'єкта всесвітньої спадщини – Києво-Печерської лаври, – котрий повинен задовольняти паломників-молільників, які групами й індивідуально її відвідують, а також туристів, які бажають скористатися оглядово-пізнавальною екскурсією.

Подолавши складний майже тисячолітній шлях Києво-Печерського монастиря, нині Лавра відроджується як унікальний центр української духовності й культури, як патріотичний оплот українського православ'я. Становлення Києво-Печерської лаври як національно-духовної святині українського народу, з одного боку, і зміцнення міжнародного авторитету київського сакрального паломницького центру, з другого боку, вимагає взаємодії церкви і держави, освітніх, академічних наукових установ і духовних навчальних закладів. Осторонь цієї складної і важливої справи не може стояти українська інтелігенція (письменники, митці, архітектори).

Паломництво, як і екскурсійна справа, вимагають вдосконалення і упорядкування багатьох урядових служб та законодавчої бази. Лавра як сакральна установа і Києво-Печерський історико-культурний заповідник як наукова і просвітницька установа співіснуючи поряд, можуть і повинні, водночас, вдосконалювати культуру паломництва віруючих, а також підвищувати науковий рівень екскурсійно-просвітницького туризму. Таким чином, будуть ураховані духовні запити релігійних паломників і пізнавальний інтерес звичайних туристів. Відтак релігійний туризм і його головна складова – паломництво – будуть інструментом культурного діалогу й слугуватимуть встановленню суспільної злагоди і державно-церковної толерантності.

Показово, що за останні роки змінилася сама природа паломництва. Замість «ходіння на прощу» до святих місць, як це практикувалося в минулі століття, у нинішній час літаками доставляють святині (мощі святих, духовні реліквії, чудотворні ікони тощо) в Україну, насамперед у Києво-Печерську лавру. Колишня форма паломництва з метою поклоніння святим реліквіям у віддалених святих місцях (Єрусалимі, Афоні) набула певного спрощення. Мощі святого Пантелеймона з Афін, Андрія Первозваного з Афону, останки хреста з Єрусалиму, на якому був розіп'ятий Ісус Христос, і плащаниця з відбитками зображення Спасителя літаком доставляються до Києва та інших міст України [227]. Сотні тисяч паломників-прихожан без зайвих зусиль і затрат часу мають можливість у зручний для них спосіб, майже в «домашніх» умовах звершити обряд паломництва і отримати духовне зцілення.

Інший відомий об'єкт паломництва християн, Софія Київська, захоплює

паломників своєю неповторною святинею – Богоматір'ю Орантою. Образ Оранти (від лат. *orans* – «той, що молиться») – один з основних типів зображення Божої Матері, який чудовою мозаїкою відтворює образ Богоматері Оранти XI ст., можна і сьогодні побачити у соборі Софії Київської. Майже десять століть це зображення Богородиці залишалося практично непошкодженим. Очевидно, тому й називалася вона «непорушною стіною». Поза й жести рук Оранти були дуже популярними у народному мистецтві аж до XX ст. На жіночих весільних вінцях завжди було зображення Богородиці з піднятими руками.

Ще одним сакральним центром є Свято-Успенська Почаївська лавра, котра приваблює паломників такою святинею, як скам'янілий слід Стопи Пресвятої Богородиці. В Успенському соборі монастиря за невеликою латунною огорожею біля першої колони зберігається слід правої стопи Пресвятої Богородиці. Під ковчегом на камені виразно видимий її слід, з якого б'є джерело. Над Царськими вратами храму, в зіркоподібному сяючому різнобарвними каменями кіоті, міститься чудотворна Почаївська ікона Богородиці – друга святиня обителі.

Безапеляційно провідне місце в християнстві посідає культ Богородиці. В апокрифі «Ходіння Богородиці по муках» образ Діви Марії є центральним в образній системі твору. Вона виступає не просто пасивним спостерігачем мук грішних душ, а співчуває їм і просить ангелів молитися за спасіння грішників. Вона намагається зрозуміти, чому люди не жили праведним життям, не виконували приписів Божого Закону, адже знали, що душа вічно страждатиме в пекельних муках. Пречиста Діва Марія виступає в ролі заступниці всього людства перед гнівом свого Сина. Алегоричність підтексту очевидна: кожен має право на спасіння, якщо віра людини йде від серця, не є підробною й показною. Мандрівка пеклом – не спосіб залякування людей, а переконання в тому, що у світі існує певна рівновага між добром і злом, і до якого світу належати – вибір кожного. Богородиця – це втілення всього найкращого і святого, мати всіх людей, що намагається захистити і направити їх на праведний шлях. Дослідник Євангелія І. Нагаєвський дійшов важливого висновку: те, що диво здійснилося на прохання Діви Марії, символізує її майбутню роль у Божому Царстві [175]. З погляду католицької традиції це чудо започаткувало низку милостей, що їх здійснив Христос на прохання своєї матері – заступниці за всіх людей.

Особливого значення шанування Богородиці набуло внаслідок христологічних суперечок V ст. Публічним противником титулу «Theotokos» (Богородиця, Матір Божа) був Несторій, який поширив єресь у Церкві, названу його іменем. Він заперечував загальноприйняту традицію величати Марію Богородицею або Божою Матір'ю й запропонував інший варіант – «Христородиця» (грец. *christotokos*) або «Та, що прийняла Бога». Для вирішення цього спору було скликано Вселенський Собор в Ефесі (431 р.). Він розпочався саме в храмі, присвяченому Богородиці. Саме на цьому Соборі Діва Марія офіційно була визнана Богородицею. Основним опонентом Несторія на зібранні був святитель Кирило Олександрійський. Він назвав учення Несторія єретичним. На Соборі Отці теж визнали його таким, що суперечить догматам Церкви та врешті піддали автора анафемі. Пречиста Діва Марія була визнана такою, котра справді заслуговує на титул Матері Божої (грец. *Theotokos*).

Культ шанування Божої Матері українським народом, величання її благословенною й пречистою Дівою склався ще перед повною християнізацією нашої батьківщини. Культ же Богоматері в Київській Русі формувався з прийняттям християнства. В Україні здавна шанували й свято Покрови Богородиці, прославляючи її як покровительку, заступницю, утішительку. За козацьких часів у Запорозькій Січі майже всі церкви освячували на честь свята Покрови, а запорожці вважали Богородицю своєю покровителькою. На великі свята – Різдво Пресвятої Богородиці, Введення в храм Пресвятої Богородиці, Благовіщення й Успіння Божої Матері – тисячі паломників, особливо жінок і незаміжніх дівчат, тягнулися з молитовним прагненням до її образу, сподіваючись отримати її благословення для здійснення своїх дівочих мрій, покращення своєї жіночої долі, зміцнення сімейних стосунків, отримання Божої благодаті для дітей і внуків.

Образ Успіння Божої матері паломники вважали особливо чудотворним, оскільки він з'явився в Києві ще в XI ст. і вважався найдавнішим. Лавра випускала малюнки цього образу, їх поширювали по всій Україні й за її межами, і вони були своєрідною «рекламою» і «візитівкою» Києво-Печерської і Почаївської лавр.

Паломництво до маріологічних святинь в Україні – це не тільки православна, а й католицька традиція. У зв'язку з особливим ставленням до Діви Марії в католицизмі виник спеціальний напрям теології – маріологія [239, с. 186]. Одні з перших храмів на честь цих свят – костел Непорочного Зачаття Діви Марії в Личківцях (1706–1728) і церква Непорочного Зачаття Пречистої Діви Марії в Городенці (1745–1769).

Широко популяризуючи культ Богородиці, Римо-Католицька церква й у звичайній жінці намагається бачити велике прагнення до християнського вдосконалення, до піднесення власної неповторної індивідуальної гідності та покликання. Енцикліка «Redemptoris Mater», нагадуючи, що «Маріївський вимір християнського життя знаходить особливе виявлення стосовно жінки та її суспільної позиції», стверджує: «Жіноцтво справді становить особливий зв'язок з Матір'ю Спасителя. Жінка, вдивляючись у Марію, відкриває в ній секрет гідного пережиття своєї жіночності й справжньої самореалізації» [218, с. 79].

У католицизмі культ Діви Марії найбільш розвинений: були розроблені догмати щодо культу Божої Матері, зазначимо, що ці догмати відсутні в православ'ї та протестантизмі: по-перше – про непорочне зачаття самої Марії її матір'ю Ганною (1854), по-друге – про тілесне вознесіння Богородиці на небо (1950).

1964 р. Папа Павло VI оголосив Діву Марію Матір'ю Церков. Культ Марії набуває поширення серед віруючих, оскільки виявився зрозумілішим масам, ніж символічна Трійця. У католицизмі Марія виступає як заступниця сімей.

Місцями паломництва українських католиків є: Зарваницька Божа Матір (с. Зарваниця), костел Святої Трійці (с. Микулинці), костел Святої Варвари Бердичівська Божа Матір (м. Бердичів), костел Успіння Богородиці з Мадонною Рафаеля (м. Бучач), костел Святого Станіслава (м. Чортків), Петропавлівський кафедральний костел (м. Кам'янець-Подільський), Летичівський монастир, ікона

Летичівської Божої Матері (м. Летичів), Марійський санктуарій (смт Більшівці), церква Пресвятої Богородиці, Галицька чудотворна ікона Богородиці (с. Крилос).

Таким чином, оглянувши історію виникнення та поширення культу Богородиці на українських землях, маємо підстави зробити висновок, що паломництво до святинь, пов'язаних з Матір'ю Спасителя, починається вже з перших віків християнства. Хоч воно переживало дуже непрості часи, але все ж, утвердившись, стало поширеним, про що свідчать сьогоднішні свята, молитовні практики, звернені до Діви Марії, відвідання та шанування сакральних місць, пов'язаних з нею.

Вияв віри й любові до Божої Матері проявляється в поклонінні чудотворним іконам та чудотворним місцям марійського культу. Українці поспішали до цих святинь не лише в період своїх численних лихоліть, а й у дні своєї радості, складаючи перед престолами й чудотворними іконами Богоматері свої моління й благодаріння на прославу Божої Матері. Вважалося за обов'язковість іти до Неї пішки.

Як видно з наведеного, католицька церква систематично здійснює оновлення теоретичних принципів своєї соціальної доктрини, зокрема, її соціально-етичного підґрунтя. Про це свідчить і той важливий факт, що католицька віра та ієрархи цієї церкви досить виважено и відповідально підходять до самого процесу паломництва, про це свідчить, наприклад, так звана «Прочанська конституція», в якій детально розписані обов'язки прочан щодо молитви, відповіді, харчування тощо. Детально «Прочанську конституцію» ми розглянемо в наступному розділі.

Таким чином, можемо підсумувати, процес прощі є багатогранним явищем у релігійному та духовному аспекті, позначеним досить особистісними психологічними відчуттями для кожного віруючого. Питання внутрішньої «набожності», духовності розкривається завдячуючи «своїй прощі». Кожна особистість наповнює своє перебування на цьому світі певним сенсом, але для віруючої людини питання того, що ми тут «лише гості», є домінуючим, тому подорожування й пошуки «самого себе», свого призначення в паломницьких мандрах є невід'ємною складовою земного перебування християн, а спокутування – домінуючою цінністю в цьому процесі.

2.3. Релігійне паломництво як складова туризму: концепт українського соціуму

Зазвичай під паломництвом розуміють подорож, яка наповнена духовним змістом і спрямована до святих місць із метою духовного очищення, спокутування гріхів, осмислення свого духовного призначення. «До основних мотивів паломництва відносять бажання помолитися й доторкнутися до чудотворних ікони або нетлінних мощей; висповідатися в культовому чи релігійному центрі, або у відомого релігійного діяча; виконати богоугодні діяння; зробити пожертвування на користь храму або релігійної громади; відчути Божу благодать; отримати зцілення від духовних та тілесних недуг; виконати дану Богові обітницю. Особливості паломництва в християнстві можуть мати відмінності в різних напрямках, сектах і деномінаціях» [132].

Науковці вирізняють кілька видів паломництва й класифікують за такими ознаками: за кількістю та складом учасників і їхньою сімейною приналежністю – індивідуальні, сімейні, групові; за тривалістю прощі (російський православний канон паломництва практикував оптимальний термін – 10 днів); за сезонністю (цілорічні, а також приурочені до певних релігійних свят); щодо об'єктів відвідування, передусім, конфесійних культових місць (церкви, монастирі, храми), а також природні культові чи сакральні місця (печери, озера, гори); за місцем розташування об'єкта паломництва (внутрішні – у межах державних кордонів) та зарубіжні паломницькі тури; за ознакою обов'язковості (добровільні й обов'язкові паломницькі тури), оскільки в ісламі хадж є обов'язковим для кожного правовірного мусульманина).

Для повноти аналізу наукової та практичної систематизації даних про релігійне паломництво зазначимо, як пояснюють терміни «паломництво», «проща» філософи, мислителі, науковці, письменники. Наприклад, Т. Христов у праці «Релігійний туризм» розширює межі й сенс релігійного подорожування: «Паломництво може бути обумовленим також прагненням виразити подяку вищим силам за отримані життєві блага, виявити відданість вірі, засвідчити наміри і готовність до подвижництва, набуття сенсу життя» [301, с. 10]. У цій тезі розкривається філософський погляд щодо готовності здійснити саму подорож, а також глибинну мотивацію цим діям, які керують подорожуючим до кінцевого результату: йти до святині, здійснити обряд, заповнити духовний вакуум.

Як зазначає філософ, релігієзнавець П. Яроцький: «Паломництво – це похід віруючих до святих місць (місця паломництва) в надії отримати божественну святість. Найбільш відомі у християнській культурі місця паломництва: Палестина, Афон та ін., в Україні – Києво-Печерська лавра, Почаївська лавра» [327, с. 243].

Класичне визначення процесу паломництва та паломницької подорожі наведемо з філософського тезаурусу, де «проща – 1) подорож до святих людей чи святих місць заради отримання прощення, спокутування гріхів, як прояв релігійного сумління, виконання обітниці тощо; 2) – особливий різновид подорожі – це канонічна, сакралізована, освячена особливим значенням і смислом дія. Вона усвідомлена як обов'язок, як сумління, це путь до святинь, який сам вже є святинею. Це – виконання обітниці, наближення до святості, своєрідна ініціація, через проходження якої людина набуває нової якості (входження до кола посвячених, афіліація, набуття виключності, винятковості)» [275, с. 271].

Людина за своєю природою, приходячи в цей світ, вже опиняється й постійно перебуває у пошуку свого призначення, сенсу життя, з'ясування своєї необхідності бути в цьому світі і своєї долі, часто не розуміючи, що ми лише мандрівники в цьому мінливому, але унікальному світі, в мікроскопічному локусі всесвіту. Габріель Марсель у своєму творі «Homo viator», у підрозділі «Відмова від спасіння й величання людини абсурду» зауважує: «Тіло приречене постійно бути більш, аніж самим собою, або менш, аніж самим собою; у жодному разі воно собі не тотожне; висловлюючись мовою Сартра, треба сказати, що воно суперечить навіть буттю-в-собі» [161, с. 200]. З цих слів можна зробити висновок, що наше тіло – це лише тимчасова оболонка як «облуда», котра нам належить лише в цьому світі, і навіть на цій землі воно не знає спокою, оскільки в тілі

живуть душа і дух, які спонукають людину чинити духовні й душевні пошуки. За словами відомого дослідника Зиґмунта Баумана, «Ми – паломники, щоб ми не робили, і нічого не зможемо з цим зробити, навіть якщо захочемо. Земне життя – ніщо інше, як коротенька увертюра до вічного існування душі» [17, с. 135].

Після цього важко щось заперечити проти того, що життя – це справді іспит, випробування, і саме подорожуючій людині в фізичному і духовному вимірах можуть бути розкриті Вищими силами найпотаємніші, сакральні вершини людського призначення на цій землі.

Згадаємо про прихід на береги могутнього Дніпра апостола Андрія Первозваного в І ст., а також мандрівництво наших предків на українських землях, про яких згадують сторінки «Повісті временних літ», «Києво-Печерського патерика». Глибоке розуміння внутрішніх енергій феномену паломництва й пустельництва розкриває В. Малахов: «... так, щодо паломництва варто відзначити, що, передусім, це – феномен не стільки новочасної, скільки середньовічної, взагалі традиційної, культури. Відповідно до цього, в класичних своїх виявах паломництво, попри свою чітку цілеспрямованість, аж ніяк не передбачає жорсткої дихотомії цілей і засобів, дихотомії, яка й призводить до того модерного «опустелювання світу», про яке йдеться у Баумана. Сама «пустеля» для середньовічної людини – не пустка, а скоріше, життєвий простір особи, арена її діянь і борінь» [159, с. 163]. З цього вислову випливає, що паломництво – це, перш за все, мандрівка і пошук істин в собі. Фізичне ж здійснення цих мандрів закріплює прагнення людини заповнити душевну пустку, віднайти духовну рівновагу і дійти до святих місць для досягнення своєї духовної мети.

Це твердження переконливо перегукується з постулатами, котрі надзвичайно чітко і ясно викладає В. Пазенок: «Категорія «свободи» в паломництві – це реальний прояв невимушеної реалізації людиною своєї соціальної сутності засобами туристських подій, пошук і «освоєння» свободи через туризм і мандри. Адже виявити себе, «реально відбутися» людина може лише завдяки здатності показати свою волю, здійснити вибір форми життєдіяльності, світоорієнтації, поведінки, продемонструвати творчу, невимушену, тобто свободну, діяльність» [196, с. 42].

Важливо, що мета таких подорожей входить до базових потреб людини, починаючи з фізіологічних, і закінчуючи пізнавальними, культурними, духовними, самореалізаційними. Власне, наукове бачення висловлює філософ В. Горський, коли уточнює: «Не будь-яка подорож може бути названа туризмом, не кожний подорожуючий – турист. Але безсумнівним лишається такий факт, що будь-яка туристська діяльність є мандрівною й кожен турист є Homo viator, – людина, що здійснює мандрівку». В історії української культури, – проводить він важливу паралель, – в глибинах людської ментальності укорінено «тяжіння до мандрівки на зустріч з «іншим», прагнення зрозуміти інше, прилучитися до нього, розширити світ власного буття» [55, с. 58].

Отже, усі наведені вислови науковців становлять узагальнюючий висновок про те, що завдяки паломницькому туризму, свободі, яку він дає людині, можна збагнути й пізнати навколишній світ і Всесвіт загалом, його закони, життя та

культуру інших народів, випробувати себе в незвичних екстремальних ситуаціях, а також глибоко пізнати та зрозуміти культуру свого народу, власний культурний горизонт сприйняття та розуміння світу. Нагадаємо, що й М. Монтень писав свого часу: «Моя потреба у свободі така велика, що якщо б мені заборонили доступ до якогось куточка, що перебуває де-небудь в індійських землях, я відчув би себе деякою мірою приниженим» [172, с. 378].

Актуальність проблеми свободи й туризму насамперед пояснюється такою подією, як «туристська революція», яка подарувала людству цінне поняття – вільний час. Ще К. Маркс зазначив, що мірилом багатства суспільства є не робочий, а вільний час, коли особистість може дозволити собі реалізувати потребу в самоствердженні (саморозвиваючись і самореалізуючись) [3]. Про цю ж революцію згадує й Франческо Франжіаллі: «Туристська революція XX ст. – настільки ж творча й важлива, як індустріальна революція, що почалася двома століттями раніше. Адже релігійний туризм є не тільки одним із важливих проявів свободи сучасної людини, а й, що найголовніше, суспільним простором, в якому здійснюється її особиста самореалізація, моральне самовизначення, регуляція людських відносин» [294, с. 10].

Однак трактування свободи під час здійснення паломництва неможливе без загального визначення поняття «свободи». У сьогоденній філософській свідомості проблема свободи набуває найрізноманітніших інтерпретацій, не виключаючи й синтезу декількох підходів до її пояснення. Це зумовлено, окрім іншого, невичерпністю людини й суспільства як носіїв свободи [61].

Вибір шляхів задоволення різноманітних туристських потреб повертає людині всю повноту сприйняття духовних дарів життя. Вона стає вільною насамперед тоді, коли має вільний від догм і забобонів світогляд і можливість вільно пересуватися в соціальному просторі. Людина стає вільною в здійсненні своєї туристської мрії, вона вже не виглядає закинутою в цей світ без усілякої спрямованості й не губиться в повсякденних примітивних подіях. Мандруючи, людина живе зосереджено, керуючись головним для неї домінуючим інтересом і, значною мірою, зводить до цього інтересу все розмаїття своїх життєвих подій.

Головна роль у питанні вибору належить ціннісним орієнтаціям людини. Аналізуючи динаміку туристичних подорожей, можна переконливо побачити, що вона змінюється в напрямку зростання комунікативних, духовних, культурних пошуків, тобто потреб саморозвитку й самореалізації особистості. Невід'ємною складовою ціннісних орієнтацій особистості, як стверджує В. Пазенок, є «туристська свобода» і свобода особистості загалом. Головними об'єктами туризму стають не маршрути, готелі, кемпінги, турбюро й агенції, а запити й потреби особистості, що подорожує, світ її інтересів, бажань, прагнень, ціннісних орієнтирів, насамперед такого з них, як свобода [199, с. 19].

Феномен свободи в туризмі, як установив В. Федорченко, можна розглядати у різних площинах: «По-перше, це свобода фізичного переміщення великих контингентів людей у географічному й соціально-політичному просторі. По-друге, реалізація можливостей економічної свободи, яка, звичайно, визначається рівнем достатку індивідів, що стають туристами. По-третє, – забезпечення надзвичайно широкого спектру вибору подорожуючим того, де саме географічно

він має намір відпочивати й розширювати власні враження та знання про світ, які країни бажає відвідати, з якими народами спілкуватися, у яке соціокультурне середовище зануритися. І нарешті, це – свобода визначення соціальним суб'єктом (індивідом, спільнотою) напряму (соціального вектора) власного світоглядного, культурного й духовного розвитку, який можна стимулювати тим чи іншим типом або маршрутом туристичної подорожі» [286, с. 472].

Центром пізнання в релігійному туризмі є сама людина, її духовні якості – свобода, гідність, честь, благо тощо. Можна погодитися з висновком французького філософа Жана-Поля Сартра про те, що людина – це, насамперед, свобода. Свободу Сартр розуміє не як свободу духу, яка веде до бездіяльності, а як свободу вибору, яку ніхто не може відняти в людини. Концепція свободи волі розгортається в Сартра в теорії проекту, згідно з якою індивід не належить самому собі, а проектує, «збирає» себе, тобто готується до такого рівня свободи. Тим самим, він повністю відповідає за себе й свої вчинки. З граничним лаконізмом сформулював цю тезу теорії проекту Фр. Понж, висловлюючись (як цитує Ж. П. Сартр у своїй статті «Екзистенціалізм – це гуманізм»): «Людина – це майбутнє людини» [255].

Подорожуючи різними куточками землі, людина постійно виходить за межі звичного й відомого, зустрічається з представниками інших народів, культур. Туристична діяльність постає як «портрет» епохи, народних традицій, цивілізаційних перетворень і як результат соціальної диференціації, утворення духовних спільнот тощо. Туристична діяльність входить до об'єктивного процесу формування соціальної комунікативності як необхідної потреби людей. Туризм як живе не документальне знання належить до системи комунікативних циклів: від соціального простору до психофізіологічної сутності індивіда (реалізація ідей, цінностей, оцінок, установок і т. ін.), у вчинках і діях і, навпаки – від суб'єктивного світу окремої особистості до соціального простору (створення нових зразків поведінки, життєвих стратегій, світоглядних орієнтацій).

Як зазначає К. Кривега: «Свобода й паломництво констатують людину як індивідуальність, обґрунтовують її солідарність з іншими людьми, тобто детермінують можливість її співпраці, використання соціального досвіду інших спільнот при здійсненні власного життєвого проекту» [135, с. 16].

Отже, свобода в релігійному туризмі розкривається через різновиди людської дії, активності. Туристська пізнавальна активність, потреба людини у мандрівництві визначається історично виробленими і засвоєними соціокультурними програмами, котрі орієнтують особистість на пізнання і освоєння навколишнього світу, побудову нових систем взаємовідносин, отримання особистістю нових емоційних та естетичних вражень і засвоєння нею доцільних форм соціального досвіду.

Будь-якій формі пізнавальної активності, в тому числі і туристській, притаманний творчий елемент, оскільки пізнання є внесенням в буття світла істини. Саме творча діяльність дає відчуття свободи й власної значущості. Туризм сприяє творінню людиною самої себе. Як квінтесенція наукової думки сприймається формулювання цього важливого постулату, який наводить І. Бичко: «Творчість – це мандри свободи в просторі й часі людського духу» [290, с. 168].

Додамо, що за більш конкретним визначенням О. Головашенко, туристська творчість – це не одноразовий акт, якому повинне бути присвячене все життя людини, а здатність залишатися самим собою, жити самобутньо, в межах людяності, якою б справою не займалася, – і це найважливіше завдання творчості. Світ відкривається по-новому, ніколи раніше невідомим чином, тільки в результаті (реальної або віртуальної) мандрівки людини [51]. Творча свобода спонукає людей до більшої самостійності в прийнятті рішень, вимагає від них творчої самовіддачі, оригінальних, нестандартних підходів. Саме в креативній, цілеспрямованій діяльності проявляється духовна сутність людини, її прагнення до саморозвитку і самореалізації.

Одним з найефективніших засобів формування вільної, творчої та самодостатньої особистості є туристична діяльність як один із видів самовдосконалення й самореалізації особистості. Рушійною силою розвитку як особистості, так і суспільства загалом, як вважає видатний мислитель минулого століття М. Бердяєв, є прагнення до свободи, яка розгортається у творчості як у своєму вищому бутті. А творчість знаходить у свободі буттєву глибину й силу [22].

Задоволення своїх потреб засобами туризму стало можливим завдяки розширенню рівня свободи людини в сучасному лібералізованому суспільстві. В основі цих потреб перебуває принцип задоволення, який, за Фрейдом, є однією з основних домінант життєдіяльності людини. Туризм дає людині задоволення, яке не можна отримати в повсякденному, монотонному житті. Турист – це той, хто здійснює подорожі заради задоволення або із зацікавленості, котра завжди пов’язана з новизною, з новим загостреним сприйняттям, що виникає при зустрічі з чимось незвичним, незнайомим. Усе це сприяє розширенню життєвого простору особистісного буття, його духовній свободі.

Тому суттєвою функцією туризму є з’ясування можливостей людини здійснити власне звільнення від диктату необхідності, розірвати кайдани відчуження від природи, техносфери, культури, держави і суспільства.

Як і будь-яка соціально-моральна проблема, свобода в туризмі є внутрішньо-суперечливою. Це досить чітко простежується в таких видах туризму, як елітний, масовий, соціальний.

Одним з ефективних засобів формування вільної, творчої та самодостатньої особистості є вільні туристські комунікації. Завдяки туристській активності різних прошарків населення планети значно збільшується кількість каналів культурної комунікації, що, безумовно, сприяє взаєморозумінню народів, перетворенню досі «закритих» суспільств на більш відкриті, осучаснені, такі, що поступово і свідомо залучаються до світового товариства, що сприяє духовній та інтелектуальній інтеграції людства на засадах толерантності та розвитку гуманізму. Туристські комунікації допомагають установлювати стосунки невимушеного, добровільного спілкування, заснованого саме на довірі. Туризм потенційно здатний примирювати конфронтуючі громади. Комунікативні можливості туризму дозволяють досягати «інтерсуб’єктивного узгодження смислу та істини». Згідно з комунікативною концепцією К.-О. Апеля, розробка ціннісних нормативів має здійснюватись орієнтацією саме на потенціал

комунікації, яка уявляється останньою авторитетною інстанцію. Інакше кажучи, лише на основі досягнення порозуміння у мовленнєво-комунікативній взаємодії індивідів можуть бути витворені морально-практичні нормативи [333].

На думку фахівців і експертів Всесвітньої туристської організації (WTO), релігійний туризм – це вид діяльності, пов'язаний з наданням послуг і задоволенням потреб туристів, що прямують до святих місць і релігійних центрів, розташованих далеко від їх місця проживання.

Фахівці WTO виділяють релігійний туризм як один із найперспективніших видів подорожей XXI ст. Наприклад, у 2010 р. «світовий ринок релігійного туризму оцінювався у 18 млрд дол. США на рік (2 % усіх надходжень від туризму), з яких 4,5 млрд отримує тільки одна Італія, де зосереджено багато визначних християнських святинь. Щорічна кількість туристів і паломників тоді становила 300-330 млн, і з паломницькими або релігійними цілями відбуваються близько 3-3,5 млрд подорожей» [184].

Зростання масштабів релігійного подорожування засвідчує, що дослідження потребує уточнення змісту понять «релігійний туризм» і «релігійне паломництво». У деяких спеціалізованих організаціях, в яких приймаються законодавчі, нормативні та правові акти, а іноді в повсякденному житті ці поняття ототожнюють, що не є коректно. Деякі дослідники вважають, що «паломництво й релігійний туризм є двома різними видами людської діяльності. Релігійний туризм є соціально-економічною діяльністю, а паломництво – релігійною, і тому знак рівності між цими поняттями ставити не можна» [79, с. 100]. Але інші науковці дотримуються переконання, що всередині релігійного туризму існують два напрямки: паломницький і пізнавально-екскурсійний [301]. Більше того, є обґрунтовані прогнози, що «чисте» паломництво з часом переросте в релігійний туризм і ця тенденція все більше помітна сьогодні в європейських країнах. Це пов'язано з економічними чинниками (витрати на транспорт, розміщення, харчування та інші види послуг). Сучасна людина потребує більшого комфорту й у туристичній сфері. Інші фахівці відстоюють думку, що релігійний туризм – це складова частина паломництва, оскільки паломництво зародилося набагато раніше, ніж будь-який вид туризму.

Не потребує дискусії той факт, що паломництво – це частина релігійного життя людини. Але мета і в паломництві (релігійне поклоніння святиням, тобто здійснення молитов, а також участь в богослужіннях у святих місцях), і в релігійному туризмі (знайомство з історією святих місць, життям святих людей, церковною архітектурою і мистецтвом) усе ж доволі схожі, з однією обмовкою, що екскурсії під час паломницької поїздки можуть бути не обов'язкові, а лише допоміжним засобом. Тобто туристи можуть не здійснювати обов'язкових для паломників сакральних ритуалів [79, с. 102]. І все ж таки і релігійні туристи, і паломники мають спільну мету – духовне збагачення, оглядання і пізнання особливих сакральних місць, пов'язаних з їхнім віровченням. Таким чином, можна стверджувати, що релігійний туризм – це своєрідна розширена версія релігійного паломництва.

За словами В. С. Пазенка, подорожі до святих місць, паломництво відповідають духовним людським потребам – потягу до «вічного». Релігійний тип

подорожей сприяє «перевтіленню» людської особистості, збагаченню її внутрішнього світу. Паломництво – найважливіший релігійний ритуал, модерн надав паломництву нові значення, поряд із «зовнішнім» паломництвом з'явилося паломництво у «внутрішньому світі» («людина-подорожуюча»). Паломництво – могутнє джерело духовних пошуків Віри, Надії, Любові, фактор виховання в його послідовників моральних, суспільно значущих цінностей [199, с. 24-25]. Оригінальний погляд на духовні пошуки людини в таїнстві магії паломництва висловлює Нектарія (Ман Ліз): «Людина – це не тільки душа й дух, а й тіло і кров, тому нам необхідний фізичний контакт зі святинею ... Кожного разу людина прагне доторкнутися до іншого світу, реально існуючого як у вічності, так і в фізичному просторі й часі» [179, с. 8-9].

Що стосується філософського осмислення паломництва, чи то практичного здійснення священної мандрівки, необхідно зауважити, що в центрі будь-якої конфесії постає насамперед людина з її уявленнями про життя вічне, свободою вибору та духовними підходами. Певним дисонансом і натяком на релігійну «несвободу» є недвозначне твердження Н. Гаврилової: «Не будучи пов'язаною з конкретною конфесією, людина залишається вільною в поведінці, способі життя, в етичній орієнтації. Для такого індивіда притаманне особистісне сприйняття і розуміння Бога, світу, проблем життя та смерті, релігійної практики» [42, с. 140].

Щодо розвитку релігійного туризму в Україні, слід зазначити, що наша країна відома багатою сакральною і духовною спадщиною. Її територію з давніх часів населяли народи з різним релігійним віросповіданням. Після здобуття незалежності в нашій пострадянській, але в минулому надзвичайно побожній країні, відродився інтерес до релігійного туризму. Туристичні фірми почали пропонувати паломницькі маршрути, а при монастирях і храмах відповідно відкривалися паломницькі центри.

Крім того, свою роль відіграло й пом'якшення церквою вимог до пересування віруючих. Відбулися зміни в самому розумінні «прощі»: якщо раніше до святих місць паломники переважно йшли пішки, то зараз можна користуватись будь-якими транспортними засобами: літаками, потягами, автомобілями.

Однак таке комфортабельне переміщення у своїх наукових записках В. Сергійко кваліфікує як чинник, котрий порушує сакральність самої подорожі, порушує правила здійснення подорожі [259, с. 181].

У цьому контексті зауважимо, що релігійний туризм необхідно відрізняти від суто просвітницького історико-культурного туризму, який сприймає релігійні об'єкти й традиції як елементи мистецтва, а не святині, що вимагають побожного ставлення. Тому одна з цілей такого виду туризму – релігійне просвітництво, знайомство з її культурою (незалежно від конфесій).

Претендує на увагу показовий факт: окремим сучасним феноменом, пов'язаним з релігійним туризмом, є «релігійно-філософське краєзнавство». На наш погляд, воно виступає гібридним різновидом культурного й релігійного туризму, позаяк пов'язане з відвідуванням місць життя й творчого служіння видатних релігійних діячів, і, водночас, з вивченням історико-культурних центрів нашого народу, котрі органічно з'єднують географічне розташування України і

духовний простір від Хрещення Русі до нинішнього прагнення єдиної помісної церкви та повернення в її лоно древніх національних святинь.

Релігійний туризм відіграє велику роль в системі міжнародного і внутрішнього туризму, оскільки становить значну частину сучасної індустрії туризму, охоплюючи паломництво й пізнавальні тури релігійної спрямованості.

Паломництво в тій чи іншій формі здійснюється практично у всіх релігіях. Християнські паломницькі поїздки й тури (на відміну від релігійно-пізнавальних) несуть в собі певний сенс і специфічні функції. Мотиви для здійснення паломництва можуть бути різноманітними (бажання зцілитися від фізичних або духовних недуг, знайти благодать, душевну рівновагу, проявити відданість вірі, стати на послух).

Релігійні тури пізнавальної спрямованості передбачають переважно відвідування релігійних центрів, музеїв, виставок, участь в релігійних заходах, знайомство з обрядами і т.п.

Варто зазначити, що нині поняття такого туризму значно розширюється. Сучасний соціум стимулює релігійний туризм в інших напрямках, а саме: оздоровче-медичний, освітній (дітей і дорослих), благодійний (у формах безоплатної діяльності – «допомога працею» або у вигляді матеріальних вкладень).

Паломницькі організації формують свої тури таким чином, щоб краще познайомити людей з духовно-релігійною і культурною спадщиною окремих об’єктів. Причому якщо у світських екскурсіях переважає історико-культурна (архітектурно-художня) складова, то в паломницьких поїздках вищеназвані аспекти тісно пов’язані з духовною спадщиною відвідуваних місць. Деякі паломницькі служби організовують поїздки для нерелігійних осіб або людей, котрі бажають познайомитися з духовними й культурними традиціями своєї або іншої країни. Специфіка таких поїздок полягає в переважанні екскурсійної складової, а також в тому, що відвідувачів селять в готелях, а не в монастирях. Такі поїздки часто відіграють і місіонерську роль [301, с. 169].

Це підводить нас до комплексного вирішення проблеми місцеперебування паломницьких туристів. Насамперед необхідні багатофункціональні споруди в межах релігійного об’єкта.

Традиційно розміщення паломників відбувається при монастирях, чи окремих парафіях, де можуть проходити і різні релігійні обряди, і деякі процеси мирського характеру (оздоровчі, освітні, пізнавальні). Житлове середовище релігійного туризму найчастіше має аскетичні риси, що обумовлено певними релігійними канонами. Але іноді паломники-екскурсанти і релігійні туристи, котрі вирушають у подорожі, організовані спеціалізованими фірмами, розміщуються в світських готелях, мало пристосованих до специфіки релігійно-паломницького процесу, а це, своєю чергою, «духовно руйнує» сприйняття прощі.

Щоб уникнути таких непорозумінь, треба визначитися із соціальними групами людей, що беруть участь у релігійному туризмі, за найбільш типовими категоріями:

– паломники (підтримуються всі релігійні обряди й конфесійні канони церкви);

– віруючі, що дотримуються правил і церковного статуту не так строго, як паломники;

– люди, які тільки цікавляться християнською релігією;

– туристи, котрі цікавляться культовим середовищем і пам'ятниками релігійної спадщини як об'єктами національної культури [200].

Беручи за основу ці соціально-світоглядні категорії людей, можна доволі ймовірно визначити і мету їхніх релігійних мандрів, серед найбільш типових у такому переліку це:

– ритуальне відзначення релігійних свят (участь можуть брати прочани й туристи як глядачі);

– духовне самовдосконалення (дана мотивація в релігійному туризмі властива як паломникам, так і звичайним туристам);

– підвищення власного статусу в релігійній громаді (мотив поїздки, що стосується тільки до прочан окремих парафій);

– поклоніння святому місцю, храму, мощам, отримання зцілення духовного й фізичного (характерно тільки для паломників);

– допитливість, отримання естетичного задоволення від архітектури, живопису, іконопису, церковного співу (для всіх категорій туристів) [326, с. 282].

До туристів, які цікавляться релігією й вивчають церковні обряди (самостійно), необхідно розвивати додатково до релігійного оточення повноцінні туристичні інфраструктури та відповідно облаштувати житлове середовище. Формування такого типу предметно-просторового антуражу повинно враховувати, що все це перебуває на території об'єкта культурної спадщини (певної пам'ятки християнської архітектури). Таким чином, через інфраструктуру релігійного туризму можна буде врахувати задовольнити увесь спектр соціальних і духовних відмінностей туристів.

Ряд учених у галузі туризмології під час соціологічних опитувань з'ясували, що пріоритетне значення у потенційному попиті належить науково-пізнавальному туризму (32 % опитаних), на другій позиції опинилися екстремальний і релігійний туризм (по 18 %). Найбільший інтерес до релігійного туризму виявляють жінки у віці 46-55 років, серед них 87,5 % вважають цей вид туризму найперспективнішим [326, с. 282].

Історія розвитку й нинішнього стану релігійного туризму дає можливість зробити важливий висновок, що при спільній планомірній діяльності державних, комерційних, громадських і релігійних організацій він може сприяти взаєморозумінню представників різних релігійних конфесій, що може сприяти послабленню соціальної напруженості [79, с. 100]. Залучення людей до участі в релігійному туризмі допоможе краще зрозуміти культурне й духовне минуле як нашої країни, так і інших народів. Це, на нашу думку, слушна нагода вдосконалити правову базу як усередині країни, так і міждержавні нормативно-договірні взаємини, надзвичайно важливі для розвитку релігійного туризму.

Повністю поділяємо думку одного з дослідників релігійного туризму В. Якуніна, що саме належне знання й розуміння мотиваційних аспектів релігійного подорожування можуть стати «запорукою успішного просування й популяризації даного туристичного напрямку» [326, с. 282].

2.4. Києво-Печерська лавра як об'єкт релігійного туризму

У попередніх підрозділах розглянуто різні аспекти інформаційно-теоретичного забезпечення та раціональних методів і досвіду щодо вдосконалення галузі релігійного туризму. Тут важливе значення має й усвідомлення практичного аспекту як інфраструктури релігійного туризму, так і стану тих святинь, до яких він спрямований. Тому доречним є аналіз відгуків тих, хто здійснював паломництво до Києво-Печерської лаври й залишив свідчення того духовного потрясіння та прозріння, яке здатні викликати енергетика й атрибутика лаври.

Цілком свідомо увагу сфокусовано було на мемуаристиці та періодиці XIX ст., аби довести сталий характер впливу святині на прочанина, котрий має, по суті, позачасовий характер, об'єднуючи людей різних поколінь, переконань і походження впродовж багатовікового історичного періоду.

У виникненні й розвитку релігійного туризму в Україні велику роль відіграли й далі відіграють, впливаючи на духовний стан і світогляд мільйонів людей, культурні святині. Визначне місце серед духовної спадщини належить Києво-Печерській лаврі. Упродовж століть формувалося відвідування її святинь і трансформувалося в окремий духовний подвиг для віруючих. Релігійне паломництво завжди передбачало духовне та культурне зростання християнина, і тому перебування в Лаврі було наповнене духовним змістом. Передусім прочани мали за мету спокутування гріхів. Віруючі приходили до монастиря з бажанням сповідатися, помолитися й торкнутися чудотворних ікон або нетлінних мощів. Найкраще це можна простежити в мемуарних нотатках, листах і спогадах, котрі залишали відвідувачі, починаючи з XVII ст. [236]. Але саме в XIX ст. традиція релігійного паломництва чіткіше простежується в джерелах. Вона до початку наступного століття набуває всіх ознак розквіту, є широко розповсюдженим явищем і добре усвідомлювалася самими віруючими як необхідна частина їхнього земного життя.

Поклоніння лаврським святиням поєднувалося з духовною опікою найбільш відомих своїм подвижницьким життям старців і простих ченців. До обителі йшли віруючі всіх станів, але більшість їх, звичайно, були селяни (на той час майже 80 % населення імперії) і міщани. Братія монастиря завжди шанобливо ставилась до мандрівників і прочан, будували готелі, двір для прочан [262].

Загалом у XIX і на початку XX ст. Київ посідав одне з перших місць серед усіх центрів православного паломництва величезної імперії. Так, 1805 р. місто відвідало не менше 100 тис. паломників, при цьому населення Києва становило до 30 тис. осіб, 1850-го – паломників побувало до 80 тис., у 1859 р. у місті налічувалось понад 60 тис. мешканців. Цього року одна тільки Лавра прийняла, нагодувала й розмістила тільки у своїх готелях 80 310 осіб. В інші роки наплив пілігримів був особливо великий, і на кожного жителя міста припадало за рік по 4-5 прибулих прочан. Звичайно, розмістити таку кількість людей було дуже важко, майже неможливо, але завжди знаходився якийсь вихід – люди зупинялися в приватних будинках, ночували і в сараях, і в інших більш-менш придатних місцях [158, с. 329-331].

Про сприйняття оком паломника величної панорами стольного Києва й комплексу Печерської Лаври з гонором писав у своїх нотатках середини XIX ст. київський губернський предводитель дворянства Петро Дмитрович Селецький: «Над Дніпром, на високих горах мальовничо розкинулось місто Київ. Коли під'їжджаєш до цього міста, очам постає чудове видовище – перед вами широка велична річка, за нею прямо на великій височині Печерська лавра з незліченною кількістю золотих куполів, серед яких гордовито постає висока вежа дзвіниці. Вся місцевість, що належить Лаврі, обнесена кам'яною огорожею і прикрашена розкішними садами, де між столітніми деревами видніються криті переходи з Ближніх до Дальніх печер» [258, с. 275].

Багатовіковий досвід паломництва засвідчив, що велике значення для прощі має інформованість паломника про об'єкт відвідування. Відвідуючи Лавру, чимало прочан відрізнялися похвальною «патріотичною допитливістю», і не маючи можливості й часу докладно і ґрунтовно вивчити монастир та його визначні пам'ятки, намагалися на місці отримати цікаву для них інформацію. Іноді недосвідчені паломники зверталися за цим до випадкових людей – «розповідачів», які збирали навколо себе юрби цікавих. Більшість із них зазвичай були малоосвічені, і їхні розповіді часом були більше шкідливими, ніж корисними, а іноді вони свідомо наводили неправдиві відомості. З цієї причини про Лавру поширювалось чимало різноманітних нісенітниць, що спотворювали історичну достовірність, бентежачи розум прочанина відомостями, які не відповідали його уявленням про святиню. До того ж, не кожен монах із лаврської братії, виконуючи свій послух, мав час і можливість відповісти на всі питання численних відвідувачів, і тому деякі люди несправедливо ображалися на насельників за їхню неуважність. Звичайно, у такій ситуації найнадійнішими й вірними помічниками для паломників (для тих, хто був грамотний), могли стати книги, в яких описується Лавра і її визначні пам'ятки. Існувало багато друкованих описів монастиря та інших святинь Києва [116; 133; 283].

Достеменні відомості можна було отримати саме з книг, які були надруковані в лаврській друкарні й продавалися в її книжкових крамницях, як правило, такі путівники писалися освіченими людьми. Відомі й доступні кілька таких видань, підготовлених П. Лебединцевим, Ф. Тітовим, Л. Похилевичем та ін. [141; 223; 235; 273; 276]. У більшості путівників указувалася не лише історична інформація, а й маршрут, яким можна потрапити до того чи іншого місця паломництва, де можна зупинитися на ніч.

Чимало прочан хотіли зупинитися в лаврському готелі, що складався з 4-х великих корпусів і літніх бараків, оскільки номер у готелі можна було найняти за помірну плату або взагалі безкоштовно для небагатих людей, які могли прожити так два тижні. Тут же можна було отримати непоганий обід. В інші дні безкоштовне харчування могли одночасно отримати 600 осіб, упродовж дня в лаврському готелі обідало понад 2 тис. людей. 1860 р. у лаврському готелі взимку зупинялося не більше трьох тисяч, у квітні – 15 тис., у серпні – 23 тис., а з вересня кількість паломників зменшувалася [158, с. 329-331]. Усі ці зручності, а також розташування готелів поблизу монастирських храмів і святинь, приваблювали не тільки прочан, а й усіх подорожуючих, котрі прямували транзитом через Київ.

Подорожували мандрівники в різний спосіб, через погані дороги поїздка тривала тижнями, а то й місяцями. Хтось подорожував на власних конях, щоб у місті мати свій виїзд. У такому разі подорожуючим доводилося зупинятися надовго, щоб коні могли відпочити. Шлях завжди був нелегкий, нерідко йшли проливні дощі або ж наставала нестерпна спека, пил в'їдався в обличчя й одяг. Один з очевидців писав, що цар Микола I, вийшовши з екіпажу перед Святою брамою Лаври, зняв з обличчя товсту кору пилу і звичним рухом оббив поділ мундира [158, с. 305].

Серед простого люду, який прийняв на себе подвиг благочестивого прочанина, існував звичай іти на прощу в Лавру неодмінно пішки. До Києва простували тисячі верст, наприклад, з Пермі або Архангельська. Навіть якщо була можливість їхати, усе ж віддавали перевагу нелегкому варіанту йти пішки як «боголюбивому» подвигу. Не відмовилися прочани від пішої ходи навіть коли з'явилося залізничне сполучення. Ще у 80-х рр. XIX ст. пасажири, їдучи поїздом, бачили з вагонів богомольців, що тяглися до Києва вздовж залізниці [158, с. 329]. Настоятель Коряжемського монастиря ігумен Павло (Хотемов) згадував, що коли він був ще підлітком, декілька жінок із села зібралися йти на прощу до Києва пішки, і запропонували взяти його з собою. Ішли з півночі В'ятської губернії, подорож тривала майже цілий рік. У писемній пам'ятці про це сказано так: «Відвідуючи Лавру, біля мощей преподобних у печерах монастиря, він цілком зрозумів і оцінив, що таке рятівний чернечий шлях. Якби не потрапив тоді до Києва, то не став би ченцем, а не став би ченцем, не спасся. Ще більше він був вдячний тим, хто пробудив у ньому інтерес до духовної грамоти, любов до Христа і чернечого життя» [93, с. 266]. Винятково важливий запис про те, що існував і такий вид релігійного туризму та про його багатовекторний сенс.

Сотні тисяч прочан відвідували щорічно сакральні місця Києва, багато з яких були прості люди, які зберігали враження у своїх серцях, у своїй пам'яті, а потім розповідали це родичам і землякам. А були ще й такі мандрівники, котрі вели щоденник і записували кожну деталь своєї подорожі, усі свої враження від побаченого й пережитого. Були й такі, хто згадував про поїздку в приватних листах, або в автобіографічних записках, а іноді згадки про Лавру зустрічаються в книгах, які не мають прямого відношення до неї [19; 71, с. 116-119; 209, с. 181-188]. Свій опис Лаври, або спогади про окремий епізод, пов'язаний з монастирем, залишили й іноземні мандрівники, і доволі цікаво посилатися на ці спогади, та немов би їхніми очима бачити багато історичних об'єктів або подій, що відбувалися в монастирі. На Павла Алеппського, Г. Л. де Боплана, М. Груневерга, Е. Лясоту та інших вельми відомих мандрівників посилаються багато авторів, бажаючи передати тогочасну обстановку, ніби побачену власними очима [94; 155; 296; 314]. Записки західноєвропейських мандрівників, які були в Росії здебільшого як посли й обмежували свої спостереження лише зовнішньою стороною цивільного побуту, а, як іновірці, вони іноді з упередженням дивилися на богослужіння й традиції Православної Церкви.

Майже кожен віруючий тієї епохи хотів побачити прославлений монастир на власні очі. А ті, хто хоча б раз у житті побував у ньому, запам'ятовували й зберігали на все життя сильне, втішне враження від відвідин святих місць. Серед

людей, що залишили свої спогади про Лавру, чимало духовних осіб. Зустрічаються замітки світських осіб, людей побожних, але були й такі, для кого зацікавленість Лаврою була суто науковою [25]. Тому треба враховувати різні аспекти залежно від того, кого й що саме цікавило. Оцінка побаченого залежала від багатьох чинників (як побутових, так і особистих). Наприклад, від освіченості людини, від готовності сприймати ту чи іншу інформацію і навіть від мети релігійного паломництва.

З мемуарних джерел і споминів досліднику цікаво дізнаватися про події, що відбувалися в Лаврі в цей час, наприклад, зафіксовані навіть відомості, що стосуються проведення ремонтів, будівництв та інших господарських робіт або заходів.

Як окремий напрям, можна виділити спогади відвідин Лаври ієрархами. Їхнє паломництво, як і паломництво відомих людей, супроводжувалося матеріальними внесками, пожертвами, милостинею, святковими частуваннями. Проте відвідини ієрархом святих місць мало, перш за все, діловий характер – ієрарх не міг залишити справи управління Церквою, а тому його поїздки часто були викликані адміністративною необхідністю.

Вищі духовні особи, які приїздили в Лавру або на прощу, або у справах, зупинялися в будинку намісника, де їм надавалися приміщення на першому поверсі. Наприклад, у 1881 р. Лавру відвідав архієпископ Рязанський Паладій (Раєв), згодом митрополит Петербурзький. Він звершив Божественне богослужіння у Великій лаврській церкві, зустрівся і мав тривалу розмову з Київським митрополитом Філофеєм (Успенським) [114]. У жовтні 1883 р. в монастирі був щойно обраний Патріарх Єрусалимський Никодим (Цинцоніс), який перебував у Києві два дні. Як писали Київські ЄВ: «Патріарх поїхав у кареті до Лаври, де зібралось на зустріч багато людей з Києва та богомольців. До святих воріт Лаври, назустріч прибулому святителю, вийшов собор з лаврської братії з іконами, хоругвіями, свічками. Вийшовши з карети та підходячи до святих воріт, Патріарх прийняв піднесений йому на тарелі архімандритом Лаври святий хрест, приложився до нього й на всі чотири сторони осенив ним народ. Потім в оточені зустрівшого його лаврського духовенства та серед густих рядів народу Патріарх прослідував до соборної Лаврської церкви» [115, с. 406]. За дні перебування в монастирі він оглянув чимало об’єктів і молився біля святинь Лаври [115, с. 407].

Деякі ієрархи спеціально приїздили по кілька разів у монастир на прощу. Відомості про це можна знайти у мемуарах майбутнього архієпископа Харківського й Охтирського Арсенія (Брянцева): «20 вересня 1890 року я прибув до Києва. З почуттям великої радості і з нетерпінням я під’їжджав до святого граду… Побожний погляд паломника не водночас знаходить те, до чого він прагнув, і не раптом кидається на землю для молитви перед святинею Київською, побаченою здаля, як таке буває, коли він наближається до Києва з-за Дніпра. Я зупинився в покоях намісника Лаври, де було підготовлено приміщення. Поважний о. Ювеналій (Половцев) гостинно мене прийняв… Наступного дня я мав велику духовну розраду поклонитися святим угодникам, що спочивають в Ближніх і Дальніх печерах. Уже багато сотень років мільйони прочан приходять сюди на молитву перед угодниками Божими і розносять звідси дух благочестя і любові до

Бога і до ближнього не тільки по всьому великому простору російському, а й у інші країни. У церкві, що над Ближніми печерами, я помолився над могилами відомих ієрархів Київських – митрополитів Філарета, Арсенія й Філофея. У неділю 23 вересня я мав можливість служити Божественну літургію та молебень у Великій лаврській церкві. Люблю я цей храм, ще коли перебував на службі в Києві, часто відвідував його, і любив слухати лаврський спів, особливо літургію. З глибоким почуттям благоговіння я вклонився чудотворній храмовій іконі Успіння Божої Матері, і, обходячи храм – святим мощам, упокоєним у цій великій церкві. 26 вересня був присутній на пізній літургії у Великій церкви й оглядав лаврську ризницю. Високоповажний о. еклезіарх, архімандрит Валентин, давній служитель св. Лаври, докладно пояснив мені походження кожної пам'ятки ризниці… Сумно мені було розлучатися з Києвом, дорогий він не тільки для мене, а й для кожного православного християнина своїми святинями» [11, с. 41-45].

Владика Арсеній не тільки молився в монастирі, а й, як було відмічено, оглядав ризницю Успенського собору лаври, в якій зберігались церковні старожитності, що охоронялися і за потреби для вивчення надавались науковцям (опис ризниці здійснив прт. Ф. Тітов) [186]. Не тільки почесним гостям показували святині монастиря й розповідали про кожну з них. Для учнів духовних навчальних закладів проводилися спеціальні екскурсії, як про це свідчать історичні документи: «У 1892 році приїжджали на поклоніння святиням учні Переяславського духовного училища. Існує велика різниця між побожним поклонінням святині й таким самим поклонінням, поєднаним з систематичним і докладним її вивченням. Перше задовольняє релігійне почуття, а друге дає відповіді на запитання допитливого розуму. Справді, історія виникнення обителі, що стала знаменитою Лаврою, історія побудови Великої церкви, історії життів і праць лаврських подвижників, і все, чим є Лавра в минулому й сьогоденні – суттєве і повчальне. Учні відвідали лаврську друкарню. У триповерховому будинку працювало 1000 людей на семи машинах швидкого друку і на кількох ручних… Крім суто наукового інтересу, друкарня привернула увагу ще й тому, що кожен з учнів в справі науки без лаврських видань не обходиться. Оглянута була лаврська ризниця. Обізнаний з історією Лаври еклезіарх давав докладні пояснення й наводив цікаві історичні довідки. Бачили тут переяславці й пам'ятки Переяславських єпископів – хрести Кирила Шумлянського й Арсенія Берло, засновника їхнього училища, і ризу єпископа Гервасія Лінцевського» [202, с. 1181]. Упродовж тижневого перебування в Києві учні мешкали в лаврському готелі, де їх безкоштовно годували. Вони мали всебічну допомогу від братії. І щоб не забути ту дорогоцінну інформацію, що почули про святиню, записували у свої щоденники [202, с. 1182].

Уже з початку XX ст. ризницю Лаври намагалися зробити на кшталт музею чи виставки для вільного доступу всіх бажаючих, як це запровадила Київська духовна академія 1881 р. Із 1911 р. здійснювалося складання докладного каталогу коштовностей та артефактів ризниці, з датуванням предметів і всіма довідками, що відносяться до них. Під ризницю було відведено нове приміщення, що давало можливість більш планомірно систематизувати старожитності. Але відвідування ризниці, як зазначали сучасники, з ідеологічних міркувань було пов'язане з

труднощами, внаслідок чого її цінність як художньої скарбниці зводилась нанівець. У пресі часто з'являлися пропозиції щодо переведення взагалі всіх ризниць на становище музеїв, які могли б слугувати культурному й художньому виховання широких верств населення, бо тогочасний спосіб відвідування (кожен раз за особливим клопотанням і спеціальним дозволом) був незручним для всіх. «Певні дні, години, а якщо потрібно, то і певна плата, відразу усували б всі незручності, разом з тим наблизили б до мистецького життя церкви багатьох з тих, котрі зовсім віддалилися від неї» [96]. Усе це радянська влада згодом запровадить в іншій формі, але виставлятись вже будуть тільки залишки матеріальних і духовних скарбів нашого народу, котрим пощастило уникнути нищення й пограбування.

Дуже цікаве свідчення відвідин Лаври залишили представники жіночого чернецтва. Ці зворушливі слова розкривають глибокі почуття віруючої людини. Ігуменя Знам'янського монастиря в м. Осташкове А. П. Ушакова, відвідала Київ 1884 р. і описала свою прощу: «Вранці 8 вересня зайшла я у Велику церкву. Три святителі здійснювали богослужіння. Коли потім почався молебень, і тихо, тихо спускалася з висоти Богоматір в Її чудотворному образі Успіння, я все забула: земля стала для мене небом, мені здавалося, що ангели співали в храмі, серце охопила така радість, така надія, таке щастя, що померкли й зникли всі скорботи, всі турботи земні. Забула я свою неміч, своє безсилля, їжа і сон віддалилися у мене як би на другий план… Відпочину трохи в готелі, співаємо що попало і знову, хоча задихаючись, тягнусь по горах Первозваного або у Велику церкву до прп. Феодосія, або в Ближні печери до прп. Антонія. 14 вересня долучалася Христових Таїн, а 17 вересня була у мене замовна заздравна обідня в Печерній церкві богоносного засновника Лаври. Стоячи одна біля ракки прп. Антонія, дивлячись на ці чорні стіни – сліди потужних праць його і чуючи, як в його храмі згадувалися за здравіє всі мої дорогі, Господи, як я була щаслива і як мені було добре! Скрізь була і помилувалася Києвом, його святинею, його чудовими видами і велетенськими тополями» [250, с. 315-316].

Деякі паломники приїздили в Лавру на поклоніння святиням, але залишалися тут назавжди, знайшовши останній притулок у стінах святої Лаври. 1828 р. настоятелька Арзамаської Олексіївської жіночої громади схимонахиня Олімпіада (Стрігальова) відвідала Київ і Лавру і раптово померла через хворобу. Була похована на кладовищі Дальніх печер з благословення Київського митрополита.

Необхідно зауважити, що тривала й стабільна популярність Києва як духовного центру європейського рівня, не обмежуючись лише славою Печерської лаври.

Заслуговує на згадку ще одна пам'ятка руського культового будівництва XII ст. – Кирилівський монастир, п'ятикупольна кам'яна церква якого була збудована чернігівським князем Всеволодом Ольговичем 1146 року у північному передмісті древнього Чернігова. Цей пам'ятник древньоруської архітектури певною мірою схожий на Успенський собор Києво-Печерської лаври і не поступається йому красою і розкошами внутрішнього оздоблення – розписом, що добре зберігся і досі, використання «лекальної» цегли з дрібним орнаментом, підлогою з керамічних кахлів та інкрустованих шиферних плит, що надають собору певної

парадності і створюють у глядача-прочанина відчуття казковості й величі простору, часу й зближення небесним таїнством.

Не деталізуючи масштаби й варварський характер Батиєвого нашестя в XIII–XIV ст. та подальшого грабування й нищення християнських святинь чужинцями-загарбниками, доповнимо цей період ще одним історичним фактом та промовистим цитуванням до нього: завдяки Магдебурзькому праву, котре сприяло пожвавленню політичних та економічних процесів у житті Києва, друга половина XV ст. охарактеризувалась розгортанням будівництва й у цей період «...князь Киевский Семен Олелькович обнови великую церковь Успения Печерскую, разоренную и в запустении бывшую от нашествия злочестивого Батыя через долгое время, одва не от основания воздвигши, украси и всякою красотою и различными шарами расписа, в ней же и сам погребен бысть в гробнице, юже сам создан» [95, с. 36].

Окрім будівництва низки церков у житлових кварталах Києва (Богоявленська, Воєнно-Нікопольський собор, Всіхсвятська), а також фортеці для боротьби у війні зі шведами, на території Лаври у 1715 р. з'явилась нова дерев'яна будівля друкарні, а у 1727 році митрополичий дім, у якому приймали-годували й оселяли з ночівлями знатних гостей-прочан, що відвідували Лавру, як і паломники, з метою наближення до святинь, викуплення гріхів та одержання благословення Божого на складні й важливі справи.

Підкреслимо, що не лише Києво-Печерським релігійно-культурним комплексом з прадавніх часів був уславлений Київ та його матеріальна й духовна історична спадщина. Серед десятків таких споруд і закладів чільне місце як об'єкт паломницького та релігійно-туристського значення посідає архітектурний ансамбль Софійського собору, у якому втілено найпрогресивніші риси тогочасного давньоруського зодчества, завдяки яким архітектурно-мистецький задум та високий рівень будівельної майстерності дають змогу цій перлині містобудування залишатися окрасою і візитівкою столиці України і в третьому тисячолітті.

Увесь комплекс Софії Київської, особливо ж неперевершеної її дзвіниці, своєю прекрасною архітектурою та внутрішнім оздобленням і на сучасників справляє незабутнє враження, залишаючи у свідомості віруючих і навіть невіруючих екскурсантів глибоке розуміння високої ціни й високого пошанування, вкладених у цю красу й велич, присвячену культу вселенського Добра й Любові.

Про це писали й видатні діячі церкви, зокрема, наприклад, перший митрополит Київської держави, публіцист Іларіон: «Церковь сия заслужила удивление и славу в окружных народов и не найдется подобной ей во всей полунощной стране от востока до запада» [102, с. 43].

За відгуками знавців церковного зодчества найголовнішою особливістю архітектури Київського Софійського собору є його чудова об'ємно-просторова композиція: будівельники цього дивовижного і складного витвору – місцеві майстри-русичі – творчо і вдало використали традиційний стиль давньоруського церквобудування – багатокупольну систему, що дало можливість символізувати ідею могутності і слави тогочасної Київської держави. Від початку собор являв

собою величезний п’ятинефний хрестовокупольний храм, оточений з трьох боків одноповерховою відкритою галереєю, а завершався тринадцятьма куполами: центральний (діаметром 8 м) спирався на головну частину собору, чотири менших були розташовані над олтарями, а ще чотири над наріжними опорами західної частини будівлі, прикрашеної золотими «головами», котрі високо здіймались над Києвом. Завдяки цьому Софійську святиню було добре видно здалеку з усіх під’їздів до Києва, це сяйво вабило паломників, надихало їх швидше завершувати нелегку й далеку путь, полегшувало фінальну частину подорожі до заповітної зустрічі.

Вражаючими й незабутніми були й залишаються вже майже тисячу років і внутрішні приміщення та переходи Софійського собору, перекриті системою зводів та арок, котрі створюють різноманітні мальовничі перспективи, а стіни та інші елементи інтер’єрів храму розкішно прикрашені золотими й різнобарвними фресками та мозаїками, що єдині збереглися як безцінні зразки образотворчого мистецтва XI ст. Зазначимо, що частина собору була некрополем, тобто усипальницею київських князів та митрополитів, тому в одній з абсид уставлена й кам’яна ракка засновника Софійського храму Ярослава Мудрого, яка виготовлена із сірого мармуру й прикрашена рельєфними зображеннями.

У 40-х рр. XVII ст. територія всього комплексу була обнесена дерев’яною огорожею з церквою над воротами, а в кінці XVII ст., за часів митрополита Рафаїла (Заборовського), було споруджено кам’яний паркан із брамою, частина якого збереглася до наших днів. Частина цієї стіни та корпус по вулиці Володимирській та на площі Б. Хмельницького побудована й оброблена рустованим покриттям на початку XIX ст. Упродовж XX ст. були ухвалені рішення про особливий статус архітектурно-історичного комплексу «Софія Київська», згідно з яким його проголошено заповідником, котрий охороняється державою.

Другою за розмірами і значимістю культовою спорудою в Києві був Дмитрієвський монастир, пізніше названий Михайлівським золотоверхим, побудований за князя Ізяслава (Дмитрія) Ярославича у 1051 році за канонами шестистовпного хрестокупольного храму, проте в радянські часи був зруйнований і фактично знищений, та відроджений вже в роки незалежності України і знову є окрасою Києва, хоча як об’єкт релігійного туризму, а особливо «пішого» паломництва, розташований в занадто центральній зоні сучасного цивілізованого мегаполісу.

Існує ще один релігійний комплекс, побудований у 1070 році ще одним сином Ярослава Мудрого – Всеволодом на території Видубицького монастиря, на історичному моменті виникнення якого варто коротко зосередити увагу: після прийняття на Русі у 988 р. християнства у води Дніпра було скинуто ідола, що уособлював головного бога Перуна, котрий раніше був встановлений самим Володимиром-хрестителем на високому пагорбі над Дніпром, поза межами «двора теремного». Кияни-язичники бігли вздовж берега, вигукуючи: «Видибай, наш боже!». Перун нібито почув їхні благання та й виринув з води, а потім поплив до дніпрових порогів, де й був знайдений нижче Києва, а це місце почало називатися Видубичі або Видобичи. А звідси й назва монастиря, на території

якого був заснований один з найчудовіших культових об'єктів початку другого тисячоліття – Михайлівський собор, будівництво якого завершилось у 1088 р., тобто до 100-річчя прийняття русичами християнства.

Значна частина – східна – цього першого у Видубичах храму через природні причини була зруйнована у XV–XVI ст., зокрема під дією геологічних зсувів дніпровських схилів. У II половині XVIII ст. цей чудовий храм, що був всередині ще кращий, ніж зовні, реконструював і перебудував архітектор М. Юрасов, прикрасивши новим куполом на оригінальному барабані.

Важливим історичним моментом, на нашу думку, є те, що саме у Видубицькому монастирі ігумен Сильвестр 1116 р. реставрував та редагував «Повість временних літ», а до того тут створювався й «Київський літопис».

Про значимість цього духовно-ідеологічного центру тих часів свідчить й історична достовірність того, що поряд з Видубицьким монастирем розташувався князівський «красний двір», довкола якого місцевість була заповідною зоною, де полювали мисливці княжого роду.

На території Києва та його передмість є ще безліч унікальних, високохудожніх або раритетних святинь та культових споруд і закладів, проте належну увагу доцільно зосередити на всесвітньовідомому архітектурно-природному й меморіально-теологічному комплексі церков, печер і монастирів, добре знаному кожним мешканцем України як Києво-Печерська лавра.

Згідно з дослідженнями XIX–XX ст. (вибірково об'єднаних в історико-архітектурному нарисі М. Шулькевича), на початку XII ст. Київ складався з трьох частин: 1) добре укріпленого Верхнього міста (т.зв. Дитинець), де селилася переважно феодальна знать; 2) Нижнє місто, що відігравало роль торгово-ремісничого центру; 3) територія заснованого у 1051 р. Печерського монастиря, розташованого на високому березі Дніпра.

Проте територія, тобто межі міста розширювались навсібіч і уздовж берегів Дніпра і перпендикулярно до русла ріки, а на півдні Київ розселився за міську огорожу і дістався до Печерська, де на Кловських схилах виникали нові монастирі – Стефанич та Германич і низка церков. Ця забудова наближалася до Софійського комплексу й до площі, де кияни зазвичай збирались на віче.

Печерський монастир у XI ст. відокремлює свої межі міцною дерев'яної стіною, котру в XII ст. замінили потужним цегляним муром як справжню фортецю, захищаючи монастирські будівлі, сади, майстерні, позаяк монастир набував у житті Києва особливого значення й неабиякої популярності, бо у 1073 р. за княжіння Святослава Хороброго була здійснена фундація нового розкішного культового об'єкта – Успенського собору, будівництво якого щедро фінансував князь Святослав.

Остаточне завершення будівництва та внутрішнього облаштування відбулось у 1089 р. і був той храм багатством та пишністю оформлення «небесам подобен» і був визнаний зразком для будівництва церков і храмів у багатьох містах. Після зруйнування ордою Батия у XIII ст. цей красень був відновлений, а після пожежі 1718 р. в лаврі храм Успіння Богородиці був не лише реанімований, а й доповнений та збагачений розкішними фронтонами та ліпленням.

Слід зауважити, що після завершення будівництва основних будівель

монастиря у 1108 р. була споруджена Трапезна церква та деякі інші дерев'яні служби й приміщення, котрі не збереглися. Зате збереглись Головні врата Києво-Печерського комплексу і Троїцька церква над ними (1108 р.), з безцінними зразками настінного розпису пізнішого виконання.

Усі споруди й приміщення лаври XI–XIII ст. свідчать про високий рівень будівельної техніки та всього культурного розвитку Київської Русі. Не випадково Постановою Уряду УРСР ця видатна архітектурна пам'ятка не лише уникла знищення, а й була перетворена на музей як місце зосередження художніх цінностей, котре в усі часи приваблювало і приваблює відвідувачів і шанувальників старовинної краси. Таку красу, як Успенський собор, важко описати, його треба бачити, що і намагаються зробити тисячі туристів з усіх країн і від усіх релігій. Особливо ж цю святиню, як увесь одвічно християнський Київ, шанували і мріяли відвідати й побачити українські прихильники віри Христової як знатного стану, так і простого селянського походження.

Отже, релігійне паломництво, представляючи собою давню культурну традицію, змогло зберегти свою незмінну сутність впродовж століть і стати складовою частиною сучасного світу. Змінюються зовнішні умови здійснення віруючими подорожей, але незмінними залишаються мета і їхній зміст. Ні десятиліття більшовицького лихоліття, ні політичні і соціальні катаклізми сьогодення не відштовхнули паломників і інших людей, що прагнуть пізнати і почути правдиве слово про життя Печерських святих, про велику духовну міць наших древніх духовних святинь.

Таким чином, з урахуванням суспільно-світоглядних змін, що відбулися в Україні на зламі XX–XXI ст., потенціал київських культових закладів, святих місць та святинь спроможний задовольнити найрізноманітніші інтереси й прагнення потужних потоків сучасного паломництва й релігійного туризму.

РОЗДІЛ III. КОНФЕСІЙНІ ВИЯВИ ПАЛОМНИЦТВА

3.1. Значення маріологічних святинь України в духовному житті католиків

Грандіозна за подієвістю історія католицизму позначена багатьма конструктивними і деструктивними метаморфозами – відокремленням, унезалежненням, війнами, хрестовими походами, виданням постанов і догматів, створенням Єдиного всесвітнього центру та іншими визначними подіями.

Серед найпріоритетніших релігій світу католицизм посідає одне з провідних місць, а в сучасному християнстві це одне з найпоширеніших вірувань. Короткі загальні відомості про стан, роль і особливості католицької віри і церкви необхідно знати не лише католикам, а й усім іншим членам різних конфесій в Україні, бо причинами міжконфесійних конфліктів зазвичай є брак інформації або й повне релігієзнавче невігластво.

У термінологічному аспекті «католицизм» (походить від лат. *catholicus* чи то від грец. *kathlikus*) означає всезагальний, пізніше – вселенський, хоча насправді є

однією з трьох головних (поряд з православ'ям та протестантизмом) гілок у християнстві. Остаточно сформувався після розділення церкви віри християнської у 1054 р. на дві незалежні одна від одної римо-католицьку (західну) і греко-православну (східну).

Виокремлення католицької течії відбувалося впродовж IV–XI ст. через різні обставини щодо умов існування і мало характер дискретних загострень у боротьбі за монополію впливу у християнському світі між константинопольськими патріархами та католицькими єпископами.

Предметом розбіжностей і протистоянь було різне тлумачення одного з основоположних понять християнського віровчення, а саме сакрального явища «виходу» або «ісхождення» Святого Духа: у православ'ї вважається, що третя іпостась Творця має приналежність тільки до Бога-Отця, а католики пов'язують його ще й із Богом-Сином. Навіть і тепер кожен православний віруючий у щоденній молитві «Символ віри» проголошує: «Вірую в єдиного Бога-Отця, Творця неба і землі, і усього видимого і невидимого; і в єдиного Господа Ісуса Христа, Сина Божого, від Отця родженого, несотворенного (...); і в Духа Святого, Господа животворящого, що від Отця ісходить, що з Отцем і Сином рівнопоклоняємий і рівнославимий, що говорив через пророків...».

Аналогічна католицька молитва відрізняється в наведеній частині лише тим, що віруючий-католик стверджує: «Вірую (...) і в Духа Святого, що від Отця і Сина ісходить...», а далі той самий текст дослівно збігається.

Джерелом віри в католицизмі є не тільки Біблія, а й постанови Соборів католицької церкви, настанови, повчання, енцикліки римських пап. Для католицького чину богослужінь обов'язкові пошанування реліквій, культ мучеників, святих, блаженних, а також наявність у храмах скульптур та музичного супроводу. Для всіх обрядів тут характерне застосування численних засобів емоційного впливу на віруючих.

За багато століть існування східної гілки християнства склалася міцна ієрархічна система католицької церкви, верхівка якої за місцем розташування резиденції Папи набула назву Ватикану. Опорними пунктами католицизму є монастирі, що послужили основою для виникнення чернечих та духовно-лицарських орденів, у числі яких найвідомішими й войовничими були ордени єзуїтів, домініканців, францисканців, тамплієрів та ін.

Католицизм був панівною релігійною ідеологією феодального суспільства Західної Європи аж до XVI ст., а католицька церква вела жорстоку боротьбу з єресями, протестантами, народними рухами і прогресивними діячами та настроями, але таким чином провокувала криваві хрестові походи й жахливі розправи з іновірцями. Саме у XVI ст. католицизм втратив свої церкви в Англії, Шотландії, Швеції, Голландії та ін. країнах.

Особливе місце в католицькому віровченні посідає догмат про главенство Папи, котрий вважається намісником Ісуса Христа на землі. Ця відмінність від православного віровчення підкріплюється догматом про непогрішність папи римського у справах віри і церкви. Важлива роль у католицизмі належить і догматам «про непорочне зачаття Діви Марії та її тілесне вознесіння на небо», а також про спасіння обтяженої первородним гріхом людини за допомогою церкви.

Структурно організація католицької церкви вирізняється строгою централізацією, ієрархічним характером: окрім історично установлених трьох ступенів священства (диякони, пресвітери, єпископи) виділені кардинали. Для усіх церковнослужителів запроваджено обов'язкову безшлюбність – целібат.

Всесвітній центр католицизму – папство, глава – Папа Римський, резиденція якого – Ватикан – розташована в Римі.

Упродовж століть богослужіння в католицизмі здійснювалося лише латинською мовою, і тільки в середині 60-х років XX ст. було дозволено вести службу національними мовами.

Католицизм – найпоширеніше вірування у сучасному християнстві, особливо в Італії, Іспанії, Литві, Польщі, Португалії, країнах Латинської Америки. Кількість католиків у світі становить 17,2 % усього населення планети, тобто 1 млрд 100 млн.

Для зміцнення віри та нарощування чисельності католицьких громад в усіх країнах окрім Святого Писання практикується використання катехізису – книги релігійних постанов і повчань, тобто церковний посібник, складений доступною мовою у формі запитань і відповідей, призначений для елементарного навчання основ християнської віри. Слід зауважити, що таке видання вельми зручне й для паломників (у дорозі, на відпочинку чи екскурсіях). Один із перших таких посібників був написаний Августином Аврелієм ще в IV–V ст. Важливо зауважити, що визнання і дотримання положень, викладених у катехізисах, є обов'язковим для кожного члена церкви.

Найзначнішим актом проникнення католицизму в Україну було укладення Брестської церковної унії (1596 р.), на основі якої виникла Греко-Католицька церква (Уніатська) – українська католицька церква візантійської обрядовості з українською мовою богослужебних відправ, що було передбачено угодою (Унією), укладеною між Київською метрополією та Апостольським престолом у Римі.

Відповідно до теми розділу вважаємо за доцільне переміщення фокусу дослідження на терени України, на яких функціонує кількасот католицьких громад.

Україна є багатоконфесійною державою переважно з християнською (здебільше православною) традицією.

У перших десятиліттях XXI ст. в Україні релігійне життя представлене, головним чином, християнськими громадами, хоча є й представники інших конфесій. Помітно зростає й кількість нетрадиційних і нових релігійних течій та рухів.

Понад 97 % зареєстрованих громад в Україні – християнські, а біля половини з них православної віри, решта практично навпіл – це католики й протестанти.

До традиційних (за неофіційною термінологією) належить такі релігійні утворення: Українська православна церква з невирішеною проблемою двох патріархатів – Київського Патріархату та Московського Патріархату – щодо історичної їхньої канонічності; Українська автокефальна православна церква; Українська греко-католицька й Римо-католицька церкви, а також Вірменська католицька громада.

УГКЦ: католики східного обряду (тобто греко-католики) об'єктивно є послідовниками Берестейської унії, підписаної у 1596 р. Київською митрополією з Римським престолом, коли Київська церква змушена була долати важку внутрішню кризу, а отже, щоб зберегти традиції східного обряду та українську церковну й етнокультурну самобутність, Синоду довелось погодитись на перехід під юрисдикцію Папського Єдиного центру в Римі. При цьому частина ієрархів відстоювала вірність Київській метрополії в ім'я збереження канонічної приналежності до православної церкви Константинопольського патріархату.

Наслідком цього релігійного роз'єднання стала ще одна трагічна для української історії подія: центральна й східна території (а отже, і церкви) відійшли під владу російського царя, тобто й під юрисдикцію Московського патріархату (1654). На землях Західної України, котрі й надалі перебували в складі Речі Посполитої, саме греко-католицька церква стала вирішальним чинником щодо збереження культурно-етнічної ідентичності православного населення, позаяк в Унії було передбачено ведення церковної служби українською мовою та за східними канонами православної обрядовості.

Показово, що з переходом галицького регіону під патронат Австрії греко-католицька громада мала заступництво й підтримку правителів Габсбурзької монархії.

Початок XX ст. ознаменувався для УГКЦ тим, що її очолив видатний церковний і громадський діяч митрополит Андрей Шептицький (1901–1944), якого українське християнство і представники католицьких громад вшановують як рівноапостольного провідника і проповідника слова Божого. Він управляв церквою підчас обох світових воєн і пережив семиразову зміну правлячих режимів, у т. ч. нацистського і радянського, який і вкоротив йому життя арештами та в'язницями.

Упродовж трьох років УГКЦ перебувала в підпіллі (1946–1949), а далі переживала напівлегальне існування, і тільки в 1980-х роках криза радянського режиму поклала кінець утискам релігійних громад в Україні, а з розвалом більшовицької імперії набула законних прав повної легалізації й багатостраждальна греко-католицька церква, яку тривалий час очолював блаженніший митрополит Любомир Гузар (до 2017 р.). Слід додати, що на кінець 1992 р. УГКЦ мала 2697 повноправних громад.

Тепер ця церква має митрополію, Києво-Вишгородський екзархат, 9 єпархій, що об'єднують понад 3300 громад, 92 монастирі, 13 духовних навчальних закладів. Понад 96 % греко-католицьких церков і приходів розташовані в Галичині й Закарпатті.

УРКЦ: католики західного обряду (тобто римо-католики) – друга за кількістю парафій католицька спільнота в Україні, до якої належать віруючі латинського богослужебного обрядового чину.

Ще у 961 р. на запрошення княгині Ольги до Києва прибув німецький латинський єпископ Адальберт, а 977 р. на Русі побували перші посли від Папи, після чого в Києві з'явилася латинська дієцезія, очолювана архієпископом св. Боніфацієм.

Після хрещення Русі кн. Володимиром приїхали офіційні посли з Риму, котрі

привезли частки святих мощей для потреб новопосталих храмів.

Заслуговує на увагу той факт, що Київська православна церква зберігала контакти з Римською католицькою церквою навіть після розділення 1054 р. і, вочевидь, результатом цих контактів стало те, що 1321 р. на теренах Київської Русі з'явилося перше латинське єпископство з центром у стольному Києві.

Проникнення католицизму в Україну тривало, і в останній третині XVI ст. єзуїти заснували в Україні свої колегії, де проходила вишкіл і православна молодь. Крім вище згадуваних монастирських орденів широку діяльність розгорнули також августинці, бернардини, кармеліти, капуцини, пауліни, театини, тринітарії й навіть жіночі ордени.

У радянські часи католицька церква в Україні була знищена й заборонена й відновлена одразу після набуття Україною незалежності, коли 16 січня 1991 р. Папа Іван Павло II відновив діяльність в Україні римо-католицьких дієцезій і призначив єпископів. У 1992 р. в Україні було відкрито Апостольську нунціатуру.

Українська римо-католицька церква налічує понад 800 громад, 50 монастирів, 92 місії, три братства і шість навчальних закладів.

Третій суб'єкт Римо-католицької церкви в Україні – це Вірменська католицька громада (церква) – один зі східних католицьких осередків, що виник унаслідок унії частини Вірменської апостольської церкви (т.зв. дохалкедонської або григоріанської), підписаної з Римським апостольським престолом. Вірменська (Григоріанська) єпархія з юрисдикцією над землями Русі, Молдови й Волощини існувала у Львові від XI ст.

У I половині XX ст. католиків у Галичині налічувалося близько 5,5 тис. осіб. Вони мали 9 парафіяльних церков і 16 каплиць, а також єдиний вірмено-католицький монастир сестер бенедиктинок у Львові, що мав приватну школу, котра характеризувалася високим рівнем освітнього процесу.

За 1939–1945 рр. кількість вірменського католицького духовенства внаслідок боїв, окупації та радянського й німецького терору зменшилась удвічі, до того ж усі ці роки не було й архієпископа на місце померлого перед війною Йосипа Теодоровича. За таких обставин церква занепадала й тільки зі здобуттям незалежності України почалося її відродження, і вже 1991-го зареєструвала свою першу громаду у Львові.

Важливо зазначити, що незалежно від національної приналежності чи територіального розташування у зв'язку з високою вимогливістю й суворою централізацією, що вирізняє католицьку церкву, її богослужебні практики характеризуються канонічністю служб і культових ритуалів.

* * *

Навіть глибокодуховне поклоніння Матері Спасителя, Непорочній Богородиці, пречистій Діві Марії набуло в католицизмі, так би мовити, статусу наукової дисципліни – маріології.

Показово, що і в православ'ї патетичне вшанування Вселенської Матері-заступниці – Покрови Богородиці посідає якщо і не пріоритетне місце в літургійних відправах, то у всякому разі її нетлінній постаті, її благословенному подвигу присвячено чотири великих річних свята: Благовіщення, Різдво пресвятої Богородиці, Введення в храм та Успіння непорочної Діви та ще кілька т. зв.

«Пречистих». Достатньо звернутися до тексту «Акафісту до Богородиці», щоб спробувати проілюструвати всі глибини й висоти безмежної християнської любові до благословенної Богородиці – пренепорочної Діви Марії, «що без зотління Бога Слово породила», сущу Богородицю величаючи. Наведемо всього один з 13-ти ікосів – ікос 12:

Оспівуючи Твоє Дитя, величаємо і Тебе, Богородице, як живу святиню, бо Господь, що держить все у Своїй руці, оселився в Твоєму лоні, освятив, прославив і навчив нас усіх співати Тобі:

Радуйся, мешкання Бога і Слова;
Радуйся, свята над святими;
Радуйся, кивоте, Святим Духом позолочений;
Радуйся, скарбе життя невичерпний;
Радуйся, вінче коштовний володарів побожних;
Радуйся, похвало чесна священиків богомільних;
Радуйся, непорушна вежо Церкви;
Радуйся, непохитна опоро держави;
Радуйся, бо через Тебе звершуються перемоги;
Радуйся, бо через Тебе вороги гинуть;
Радуйся, тіла мого уздоровлення;
Радуйся, душі моєї спасіння.
Радуйся, Невісто Неневісная [170].

Цей культ Пресвятої Божої Матері, ця вдячність і віра, наснажували і наснажують сотні поколінь митців і поетів, котрі створили і створюють геніальні художні твори, які, своєю чергою, надихають і просвітлюють душі віруючих, зокрема й особливо паломників, котрі сповнюються благодаті навіть коли споглядають скромний слід стопи Богородиці.

Провідне місце в католицизмі посідає культ Богородиці, здійснення паломництва спрямовується католиками саме до маріологічних святинь. Зазначимо, що 1854 р. був прийнятий догмат про непорочне зачаття Діви Марії, а у 1950 р. – догмат про тілесне вознесіння Богоматері, у якому стверджується, що «Пресвята Богородиця Пріснодіва взята на небо з душею й тілом для слави небесної». У зв’язку з особливим ставленням до Діви Марії у католицизмі утворився спеціальний напрям теології – маріологія [327, с. 98].

Поняття маріології (термін походить від імені Марія та від грецької мови – *logos* – «слово», «вчення») означає вчення про Марію, одна з галузей теології, у межах якої здійснюється систематичне наукове вивчення правди про особу Богородиці Марії і її ролі в історії спасіння людей. Церква, ґрунтуючись на свідоцтвах Євангелій (зокрема св. Луки, розділи 1–2 і св. Іоана, розділи 2 і 19), вказує на Пресвяту Діву Марію як на взірець для віруючих, їхню матір, бо вона – Мати Спасителя, що його зачала непорочно. У день П’ятидесятниці разом із апостолами отримує Дар Святого Духа Вона – Мати Церкви, тобто Голови (Христа) і її членів (віруючих). Вселенський собор в Ефесі у 431 р. офіційно проголосив Марію Богородицею Theotokos.

Саме з образом Діви Марії та унікальною її місією Богонародження пов’язана давня традиція мандрів у далекі землі, до міста Віфлеєм та до Єрусалиму, щоб

поклонитися святим місцям, здійснювали з року в рік, зі століття в століття тисячі паломників з усіх куточків світу, де існували й існують християнські громади, церкви й монастирі. Важливо зазначити, що католики віддають перевагу відвідинам, насамперед, Риму, уславленого величною, хоча інколи й суперечливою, історією папського центру – Ватикану.

Паломництво (від лат. *palma* – пальма) – відвідання віруючими святих місць, існує у християн, мусульман, буддистів, синтоїстів, ламаїстів. Термін закріпився від звичаю привозити з Єрусалима – місця паломництва християн – пальмову гілку, інша назва – пілігримство [316, с. 263].

Пілігрим (від італ. *pellegrino* – чужоземець) – назва подорожуючого богомольця в католицизмі (у православ'ї – паломник). Пілігрими з'явились в IV ст., здійснювали подорожі для поклоніння святим місцям, пов'язаним з християнством. Особливо благими вважались подорожі пілігримів до Палестини. Пілігрими відіграли значну роль у підготовці хрестових походів, а хрестові походи сприяли різкому збільшенню кількості пілігримів [239, с. 241].

Католицька церква розрізняє велике (peregrinationes primarie) і мале (peregrinationis secundarie) паломництва: до першого належала проща до Єрусалима, Рима (Limana apoctalorum) до Сантьяго-де-Компостели.

Під малим розуміли відвідування вітчизняних святинь. У Західній Європі особливо численними були марійні санктуарії, завдяки яким культ Марії був поширеним на всьому континенті. Іван Павло II в апостольській адгортації «Ecclesia in Europa» (28 червня 2003 р.) зазначає про важливість прагнення не втрачати традиційну народну побожність (паломництво до марійних святинь), котра значною мірою визначає ідентичність Європи: «У цій контемпляції, оживленій щирою любов'ю, Марія постане перед нами як образ Церкви, котра, живлена надією, пізнає спасительне та милосердне діяння Бога, і в Його світлі відкриває власну дорогу та цілу історію. Вона допомагає нам також інтерпретувати те, що сьогодні діється, по відношенню до ЇЇ Сина, Ісуса» [350].

Найвизначнішими і найбільш відомими місцями паломництва українських католиків є «Марійський духовний центр» – одна з головних святинь греко-католиків усього світу, що здавна прославилася чудотворною іконою Божої Матері. Щоб поклонитися їй, сюди століттями приходили й ходять тисячі прочан (Зарваницька Божа Матір, с. Зарваниця); костел Святої Трійці (с. Микулинці); костел Святої Варвари (Бердичівська Божа Матір, м. Бердичів); костел Успіння Богородиці з Мадонною Рафаеля (м. Бучач); костел Святого Станіслава (м. Чортків), Петропавлівський кафедральний костел (м. Кам'янець-Подільський); Летичівський монастир (ікона Летичівської Божої Матері, м. Летичів); Марійський санктуарій (смт Більшівці); Церква Пресвятої Богородиці (Галицька чудотворна ікона Богородиці, с. Крилос).

Глибоке пошанування Божої Матері українським народом почалося ще перед повною християнізацією нашої батьківщини. Культ же Богоматері в Русі-Україні формується з прийняттям християнства 988 року. Тут образ потрапив на благодатний ґрунт: «Устрій в українській землі був, – як свідчать етнографи та етнопсихологи, – радше матріархальним, і мама у сім'ї була у великій пошані, була основою сім'ї, без якої сім'я не могла існувати» [173, с. 93].

«Катехизм Католицької Церкви» зараховує паломництво до священнослужительських обрядів (сакраменталій), на відміну від літургії як таїнства й відправи, і відносить його до народної побожності, вияви котрої «продовжують літургійне життя Церкви, але не змінюють його: вони повинні бути встановлені з урахуванням літургійного часу й узгоджуватися з літургією, тобто певним чином із неї випливати й вводити до неї народ, тому що літургія за своєю природою є значно вища від них» [109, арт. 1675]. В енцикліці «Mater et Magistra» – «Матір і наставниця» (1961) Папа Іоанн XXIII оновив погляди і стимулював рішучість церкви «залучатися до вирішення соціальних проблем всього християнського співтовариства» [352].

На підставі масштабних наукових досліджень Я. Попович окреслює роль і значення паломницької символіки та наголошує на зв'язку західноєвропейської ідентичності з католицькими традиціями середньовіччя, стверджуючи, що «Релігійний вимір символіки паломництва й духовна глибина інтенцій сучасних прочан черпає своє натхнення зі спадщини континууму середньовічної католицької традиції, що базується на біблійних концептах і метатекстах західноєвропейської культури, ідентичність котрої неможливо уявити без топосів Єрусалиму, Риму та Сантьяго-де-Компостела, сакральний діапазон яких включає численні національні санктуарії та місця культу на шляху до Бого- і самопізнання в есхатологічній перспективі осягнення Небесного Єрусалиму» [220, с. 194].

У вже згаданому вище апокрифі «Ходіння Богородиці по муках» Діва Марія не пасивно спостерігає за муками грішників, а співчуває їм і просить ангелів молитися за спасіння їхніх душ. Вона намагається зрозуміти, чому люди не жили праведним життям, не виконували приписів Божого Закону, адже знали, що душа вічно страждатиме в пекельних муках.

Відтак Пречиста Діва Марія виступає заступницею узагалі всіх людей на землі перед гнівом свого Сина. Нагадаємо, що алегоричність підтексту така: кожен має право на спасіння, якщо віра людини йде від серця, і є непідробною і показною. Мандрівка пеклом – не спосіб залякування людей, а переконання в тому, що у світі існує певна рівновага між добром і злом, і до якого світу належати – вибір кожного. Богородиця як мати всіх людей є втіленням усього найкращого і святого, яка намагається захистити і направити людство на праведний шлях.

За твердженням дослідника І. Нагаєвського, те, що диво здійснилося на прохання Діви Марії, символізує її майбутню роль у Божому Царстві [175].

Згідно з канонами католицької традиції, це диво стало відправною точкою в цілій низці милостей, здійснених Христом на прохання своєї Матері, яка була заступницею всіх людей. Св. євангеліст Іоан розповідає, що після чуда в Кані Ісус перейшов жити до Капернаума, а разом із Ним вирушила й Діва Марія.

Особливого значення шанування Богородиці набуло у V ст. через христологічні суперечки й чвари. Публічним противником титулу «Theotokos» (Богородиця, Матір Божа) став Несторій, який поширив єресь у Церкві, названу його іменем. Він заперечував загальноприйняту традицію величати Марію «Богородицею» або ж «Божою Матір'ю» і запропонував інший варіант – «Христородиця» або ж «Та, яка прийняла Бога». У зв'язку з цим і було скликано

Вселенський Собор в Ефесі 431 р., який проходив у храмі, присвяченому Богородиці.

Нагадаємо, що вчення історичних церков про Богоматір започаткувалося в IV ст., а в 431 р. на згаданому Ефеському соборі Діва Марія офіційно була визнана Богородицею. Опонент Несторія, святитель Кирило Олександрійський, назвав його вчення єретичним. На соборі церковники визнали це вчення таким, що суперечить догмам Церкви й піддали автора анафемі. Пречиста Діва Марія ж визнана такою, котра беззаперечно заслуговує титулу Матері Божої. Тоді ж було прийнято постулати, згідно з якими з лона Діви з'явилася не людина, а Бог, Син Божий [317].

Як ми вже зазначали, у католицизмі культ Діви Марії виявляється найбільше серед інших християнських конфесій, чимало догматів щодо Божої Матері відсутні в православ'ї та протестантизмі. Зокрема, про непорочне зачаття Марії матір'ю її, Ганною, а також про тілесне вознесіння Богородиці на небо.

1964 р. Папа Римський Павло VI оголосив Діву Марію Матір'ю Церков. Її культу сприяла широка популярність Марії в середовищі віруючих, адже відповідні тлумачення були зрозумілішими людям, ніж, приміром, щодо Трійці. У католицизмі Діва виступає заступницею сімей, тому в молитві до Богородиці є таке звернення: «Під твій покров прибігаю, Богородице Діво, молитвами нашими в скорботах не погорди і від бід нас ізбави...»

Слід зауважити, що на особливо почесному місці в прочан перебуває село Зарваниця (Тернопільська область) – головний духовний центр Української греко-католицької церкви. У XIII ст. з'явився чудотворний образ Божої Матері Зарваницької, який багато століть був оберегом життя й духовності народу. Нема нічого дивного, що саме Зарваницька Божа Мати вітала в Києві нині Блаженного Івана Павла II. Із 1988 р., коли вся Україна відзначала 1000-річчя Хрещення Русі-України, вона знову перебуває на своєму звичайному місці – у Зарваницькому парафіяльному храмі Святої Трійці. Зарваницька чудотворна ікона Божої Матері згадується в історичних записах 1458 р. [237].

З глибоким науковим і теологічним знанням походження й авторства багатьох картин-образів Богородиці Л. Пиріг описує історію ікон, які є культовими для греко-католиків і римо-католиків. Цікавим є образ «Чорної Божої Матері», в 988 р. її привезли до Києва, де вона вважалась зразком іконопису для перших давньоруських іконописців. Згодом ікону перевезли до Белза. Приблизно в 1382 р. польський князь Владислав перевозить «Матір Божу Белзьку» до Ченстохови, де вона стає «Ченстоховською» і куди щорічно на Ясну Гору, щоб помолитися, стікаються тисячі прочан римо-католиків [215].

Ікона Гошівської Богоматері від 1737 р. зберігається в греко-католицькому монастирі о. Василіян на Ясній горі в Гошеві на Прикарпатті. Ікона Жировицької Богоматері (1470, с. Жирова, Білорусь) зберігається при Патріаршому дворі в Римі і служить метою паломництва українців-католиків. У Відні існує українська католицька церква св. Варвари, споруджена в XVII ст., перебудована відповідно східному обрядові у 1775 р., після чого незабаром вона стала парохіальною церквою українців-католиків столиці Австрії.

Летичівський костел став відомим і цікавим для пілігримів завдяки

чудотворній іконі Летичівської Божої Матері, святий лик якої був написаний на початку XVII ст. у Римі та привезений у Летичів отцями-домініканцями. Ікона зазнала багато випробувань під час татарської навали, дивом удалося врятувати ікону в 1920 р. від безбожних більшовицьких атеїстичних погромів. Нині ікона Матері Божої перебуває в Любліні, й подоляни мріють про повернення святині у відроджений Летичівський монастир. Щороку тисячі прочан з України та Польщі вирушають на Поділля, аби вшанувати цей чудотворний образ [215].

Таким чином, оглянувши історію виникнення та поширення культу Богородиці на українських землях, необхідно зробити висновок, що паломництво католиків до святинь Богоматері починається вже з перших століть християнства. Хоч воно переживало дуже непрості часи, але все ж, утвердившись, стало поширеним, про що свідчать сьогоднішні свята, молитовні практики, звернені до Діви Марії, відвідання та шанування сакральних католицьких місць, здійснення прощ (паломництва) до маріологічних культових об'єктів.

Роль Пречистої Діви Марії в католицтві є визначною, оскільки вона завжди була пов'язана з таїною Христового втілення, що й спричинилося до масового шанування Пресвятої Богородиці.

В енцикліці «Mater et Magistra» Папа Іоан XXIII наголосив на вирішенні також соціальних насущних питань, і в цьому процесі було визначено необхідну участь самої церкви. Цей документ, торкаючись найбільш актуальних і важливих аспектів «соціальної проблеми», висуває на перший план проблеми нерівності, диспропорції споживання благ як між різними секторами економіки, так і між різними країнами і регіонами, а також фіксує явище перенаселеності і недостатнього розвитку окремих територій і народів. Причина такої нерівності – відсутність узгодженості і солідарності між народами, що створює особливо нестерпну ситуацію в третьому світі [352].

Вияв віри й любові до Божої Матері проявляється в шануванні чудотворних ікон та чудотворних місць марійського культу. Українці поспішали до цих святинь не лише під час численних лихоліть, а й у дні своєї радості, складаючи перед престолами й чудотворними іконами Богоматері свої моління і благодаріння на прославу Божої Матері. Вважалося за потребу йти до Неї пішки, за покликом душі та від співчуття до скорбної долі Матері, Син якої прийняв мученицьку смерть заради спасіння душі кожного грішника.

Подальший розвиток теологічної інтерпретації питань особистості жінки, сім`ї, шлюбу, любові і регулювання сім`ї – «теологія шлюбного життя» – отримала у працях Івана Павла II. Цим проблемам присвячені його праці «Любов і відповідальність», низка статей, спеціальне повчання (адортація) «Про завдання сім`ї в сучасному світі» (1981). Однією з важливих моральних норм Іван Павло II оголосив норму людської любові. Це істотна новація в католицькій етиці, оскільки в такій інтерпретації любові в католицькому канонічному віровченні раніше не обґрунтовувалася. Любов, згідно з повчаннями Івана Павла II, є «інтерперсональним взаємовідношенням «я» і «ми», в якому кожна особистість – єдине і неповторне «Я» [381, с. 73, 74]. Тому людям так важко вирішувати складні питання й проблемні ситуації – їм бракує любові, поступливості, вміння прощати, до яких закликає віра Христова і про яку люди добре знають, бо коли звертаються

з покаянною молитвою до Господа, то згадують саме про його безмежну любов до людей: «Ослаби, прости, відпусти, Господи, прогрішення наші, вольні й невольні, що в слові і в ділі, свідомі й несвідомі, що в думці й у помислі, що вдень і вночі – все нам прости, бо Ти благий і чоловіколюбець».

Усі ці проблеми в усі часи були і є близькими й важливими для кожної людини, і слово мудрого Глави католицького центру надзвичайно вагоме для віруючих, до того ж, не лише для католиків, а й для всіх християн. І до нього справді прислухалися в усьому світі, бо він подав приклад міжконфесійної толерантності, коли торкнувся ще одного аспекту людських взаємин.

На нашу думку, сучасні філософи недарма приділяють значну увагу проблемам опозиції «я» і «ми»; «я» і «Я»; «Я» та «Інший» («Інші»), тобто намагаються дослідити причини протистоянь та конфліктів між окремими персоналіями, угрупуваннями, колективами й навіть країнами, у т. ч. і на релігійному ґрунті, а отже, і між віруючими та паломниками.

Науково-філософські дискусії й дискурси тривають майже постійно, полемізують про Его, про права й обов'язки людини, про законодавство – цивільне і кримінальне, а морально-етична ситуація в суспільстві (до речі, в усьому світі) покращується мало, а іноді ще й погіршується – виникають негативні емоції, конфлікти, зради, погрози, тероризм, агресія тощо.

Причини цих явищ, на наше переконання, давні, прості й загальновідомі та мають спільну природу: люди, на жаль, забувають або недооцінюють незаперечну істину, найголовнішу заповідь Ісуса Христа, яку прорік він своїм учням-апостолам, а таким чином і нам – людям планети на всі часи й випадки: коли один юдейський законник лукаво запитав у Ісуса: «Учителю, яка заповідь найбільша в законі?», Ісус Христос відповів йому: «Полюби Господа Бога свого всім серцем твоїм, всією душею твоєю, і всією думкою твоєю. Це є перша й найбільша заповідь. Друга ж подібна до неї: люби ближнього свого, як самого себе. На цих двох заповідях утверджується весь Закон і Пророки».

Отже, у своїй адортації «Про завдання сім'ї в сучасному світі» Папа Римський Іван Павло II висловився коректно і логічно, хоч би якою була етика католицизму, бо він щиро й глибоко вірив у головну заповідь Ісуса Христа, що любов – ключ і код у благодатному співіснуванні людей на всіх рівнях і в будь-яких міжособистісних зв'язках і залежностях, зокрема і в сімейних, родинних, подружніх.

За словами Івана Павла II, завдання філософії – допомогти «розкрити багатства біблійних текстів», зокрема онтологічних положень, які стосуються первоначала буття, всього сущого. Папа вважає, що католицькій теології потрібна допомога філософії в тлумаченні Євангельських текстів, які стосуються природи і буття Ісуса Христа, щоб дати «об'єктивно правдиве знання, яке можна в подальшому вдосконалювати» [104].

Як видно з вище наведеного, католицька церква систематично здійснює оновлення теоретичних принципів своєї соціальної доктрини, зокрема, її соціально-етичного підґрунтя. Відбувається цей процес шляхом узгодження раціональності з ірраціональними основами головних філософських напрямків.

На нашу думку, кожному прочанину необхідно дотримуватись «Прочанської

конституції», яка наводиться нижче, і завжди дотримуватись цих правил під час здійснення паломництв, прощ. Серед положень цього нормативного зведення правил прочан можна виокремити такі, відповідно до загальної спрямованості. Зокрема:

Про молитву й сповідь:

1. Заохочується згода всіх прочан більшу частину прощі присвятити молитві як індивідуальній, так і колективній.
2. Кожен прочанин зобов'язаний брати участь у всіх спільних молитвах (як у церквах, так і в групі), передбачених програмою прощі.
3. Заохочується кожного учасника прощі на початку дня прочитати один із пропонованих фрагментів Св. Письма й спробувати поміркувати над ним упродовж дня.
4. Посилено заохочується кожен з учасників прощі приступити до Сповіді.
5. Під час прощі кожен прочанин повинен віднаходити короткий час для духовних роздумів.

Про харчування:

1. Цілковито забороняється вживання алкогольних напоїв.
2. Забороняється зривати будь-які плоди з чужих городів.
3. Людям, які дорогою пригощають прочан, треба дякувати.
4. Кожен, хто харчується, нехай пам'ятає про ближнього.

Про порядок:

1. Кожен прочанин зобов'язаний дотримуватись всієї програми прощі.
2. Не можна забігати наперед прощі.
3. Кожен учасник прощі зобов'язаний виконувати розпорядження координатора групи.
4. Порушник наведених правил буде змушений покинути прощу [234].

Питання прощі є досить актуальним і в наш час, паломництво є одним із провідних питань сучасних богословів, філософів, науковців, письменників, художників. Католицька церква завжди підтримувала й підтримує паломництво до святинь світового і регіонального значення, а при церквах, храмах, монастирях організовуються прочанські поїздки та розробляються нові паломницькі маршрути.

3.2. Відродження й активізація іудейсько-хасидського паломництва на теренах України

Звертаючись до паломництва хасидів, зазначимо, що хасидизм – це містичний рух, який виник серед німецьких євреїв, жорстокі переслідування яких спричинилися до стану постійного очікування страждань і готовності мучеництва за віру. Одним з ідеологів хасидизму був Єгуда Хасид із Реґенсбурґа, послідовники якого стали зватися хасидами. Засновник цієї течії – раббі Баал Шем Тов (скорочено – Бешт; справжнє ім'я – Ісраель бен Еліезер, 1698–1760). Прибічники течії живуть у багатьох країнах, у тому числі в Україні, святі місця якої – Умань, Меджибіж, Бердичів, Тараща – відвідують хасиди з усього світу

[316, с. 388].

Хасидизм – одна з молодих течій іудаїзму, назва якої буквально перекладається як «вчення доброчестя» й характеризується безперервним і безпосереднім (внутрішнім, інтимним) зв'язком з Богом, значною демократичністю у зверненні до Всевишнього, що є притаманним і самому іудаїзму, а також оптимістичним ставленням до людей.

Показово, що цей релігійно-містичний рух, котрий виник на Поділлі у 30-х роках XVIII ст., доволі швидко поширився на Волині, в Галичині та Україні, а незабаром охопив Румунію, Угорщину, Білорусь, Литву та інші території.

Деякі дослідники хасидизму пояснюють динамічне його поширення тим, що його ідеологічному засновнику Баал Шем Тову вдалося поєднати практичне спрямування свого вчення з релігійним почуттям захоплення та майже екзальтації народних мас, настрої і психологію яких він добре знав.

Сутність його вчення можна окреслити такими принциповими засадами: релігійний пантеїзм, яким визначаються інші принципи; існує добро і зло; гріх і благочестя не абсолютні поняття; служіння Богові – намагання пізнати Божественні таїнства заради злиття з Ним; злиття людини з Божеством досягається не вивченням Закону, а щирою емоційною молитвою; злиття з Божеством досягається не лише молитвою, а й дотриманням заповідей, тільки не формальним, а з радісним релігійним почуттям; молитви і виконання заповідей ще недостатньо, бо й усе життя – усі справи і вчинки – мають супроводжуватись думками про Бога та його схвалення або гнів; шляхи служіння – аскетизм і страх перед Богом не найкращі докази відданості Божеству, значно важливіше все сприймати з радістю і любов'ю, з почуттям відповідальності у ставленні до життя і людей; грішник не повинен сумувати за минулим, Бог і далі перебуває з ним, а суть релігії не в розумі, а в почутті.

Засновник і проповідник цього вчення Ісраель бен Еліезер народився 1698 р. в містечку Окуп, розташованому на кордоні Польщі й Валахії, у незаможній сім'ї: батько був ученим середнього рангу й достатку, до того ж рано помер, але встиг сказати малолітньому сину: «Мені не випало виховувати тебе, та ти пам'ятай, що з тобою постійно і скрізь Бог, а отже тобі не слід боятися». Ці слова не просто запам'яталися майбутньому раббі, а й стали девізом його життя.

Незабаром не стало й матері, тож Ісраель, як і всі круглі сироти, став вихованцем благодійних громадських установ. П'ятилітнього сироту рано віддали до хедера, звідки він утікав, аж поки його відрахували й він став цілковито «вільним», тому змушений був у 12 років найнятися дитячим компаньйоном – водити малих учнів до школи й додому, а також до синагоги та вчити їх молитов. Робив усе це він з радістю й любов'ю, особливо вмів співати й учив своїх «клієнтів». По тринадцяти роках він став сторожем синагоги, почав багато читати вночі, зацікавився кабалою та церковними рукописами. Ісраеля цікавить віровчення й теологія, яка спонукає до нових пізнань, до молитов і кабалістичних практик, а відтак – до усамітнення. У його житті за молодих літ мало місце чимало різних зустрічей, знайомств, змін обставин і місць мешкання, міцнів його духовний досвід, особливо після того, як йому були передані заповідані йому релігійні рукописи, з яких він дізнався про своє особливе призначення в цьому

світі, до якого все більше втрачав побутовий, прагматичний інтерес.

Усе більше віддаляючись від примітивного комунікування та житейських клопотів, він усе глибше занурюється у світ духовних потреб і діянь – молитви, постування, відмова від матеріальних благ і крайній аскетизм. Його нестандартна поведінка на межі дивацтва привертає увагу й стає предметом підвищеної зацікавленості людей, котрі й не могли здогадуватися про особливе призначення «дивака».

Поступово про мотиви його стилю життя починали говорити частіше, та й сам Бешт ховався менше. У ньому почали вбачати святого чоловіка, здатного творити дива, бо іноді він допомагав хворим дивним чином. Від 1735 р. почався новий період у його житті й діяльності – період легальної проповіді його ідей та публічної пропаганди праведного способу життя, зразком якого він виступав чверть століття, тобто до останніх днів свого життя. Зазначимо, що мешкав він на Галичині, зокрема певний час у Бродах, а з 1740 р. оселився в Меджибожі, який і став центром зосередження його прихильників та учнів, котрі після його смерті, стали найревнішими послідовниками свого Учителя, невтомно розповсюджуючи його ідеї доброчестя.

Послідовний у своїй відданості Богу, палкий у молитві і скромний у житті, він пояснював принципи справжньої віри своїм слухачам, вводив їх у світ ідей постійного злиття з Богом, він глибоко розумів людей і повчав їх словом і власним прикладом.

Баал Шем Тов – основоположник учення про благочестя. Він залишив світові численні сентенції-повчання, котрі й обумовили появу визначення суті цього вчення як «Мудрість хасидизму». Для ілюстрації наведемо кілька характерних висловів, Бешта з його проповідей та диспутів: «В кожному є щось дуже коштовне, те чого немає ні в кого іншого» [300, с. 12]; «Хто бажає витягти ближнього з бруду, той сам повинен опуститися в бруд, щоб подати йому руку допомоги» [300, с. 14]; «Смуток запирає врата небесні, молитва розчиняє їх, а радість здатна розтрощити стіни» [300, с. 15].

Дослідження джерельної бази щодо хасидизму засвідчило, що як Бешт, так і численні його послідовники жили й служили Богу та людям у багатьох містах Правобережної України: раббі Нахман із Косова, раббі Зеев Вольф у Збаражі, раббі Леві Іцхак у Бердичеві, Натан у Немирові, Яків Кранц у Дубно, рабі Вольф у Житомирі, раббі Лейб Бен Сара в Рівному.

У більшості публікацій останніх десятиліть тією чи іншою мірою простежується ставлення їхніх авторів до вчення цього напрямку. За певною прихильністю це ставлення проявляється в крайнощах: від нігілізму до відвертої апології. Відтак необхідно виокремлювати критичні за змістом дослідження, серед яких переважають, з одного боку, просвітительські інтерпретації хасидизму (праці І. Йоста, Г. Греца, І. Оршанського, П. Марека, Ю. Гессена), з іншого – тлумачення цих світоглядних переконань в світлі марксистського світосприйняття (роботи Т. Гейлікмана, М. Шахновича, М. Бєлєнького, І. Миговича).

Апологетичні установки в поміркованому їх варіанті простежуються в дослідженнях істориків С. Дубнова, Й. Телушкіна, Ш. Етінгера, які є конфесійно неупередженими, з об’єктивними критеріями й оцінками ідеології та діяльності

хасидського руху, котрий останнім часом помітно активізується, зокрема в Україні. Осмислюючи феномен хасидизму, ці автори не уникають виявлення й негативних рис, властивих вченню і культовій практиці хасидів-паломників. Можна вести мову навіть про домінування в зазначених публікаціях історичного над релігійним. Відверта апологія без будь-яких виявів негативізму простежується в дослідженнях З. Крупицького, І. Штейнберга, Е. Цвейфеля, Є. Кауфмана. Як апологетичні характеризуються й праці відомих діячів неохасидизму та близьких до цього руху філософів М. Бубера, Г. Шолема, історика С. Городецького, які пропонують модернізовані інтерпретації вчення хасидів.

У XX ст. думки щодо причин появи, поширення та сутності хасидизму поповнюються працями, в яких є критика іудаїзму з марксистсько-ленінських позицій. Водночас ці труди зробили вагомий внесок у наукову розробку проблеми. Серед радянських дослідників іудаїзму насамперед варто згадати Т. Гейлікмана, І. Миговича, М. Шахновича та М. Бєленького. Рабини та інші представники іудейського керівництва трактувалися ними лише як експлуататори народу, релігійні суперечки – як прояв революційної свідомості мас. Але наведені приклади, факти й висновки часто є досить влучними й дають можливість дослідникам оцінити життя іудейських релігійних общин з іншої позиції.

Серед зарубіжних дослідників хасидизму XX ст. слід назвати М. Бубера, який вважав хасидизм оплотом іудаїзму проти руйнівних течій у єврействі (сект саббатиян та франкістів – з одного боку, та просвітницького руху «Гаскала» – з іншого). Значною заслугою М. Бубера є й те, що він літературно обробив і надрукував хасидські легенди, які досі існували лише в усній формі [36].

Значний внесок у дослідження іудаїзму та хасидизму здійснив Шмуель Еттінґер, який розглядав історію хасидизму з позицій як його соціальної значущості, так і нових морально-духовних цінностей. Інший дослідник, Г. Шолем, вивчав хасидизм як релігійну теорію, що поставила кабалістичний містицизм у безпосередній зв’язок з особистим життям віруючого.

Дослідник Я. Кац предметом дослідження обрав аналіз соціальної історії іудеїв Східної Європи, наголошуючи на тісному зв’язку релігійної й економічної діяльності іудеїв. Зокрема, він зазначав, що хасидська ідеологія разом із «Гаскалою» довершує асиміляторські процеси, започатковані царським урядом, і сприяє розпаду традиційної іудейської общини [318].

Із сучасних українських дослідників, які у своїх працях торкаються хасидської проблематики, слід виокремити І. Турова, який уперше багато уваги приділяє питанням побутових і духовних відносин хасидів з неєвреями, спільним рисам у хасидському вченні та в релігійних поглядах різних християнських конфесій. У його праці «Ранній хасидизм: історія, віровчення, контакти із слов’янським оточенням», висвітлено багато фактичного матеріалу, окреслено шляхи вивчення хасидизму, висунуто нові погляди щодо осмислення його проблематики. Книга І. Турова є одним із перших ґрунтовних наукових досліджень, зроблених на батьківщині цього вчення. Загальні питання історії іудаїзму та хасидизму, зокрема, розглядаються в колективних працях науковців відділу релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України й у

монографіях А. Колодного, П. Яроцького, Л. Филиповича, В. Єленського та інших дослідників [243].

ХаБаД (ХаБаД-Любавич) – течія в хасидизмі, біля витоків якої стояв рабин Шнеур Залман, або ж Альтер Ребе (1745–1813) із Ляд. Поховано його на старовинному кладовищі в Гадячі, що на Полтавщині. 4 грудня 2012 р. (19 кислева 5772 року – за єврейським календарем), напередодні Хануки, у цьому містечку відкрито Центр хасидизму «Адмор Азакен». Подію було приурочено до 214-річниці визволення Ш. Залмана з Петропавлівської в'язниці. У своїх проповідях він доводив, що основою хасидизму повинні стати три етичні категорії: «Хохма» (мудрість), «Біна» (розум) та «Даат» (знання). За абревіатурою цих слів система Ш. Залмана й отримала назву «ХаБаД». Ця релігійно-філософська концепція вибудувана на синтезі екзальтованого ірраціоналізму в хасидизмі Бешта та традиційної талмудичної вченості. Нащадки Залмана оселилися в м. Любавич і заснували династію любавицьких ребе. Центр ХаБаД розташований у Нью-Йорку, широко відома спільнота послідовників є також в Україні [239, с. 362].

У межах проблематики дослідження слід згадати й брацлавських хасидів – послідовників Нахмана Брацлавського (1772–1810), який вважав основою етики іудаїзму простий спосіб життя, самопожертву, відвертість, щирість, безпосередність у молитвах, котрі дозволяють виголошувати на ідиш. Святе місце брацлавських хасидів – могила Нахмана в Умані, яку, згідно з його заповітом, на Рош Гашана відвідують брацлавські хасиди з усього світу [239, с. 47].

Відомий дослідник М. Бубер – єврейський релігійний філософ, представник «діалогічного персоналізму». Він розрізнює два світи, обумовлені ставленням індивіда до реальності. Його основна праця: «Я й ти» М. Бубер – один з найвідоміших (поряд з Гершомом Шолемом) інтерпретаторів єврейського містичного вчення – вище згаданого хасидизму. Завдяки своїм перекладам хасидських текстів німецькою мовою й коментарям до них, які Бубер почав публікувати в 1908 році, він представив це вчення західному світу.

Інтерпретація хасидизму була духовним завданням для Бубера впродовж усього його життя. Саме хасидизм дав йому багато прозрінь, на яких він і вибудував свою теологію. й філософію загалом Будучи глибоко приголомшеним релігійним сенсом хасидизму, Бубер визнав себе зобов'язаним донести це вчення до сучасників.

Досліджуючи й осмислюючи цю ж проблематику, Бешт зміг, адаптуючи зерно теоретичних учень Кабали, сформулювати популярне релігійне вчення, що органічно відповідало сподіванням і помилкам мас, не надто поінформованих щодо теоретичних засад і практичних діянь общин благочестивих.

Таким чином, попри те, що Бешт наповнив спекулятивні системи Кабали конкретним етичним змістом і спрямував емоційні сподівання свого часу в творчі канали єврейської думки, причому в доступній для простого народу формі, саме у вченні про «іскри» особливо яскраво виявилася творчість Бешта в його інтерпретації Кабали [35].

Хасидизм Бешта виник у XVIII ст. за тих самих умов, що й месіанські рухи у XVII ст., а саме: соціально-політичні та економічні утиски єврейства і його традиційної релігії; розрив соціальних, економічних та духовних зв'язків

всередині іудейських общин; психологічні прояви занепокоєння, невпевненості, відчаю після воєнних погромів; падіння авторитету рабинату; поширення містичних ідей та діяльності «баал-шемів».

На відміну від Саббатая Цві і Якова Франка Бештові вдалося реформувати іудаїзм, об'єднавши євреїв навколо релігії. Ідейними витоками нової теорії стали як стародавні традиції «хасидуту» (благочестя) та Кабали, що розвивалися впродовж багатьох сторіч, так і месіанські теорії саббатиянства й франкізму. Бешт творчо переробив і синтезував усі попередні ідеї, розробивши зовсім нову теорію, яка відіграла важливу роль у житті іудеїв. Він змінив релігійну практику таким чином, що вона надала нової життєвої енергії іудейському релігійному життю, допомогла пересічному єврею знайти опору у вірі та позитивній життєвій філософії [243].

Учення лежайського ребе (Елімелех із м. Лежайськ, Польща) було дуже популярним серед хасидів. Його двір відвідували сотні паломників та учнів. Тонкощі вчення, звісно, розуміли не всі, тож непорозуміння щодо того, де пролягає розумна межа благання цадика про добробут, не могли не виникати. Тому цілком розумно вбачати в наведеному нижче вислові характерний приклад консервативно-утопічних поглядів: «Подібно до того, як спершу до цадика, до царя Месії прийде сила правовірних, аби благати про добробут і достаток, Месія, як і цадик, прочинить ворота на небеса. Ті, хто збагнув істинний сенс учення, полинуть у сади вищого світу. Ті ж, хто нічого не зрозумів, задовольнять свої бажання, але не стануть гідними приготованого для них райського блаженства. Месія робить усе те саме, що й цадик, але в незмірно більших масштабах. Соціально-історичний аспект відносин вірян зі своїм духовним лідером, по суті, не змінюється» [243].

Найяскравішими представниками української гілки хасидизму є Дов Бер із Межиріча, Елімелех з Лежайська та Нахман Брацлавський. Західний (польсько-галицький) хасидизм ґрунтувався на поважанні цадика, але мав відмінності від українського, уособлюючи так звану школу Пшисхи та її видатних представників Яакова-Іцхака на прізвисько «Єврей», Симху-Бунема та Менахема-Мендла з Коцка (Польща). Він заперечував чудотворство, не вимагав поклоніння цадику й додав раціональне зерно у початкову теорію Бешта. Лідери північного (литовсько-білоруського) хасидизму формально не заперечували Бештової теорії, але насправді суттєво її змінили. Основному представнику цього напрямку, Шнеуру Залману, вдалося збагатити хасидизм раціональними ідеями та уникнути містичної екзальтації Бешта. Фактично Ш. Залман максимально наблизив хасидизм до традиційних постулатів ортодоксального іудаїзму. Попри свої територіальні відмінності, всі гілки хасидизму активно поширювалися в «межах єврейської осідлості» та за кордонами Російської держави, залучаючи на свій бік усе більшу кількість прихильників [282].

На першому етапі свого існування (1730–1770 рр.) хасидизм досить швидко з України поширився на сусідні території, його прийняла значна кількість прихильників серед усіх верств іудейського населення. У цей період відразу сформувалися три його магістральних напрямки, що відрізнялися за своїм змістом. З самого початку свого існування хасидизм не був єдиним рухом і формувався як комплекс поглядів послідовників Бешта. Пізніше, залежно від територіальних особливостей, склалися напрямки хасидизму, лідерів яких

об'єднувала певна спорідненість поглядів. Перший із них – південний, або український (волино-подільський) хасидизм, характеризується підвищенням ролі цадика у релігійному та суспільному житті іудеїв. На цих територіях хасидизм швидко перетворився на цадикізм – обожнювання цадика та поклоніння йому як святому.

В Україні, яка є колискою багатьох традицій і культур, зосереджується багато пам'яток культури хасидизму, що приваблює десятки тисяч паломників з усього світу.

Найвідомішім послідовником Баал Шем Тови в Україні став його правнук раббі Нахман із Брацлава (1772–1810), засновник брацлавського (бресловського) хасидизму. Його могила в Умані стала місцем паломництва послідовників учення, а сьогодні ще й прекрасним прикладом розвитку релігійного туризму в країні.

Народився він і провів дитячі роки в Меджибожі (нині Летичівський район на Хмельниччині). Дитинство раббі Нахмана пройшло в атмосфері, насиченій хасидськими переказами. У тринадцятилітньому віці він склав збірку афоризмів на теми різноманітних проявів єврейського духовного життя «Книга моральних якостей». Чимало часу раббі Нахман проводив у молитвах і усамітненій медитації, постився й вивчав Кабалу. Згодом почав виступати проти лідерів хасидизму, звинувачуючи їх у занепаді хасидського руху. З 1800-го жив у Медведівці, згодом переїхав до Златополя. Боротьба раббі Нахмана з лідерами хасидизму отримала в літературі брацлавських хасидів назву й'мей а-царот («час мук»). Декілька разів був змушений змінювати місце проживання, остаточно ж поселився в Брацлаві, де познайомився з раббі Носоном Штернгарцем, який став його найближчим послідовником і згодом присвятив своє життя для збереження спадщини Нахмана та поширення його вчення. 1810 р. він вирішив поселитися в Умані, де 16 жовтня й помер. Похований був на старому єврейському кладовищі поруч із загиблими (це була його воля) під час повстання гайдамаків (Коліївщина).

Селище Меджибіж є хранителем хасидської культури та об'єктом масового паломництва хасидів. Саме в цьому поселенні розташована могила засновника хасидизму – Баал Шем Тови. Євреї стали поселятися в ньому в кінці XV ст. – початку XVI ст. У 1509 р. король Сигизмунд I Старий призначив меджибозького єврея Лібермана збирачем королівських податків, звільнивши його від осудності будь-якої влади, окрім королівської. У цей час у Меджибожі утворилася єврейська община, перша згадка про яку належить до 1511 р., коли було видано королівську постанову, що надавала общині податкові пільги. З II половини XVIII ст. Меджибіж став найважливішим центром хасидизму. У 1740–1760 рр. у селищі заснував першу хасидську общину Ісраель бен Еліезер – Баал Шем Тов, що знайшло відголоски в чималій кількості легенд і переказів. Меджибіж став резиденцією знаменитих цадиків (громади хасидів очолюють цадики), таких як Барух бен Ієхіель, онук Беша (бадханом при його дворі був герой народних оповідей знаменитий майстер дотепів Гершеле Острополер), Аврахам Ієгошуа Хешель (1755–1825), нащадки якого були рабинами Меджибожа в XIX ст. – на початку XX ст., та ін.

З 1815 р. по 1827 р. у місті видавалися хасидські твори. На старому

єврейському кладовищі збереглися могили Баал Шем Тови, Г. Острополера та інших. На діючому єврейському кладовищі ховають євреїв з навколишніх поселень. У 2000 р., з нагоди 300-річчя з дня народження Бешта, поряд із єврейським кладовищем, була побудована синагога.

У XIX ст. у Бердичеві був найбільший єврейський осередок в Україні й один із найчисленніших у Європі, за що його називали Волинським Єрусалимом. Тут мешкало понад 50 тис. євреїв. У повоєнні роки XX ст. їх кількість містечку значно зменшилася, але Бердичів ще й досі є особливим для євреїв усього світу.

Перші відомості про єврейську громаду в Бердичеві відносяться до 1712 р., коли в містечку був затверджений кагал (община), що свідчить про мешкання значного числа євреїв. У 1765 р. за офіційним переписом у Бердичеві налічувалося 1220 євреїв, а 1787 р. – 1500. В останній чверті XVIII ст. Бердичів став одним із центрів хасидизму в Україні, а після 1793 р. – і на території Російської імперії.

У 1785 р. рабином Бердичева був обраний і залишався ним до своєї смерті в 1810 р. один із засновників хасидизму Леві Іцхак Бен Меїр. Він славився ученістю і заслужив загальну пошану своєю простотою і мудрістю. У 1811 р. в Бердичеві були посмертно видані його праці, а його могила дотепер є місцем паломництва хасидів України та інших країн.

У кінці XVIII ст. у Бердичеві була заснована єврейська друкарня й незабаром місто стало одним з центрів єврейського книгодрукування в Україні та в Російській імперії. У 1989 р. у Бердичеві було створене Товариство єврейської культури, котре стало ініціатором меморіальних заходів, пов’язаних з геноцидом єврейського населення Бердичева в роки Другої світової війни. Інший важливий напрям роботи Товариства – надання гуманітарної допомоги. Релігійна община на чолі з рабином і Товариством єврейської культури міста організують посильну допомогу немолодим, хворим, самотнім людям. Ще один напрям роботи Товариства єврейської культури – зусилля по залученню до вивчення та пошанування єврейської культури й традиції, до опанування івриту. На початку 1990-х рр. в місті працює недільна єврейська школа. Завдяки підтримці зарубіжного єврейства в Бердичеві відновлена і функціонує синагога, при якій була організована ієшива.

Релігійною святинею євреїв України є могила святого цадика Леві Іцхака Бердичівського. У 1990 р. над могилою цадика і його рідних споруджений пантеон. У 1995 р. був установлений пам’ятний знак в селі Радянське на місці розстрілу нацистами євреїв Бердичева в 1941 р. Напис на меморіальній плиті двома мовами – ідиш та українською [21].

Для хасидів приїзд до могили цадика Нахмана ототожнюється з обов’язковим дійством життя. Хоча б один раз за життя кожен хасид повинен відвідати могилу і найкраще це робити при святкуванні Нового року (Рош Гашана).

Велике значення паломництво має і для підростаючого покоління, тому дітей беруть із собою на прощу для того, щоб виховати у них шанобливе ставлення до релігії. Під час паломництва в Умані хасиди збирають хлопців у гуртки й проводять з ними своєрідні уроки, вивчаючи тексти Тори [243].

Головним, чому навчав цадик Нахман послідовників, були морально-психологічні настанови: «Людина ніколи не повинна впадати у відчай та бути

розгубленою ні за яких обставин. Навіть у найважчі хвилини потрібно бути міцним духом. Поки людина жива, у неї є надія. Треба робити все, щоб бути радісним і весь час прагнути, аби й інші знайшли своє щастя та радість» [243].

Могила Нахмана із Брацлава в Умані, як зазначалося вище, стала місцем паломництва до середини 1920-х рр. Під час Другої світової війни поховання була зруйноване. Паломництво відродилося під час перебудови й особливо активувалося після здобуття Україною незалежності. 1994 р. указом Президента України місце поховання рабі Нахмана отримало статус історико-культурного центру. З 2010-го між Україною та Ізраїлем була підписана угода про взаємний безвізовий в'їзд до країни.

Нині на Рош Гашана, єврейський Новий рік, тисячі брацлавських хасидів приїжджають на могилу цадика (цадик – праведник, лідер хасидської общини). Як зазначають українські ЗМІ з посиланням на офіційну владу, кількість паломників щороку збільшується. Якщо у 2007 році їх чисельність становила 14 тис. 787 (хасиди приїжджають до Умані більше з 20 країн світу), в 2008 році – 15 тис. 309, у 2009 – 18 тис. 806 (з 23 країн), то в 2010 році Умань відвідали 23 тис. 673 хасидів із 23 країн світу. В останні роки (зокрема, у 2015 р. їх було до 30 тис., а в 2016 р. – більше 31 тисячі). Кількість паломників істотно збільшилась, аналітики це пов'язують насамперед зі скасуванням візового режиму [39].

В Умані до такого масового паломництва ставляться по-різному – і схвально, і байдуже, і негативно. Безумовно, що це явище має певний вплив на спокійне життя провінційного містечка з населенням біля 100 тис. мешканців – бо це істотне навантаження на усі служби, інфраструктуру, торгівлю тощо.

Отже, Україна здавна історично пов'язана з хасидизмом, духовним продуктом саме українського єврейства. Тож цей вид паломництва є органічним для українського соціуму, тому важливо зробити все необхідне для належного рівня обслуговування й гостинності щодо приїжджих хасидів, щоб здійснення культу поминання видатного духовного провідника, відвідання могил святих цадиків перетворилося не лише на ритуал хасидів, а й культурний і духовний обмін між народами та релігіями.

3.3. Розвиток і традиції паломництва (хаджу) серед мусульман України

Релігійний комплекс України – складна система взаємодії церковних структур, яка виступає невід'ємною складовою суспільного та релігійного життя соціуму. Нинішня дійсність характеризується зростанням суспільної активності віруючих, поглибленням внутрішньо-церковної інтеграції, посиленням впливу на внутрішню та зовнішню політику держави саме релігійного фактору [132].

Одна зі світових релігій – іслам – розглядає паломництво як обов'язкову вимогу для кожного мусульманина, хоча з часу розселення мусульман по всьому світу ця вимога не є категорично необхідною. Проте паломництво до Мекки залишається дуже бажаним і почесним заходом. Другим за значимістю місцем паломництва є Медина – місто пророка, де розташована його могила. Священним для кожного мусульманина є також Єрусалим, де зі Святої скелі на горі Моріа, за легендою, пророк Мухаммад піднявся до Аллаха споглядав його (по-арабськи

мірадж – вознесіння пророка). Історичні мусульманські мечеті створені на місці знаходження Ієрусалимського храму на Храмовій горі. Це Куббат ас-Сахра (купол на Скелі, мечеть Омара, VII ст.) і мечеть Аль-Аксі, розташована на південному боці храмового майдану, що вважається третьою за значимістю (після святинь Мекки и Медини) святинею мусульманського світу. Це історично перша мечеть Єрусалиму, яка неодноразово перебудовувалась.

Крім святих місць у Саудівській Аравії (могила пророка в Медині й Каабі в Мецці), що є святинями мусульманства всього світу, існують місця поклоніння мусульман окремих течій. Так, мусульмани-шиїти поклоняються онукові пророка, імаму Хусейну, могила якого в іракському місті Кербеле. Свої місця поклоніння, пов'язані з постатями відомих діячів ісламу на Кавказі, є й у багатьох народів Північного Кавказу.

Доволі принципового висновку дійшов Л. Виговський щодо сучасної тенденції статуту ісламу: «У зв'язку зі зміною ситуації в соціумі, релігійний комплекс змушений сам засобами трансформації своєї функціональності адаптуватися до нових умов суспільного буття. Тому в релігійному комплексі об'єктивно поглиблюється переорієнтація з притаманних для нього раніше вертикальних відносин «Бог – людина» на горизонтальні «Людина – людина». А це, своєю чергою, створює реальні умови його функціонування, власне, і за межами самої релігії. Саме тому ми можемо спостерігати в більшості конфесій перегляд, а точніше, раціоналізацію основних релігійних положень та уявлень» [242, с. 8].

Питання трансформації, змін, удосконалення релігійної складової в релігійному середовищі стосується і мусульман України. Мусульмани в Україні є досить активними в соціальному та релігійному відношенні, тому питання здійснення хаджу (мусульманського паломництва) може становити значний інтерес для дослідження соціальних та релігійних процесів в мусульманському середовищі країни.

Питання здійснення хаджу як одного із стовпів віри мусульманина є актуальним в нашій країні, оскільки в Україні іслам сповідують майже 2%, із них майже 70 % – кримськотатарське населення [152, с. 32]. Іслам в сучасній Україні налічує 600 громад, якими керують чотири центри – Духовне управління мусульман України, Незалежний духовний центр мусульман України, Духовне управління мусульман Криму і Незалежні релігійні громади мусульман [327, с. 85].

Щодо історії: іслам наймолодша світова релігія, заснована в VII ст. в Західній Аравії, у місцевості Хіджаз, засновником цієї релігії вважають пророка Мухаммада (570–632). Він вважається великим релігійним діячем – «посланником Аллаха», політиком, дипломатом і воїном. Він добре орієнтувався в тогочасній політичній та ідеологічній ситуації. Мухаммад заснував іслам, релігію, яка посіла значне місце серед світових віровчень, і разом зі своїми послідовниками створив і розвинув могутню військово-теократичну державу – халіфат.

Нагадаємо, що іслам сформувався на стику європейської та східної цивілізацій, увібравши чимало надбань іудаїзму, християнства, а також зороастризму (парсизму), буддизму, грецької філософії, римського права, а також культури давніх народів Сходу й Північної Африки [105, с. 456-478].

Арабська назва мусульманського паломництва – «хадж», а людина, котра здійснила таку подорож, зветься «хаджі». Здійснювати хадж має право лише мусульманин. Мусульманське паломництво здійснюється в місяць зуль-хіджа згідно з місячним календарем і складається з багатьох обрядів.

В ісламі відзначають п'ять стовпів віри:

1. сповідання віри;
2. молитва;
3. податок;
4. піст;
5. паломництво.

П. Яроцький детально описує ці обряди: перший обов'язок мусульманина отримав назву шахади (араб. свідоцтво) – сповідання віри – і висловлюється формулою: «Немає Бога, окрім Аллаха, і Мухаммад – посланець Його». Другий «стовп» (моральний припис) ісламу – обов'язкова п'ятикратна молитва (салат); третій «стовп» ісламу – дотримання посту (саум) у місяць рамадан по мусульманському місячному календарю. Четвертим обов'язком мусульманина є обов'язковий за вимогами Корану податок (закят) на користь бідних; п'ятий «стовп» ісламу – проща до Мекки (хадж) [327, с. 87].

Слід зазначити, що хадж виступає особливим обрядом, котрий відрізняється від звичайних традиційних мандрівок тим, що має відбуватися в певному місці і в певний період часу. Певне місце – це Мекка та Медина, а період часу – місяць зуль-хіджа.

Мусульмани здійснюють паломництво, як і Пророк Мухаммад під час прощального паломництва в 632 році.

Мекка – одне з найулюбленіших міст мусульман, вже впродовж багатьох століть і до сьогоднішнього дня відчувається благословення і присутність Аллаха. За словами мусульман-богословів, благодать пророка Мухаммада в цьому місті відчувається в такій самій мірі, як і в період формування третьої світової релігії – ісламу. Хадж – одна з вершин у житті мусульманина, коли в Мецці він духовно постає перед Аллахом. Паломник, який вирішив здійснити хадж, думає лише про поклоніння Богу. Під час здійснення хаджу людина намагається зануритись у свій внутрішній світ для поєднання з Абсолютом.

Паломники-мусульмани здійснюють, як правило, умру – мале паломництво (складова хаджу), а потім продовжують, власне, сам хадж. Умра складається з кількох ритуалів: а) семиразовий обхід Кааби; б) спеціальний намаз; в) випивання води зі священного джерела Земзем; г) семикратного проходження між пагорбами ас-Сафа й аль-Марва.

Досить часто після відвідання Мекки паломники намагаються потрапити до Медини – місто Пророка. Медина, як і Мекка, вважається «закритим містом», і є відкритим лише для мусульман. Відвідання Медини не обов'язкове для завершення хаджу, але більшість мусульман намагаються там побувати.

Протягом усього часу існування паломництва мусульман в основному були неорганізованими. Про це свідчить лист одеського градоначальника керівникові жандармського управління міста, датований 27 вересня 1897 року: «Пан Міністр внутрішніх справ, отримавши відомості, що в поточному році до Мекки прибуло

на поклоніння близько 500 чоловіків, що при посадці осіб цієї категорії на пароплав відсутній достатній нагляд за правильністю їх виїзду, просить мого розпорядження про встановлення належного спостереження за недопущенням виїзду за кордон магометан, які не мають встановлених закордонних паспортів» [306].

1901 р. згідно з постановою комісії, створеної відповідно до імператорського дозволу, яка займалася заходами, спрямованими на попередження та боротьбу з чумою, мусульманське паломництво до Мекки й Медини було дозволене за таких умов:

«1. При видачі паспортів на паломництво в Геджас, слід вимагати підписку, що одержувач паспорта відправиться в Геджас морським шляхом через один з російських чорноморських портів і повернеться на батьківщину також морським шляхом не інакше, як через Феодосію й Батум.

2. У карантинних закладах цих портів паломники, які повертаються назад, підлягають таким заходам – миються в бані або під душем, а їхній одяг дезінфікується.

3. Про здійснене очищення робиться відмітка в паспортах паломників. Відсутність такого свідчить про ухиляння даної особи від санітарних заходів, що тягне за собою накладення на винного зиску на підставі статті 29 Статуту про покарання мировими суддями» [305].

Ці обставини спричинили здійснення масових таємних паломництв та нелегальний перехід кордону. Тому було визнано за можливе знову дозволити видачу паспортів для відправки в Геджас за умови дотримання необхідних санітарних умов, особливо при поверненні паломників. З огляду на це, одеський градоначальник звернувся до жандармської управи з клопотанням про такі розпорядження:

«1. Запропонувати мусульманському духовенству неухильно використовувати будь-яку можливість, щоб роз’яснювати своїм одновірцям необхідність дотримуватись вимог, що випливають з необхідності санітарної охорони держави й самих паломників.

2. Паломникам слід роз’яснити як санітарне значення вимог про здійснення подорожі морським шляхом, так і відповідальність, яка до них буде вжита в разі невиконання цих вимог» [305].

Мусульмани, які проживають на території України, завжди підтримували і підтримують тісні релігійні відносини з єдиновірцями в інших країнах. Відомо, що татари, котрі заселяли Західну Україну (а також Білорусь, Польщу, Литву) з XVI ст. вже здійснювали хадж, особливо мешканці Кримського ханства, території якого входили до складу Османської імперії. За часів Російської імперії саме через територію нинішньої України (Крим, Одеса) проходили основні паломницькі маршрути. Проміжним пунктом слугувала найближча південна столиця – Стамбул.

Під час правління радянської влади здійснення хаджу було надзвичайно тяжкою справою – перша група паломників змогла відвідати Мекку лише в 1990 р. Відповідно з цієї дати розпочинається «нова історія» хаджу в Україні. На початку 1990-х років важливу роль у відродженні хаджу в Україні відіграли

мусульмани Криму, а до 1995-го було сформовано Духовне управління мусульман Криму, і питання здійснення хаджу набуло актуальності. Мусульманській общині Криму вдалося налагодити зв'язки з різними арабськими фондами. Починаючи з 1997 р., завдяки саудівським організаціям регулярно здійснюються паломництва в Мекку та Медину. Серед мусульман України більшу частину становлять кримські татари [325].

За останні десятиліття Саудівська Аравія помітно зміцнила свій статус неформального лідера арабсько-ісламського світу й не останнє місце в цьому належить прибуткам від здійсненням хаджу. Саме на території Саудівської Аравії розташовуються найбільш шановані в мусульманському світі святині – Мекка та Медина, тому організація релігійного паломництва сприяє зміцненню релігійно-ідеологічного авторитету країни, а також щорічно зростає ВВП країни більш ніж на 10 % [140].

Що стосується мусульман України, то зауважимо, що вони добре підготовлені, обізнані в організації паломництва. Українські мусульмани поводять себе згідно із Законом ісламу і законами Саудівської Аравії. За інформацією ЗМІ, мусульмани України є взірцем поведінки для інших паломників [325].

Мусульмани на теренах України мають уже понад 20-літній досвід паломництва. Він існує як серед етнічних, так і серед «нових» мусульман, оскільки хадж не лише обряд і ритуал – це суттєва частина життя мусульманина, його духовне зростання та поєднання з Абсолютом. Звичайно, послідовність здійснення самого ритуалу свідчить про відданість Богу, про дієвість духовних законів серед мусульман.

Огляд літератури дає можливість зробити висновок про наявність міцного зв'язку з історичним минулим цього народу, а також про актуальність вивчення культурного досвіду мусульман у нинішньому соціумі. Опис хаджу (священного паломництва), підтримка мусульман з боку українського уряду, свідчать про толерантність, культуру, неконфліктність нашого народу по відношенню до інших культур та конфесій.

Розглядаючи здійснення хаджу як священного обряду необхідно наголосити, що, по-перше, паломництво символізує духовну єдність саме цього народу, оскільки хадж мають право здійснювати лише мусульмани. Ця мандрівка з обов'язковими правилами засвідчує духовну готовність віруючого вирушити в дорогу й пройти цей шлях від початку до кінця. Як відомо, мусульмани здійснюють хадж неодноразово, і це залежить від духовної потреби віруючого, а також від матеріальних статків. По-друге, хадж – це вагома частина ісламської культури, яка впливає на міжнаціональні культурні процеси, зокрема в Україні. Забезпечуючи хадж у Саудівську Аравію, Україна виступає представником мусульман і несе відповідальність за безпеку перебування мусульман упродовж здійснення паломництва. По-третє, цей культурний обмін між українським народом та мусульманським світом свідчить про розвиток міжконфесійних відносин, а також про привнесення мусульманами в українську культуру певних традицій та обрядів, які заслуговують вивчення, обговорення та осмислення особливостей цього віровчення.

У мусульман теократичне суспільство, для них життя, віра, духовний світ

стосується не лише внутрішнього світу окремого мусульманина, а й усього соціуму.

Трансформації у сфері мусульманської культури в Україні сприяють розвитку міжнаціональних культур, обміну традиціями, поширенню обрядів, залученню українського народу до міжконфесійного досвіду, а також зміцненню міжнародних відносин між Україною та Саудівською Аравією. Українська держава успішно рухається в напрямі розвитку міжнародного паломницького туризму, цей вид туризму є перспективним для встановлення мирних відносин між конфесіями як всередині країни, так і за її межами.

Аналіз конфесійних відношень з урахуванням як позитивного досвіду, так і помилок, що мали місце впродовж років незалежності, актуалізує проблеми міжнародного та регіонального релігійного туризму на українських теренах.

Усе означене вимагає, передусім, прискіпливої уваги до законодавчих ініціатив та до вдосконалення Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» щодо конфесій в Україні. Як стверджує В. Климов, «чинними в Україні законодавчими та нормативними актами щодо релігійної сфери не лише закріплюються принципи і норми міжконфесійних відносин, унормовується курс на «зміцнення взаєморозуміння і терпимості між релігійними організаціями різних віросповідань», а й регламентуються правові умови, які мають виключати, мінімізувати чи попереджати можливі причини і фактори ускладнення міжконфесійних відносин, ескалацію конфліктності тощо» [120, с. 276].

Але деякі дослідники християнських конфесій мають свої думки щодо релігійної ситуації в країні і це теж треба враховувати для сучасного розвитку релігійного туризму. На думку проф. А. Колодного, «Дослідження релігійних процесів в Україні дало можливість визначити низку її закономірностей» [122]. Так, відомий релігієзнавець переконаний, що «жодна з християнських конфесій в усьому спектрі її віровчення й обрядовості не з'являлася в Україні як продукт органічного саморозвитку суспільства в цілому. Це, природно, веде до розколу суспільства, міжконфесійних колізій, трагедій у національному бутті, зумовлених релігійними факторами. З часу появи на українських землях християнства тут практично не було конфесійної єдності між народними масами і їхніми духовними наставниками, владними провідниками країни.

Деталізуючи свою позицію, А. Колодний підкреслює: «В Україні практично завжди з часу прийняття християнства політика домінувала над релігією. Між тим релігійне начало було основною категорією влади в усій українській історії, незалежно від того, хто конкретно владою репрезентував Україну. В періоди політичної деградації життя українського народу і суспільної кризи українства, коли проявлялася втрата українським етносом матеріальних ознак свого самовияву (зокрема державності) і перетворення його на суто духовний фактор, провідна роль в етнорозвитку й етноінтеграції переходила до однієї з християнських церков, яка виступала на той час єдиним провідником національної ідеї, інтеграції всіх національних сил, відігравала роль тієї національної інституції, яка сприяла культурній індивідуалізації українського етносу» [122, с. 32].

На нашу думку, можна погодитися з А. Колодним, котрий вважає, що

міжконфесійні суперечності, поляризуючи український народ, стримували процес національної інтеграції й самовизначення, робили його легкою політичною й духовною здобиччю різних держав і церков. Проте одночасно вони відігравали й роль фактора, який сприяв збереженню українського етносу. Саме конфесійна строкатість не дала українству повністю зросійщитися чи полонізуватися. Християнство в Україні також слугувало, з одного боку, засобом соціального й національного поневолення народу і, з другого боку, засобом його боротьби проти соціального та національного гноблення. Дослідник вважає, що складність історичного буття українського народу формувала в нього плюралістичний світогляд. Окрім релігійності, його свідомості притаманні й елементи вільнодумства, що проявилося у вигляді релігійного інакомислення, скептицизму, індиферентності, антиклерикалізму, політеїзму, деїзму, антитеїзму. Раціоналістичні та ірраціоналістичні підходи мають місце в різних сферах української духовної культури – у науці, філософії, освіті, мистецтві, навіть богослов'ї.

Показово, що історія українства, як переконаний А. Колодний, специфіка національного буття підтвердили трансцендентність не лише релігії, а й, певною мірою, етнічного начала. Нині, коли суспільство переживаємо процес національного відродження, ця трансцендентність релігійного й національного поєднала їх. Релігія шукає в нації своє буття, нація, відповідно, шукає його в релігії. Проте сама по собі релігія в Україні ніколи не була етноутворюючим і етноінтегративним чинником, не відігравала ролі визначального засобу національного відродження. Пріоритет у цьому завжди належав національній ідеї. Лише сходження на рівень цього найважливішого принципу гарантує підхід до конфесійної різниці як чогось перехідного або неосновного в суспільному чи релігійному процесі: «Всебічний підхід до історії християнства на українських теренах засвідчує те, що ця релігія в долі українства відіграла надто суперечливу роль. Саме християнство в Україні-Русі стало категорією влади й об'єднання, сприяло відтворенню правопорядку і громадського ладу, провело докорінну ревізію суспільного добра і зла за Євангельським вченням, сприяло формуванню особистості й сім'ї, на новий ґрунт поставило наші міжнародні відносини і ввело нас у сім'ю культурних народів та ін.» [122, с. 34]. Трансформації у сфері мусульманської культури в Україні сприяють розвитку міжнаціональних культур, обміну традиціями, поширенню обрядів, залученню українського народу до міжконфесійного досвіду, а також зміцненню міжнародних відносин.

ПІСЛЯМОВА

На сторінках монографії ми представили паломництво в структурі релігійного туризму, реконструювали його історичні, культурологічні, соціальні та сотеріологічні аспекти. Особлива увага приділялася аналізу традиційної прощі сакральними місцями, яка інтерпретується як стала традиція українського народу. Означено розширення культурного простору для прочан і свободу реалізації цієї

духовної потреби в умовах незалежної української держави.

Як бачимо, феномен паломництва властивий усім конфесіям, проте кожна з них, по-перше, має свою специфіку й історико-культурні особливості, а по-друге, власний перелік святих і пошанованих місць в Україні та світі: Києво-Печерська та Почаївська лаври, Софійський собор, Умань, Мекка, Медина, Єрусалим... Така ситуація органічно інтерпретована в умовах українського соціуму й вимагає відповідних наукових підходів при дослідженні. Особливої теоретичної ваги в означеному контексті набувають такі феномени, як «істина», «свобода», «туристська революція», «вільний час», «вибір», «зняття соціальної напруги», «духовне навчання». Автор спробувала з'ясувати праксеологічне значення феномену конфесійного паломництва до святих місць як обрядової культової дії, яка має сакральне забарвлення.

Релігійний туризм завдяки спеціально розробленим турам здатний повністю враховувати цю внутрішню сутність паломництва та допомагає задовольняти і пізнавальний інтерес паломників, і естетико-емоційні почуття, і духовні потреби. Український досвід співпраці з паломниками різних конфесій будується на принципах взаємоповаги та толерантності, що, відповідно, відображається і в практиці туристичної діяльності. Охарактеризовано християнські (православні та католицькі), мусульманські, хасидські святині та вказано на наявність святих місць загальноконфесійного значення. Відтворено стан та наголошено на причинах й особливостях сучасного паломництва до святих місць. Особливої уваги в дослідженні приділено образу паломника, оскільки для успішного здійснення туристичної діяльності загалом і такої її специфічної сфери, як релігійний туризм зокрема, уявлення про суб'єкт паломництва вкрай важливе.

Зауважимо, що під час дослідження релігійного туризму важливе значення має історико-культурний аспект відтворення й історичної інтерпретації процесу формування кожної з конфесій, а також характеристика церковних діячів, їх духовність, подвижницька діяльність та усвідомлені ними гуманістичні цінності, що захоплювали уяву мільйонів людей, котрі ставали їхніми послідовниками. Підкреслено динамізм класичних релігій, очільники яких не заперечують нових форм духовно-просвітницького впливу на віруючих, підтримуючи їх, скеровуючи та гармонізуючи їхнє буття. Зазначено, що потенціал підтримки й гармонізації життя пересічної людини містить і релігійний туризм.

Наша праця – це також свідчення глибокої поваги до українського народу, його святинь, історії, сакральних місць, які духовно наповнюють і звеличують Україну.

ЦИТАТИ ПРО ПАЛОМНИЦТВО ТА ДУХОВНІ ПОДОРОЖІ

Я єсмь шлях, і істина, і життя ***(Ісус Христос)***

Моє життя – це вчення й дорога **(Апостол Петро)**.

Жизнь наша есть путешествіе **(Гр. Сковорода)**.

Ми – паломники, щоб ми не робили, і нічого не зможемо з цим зробити,

навіть якщо захочемо. Земне життя – ніщо інше, як коротенька увертюра до вічного існування душі **(З. Бауман)**.

Настане день – і ви відчуєте глибоке душевне хвилювання, побачивши світло неба крізь сіру пелену буденності. Будьте відкриті, – щоб бачити, слухати, відчувати, набувати. Не будьте кількаденним туристом – відкрийте для себе справжній, вічний світ паломництва, збагатіться ним на все життя **(Дж. Тордж)**.

Я витратив близько сорока років на паломництво у два-три кутки цього світу, метою якого були пошуки філософського каменя, який іменується істиною **(Вольтер)**.

У своїй відчуженості від світу мислення має справу з відсутнім, з речами або вчинками, які не можна прийняти безпосередньо… Так ми їдемо кудись, щоб у безпосередній близькості роздивитись визначні пам'ятки, але часто ми наближаємося до них, саме озираючись назад, у спогадах, коли вже немає тиску вражень, наче вони тільки відтепер починають розкривати свій смисл **(Г. Арендт)**.

Искательство и путничество – способ человеческого бытия в контексте «разомкнуто-атомистических» отношений **(Г. Батищев)**.

Передусім ми маємо екзистенційну рухливість людську й це зближує і сучасний туризм із паломництвом, прочанством. Людина перебуває у стані «путника» доки вона живе на шляху до самознаходження **(В. А. Малахов)**.

Паломництво здатне навчати нас бачити небеса в польовій квітці і вмістити в долоні безкінечність **(В. Блейк)**.

Подорожуючи, людина бере себе із собою. Проте тут вона й виходить за свої межі, стає багатшою лісом, полем, горою. І буквально заново вчиться пізнавати, що є хиба і що є шлях. І дім, який нарешті стане для неї притулком, матиме для неї не менше значення, ніж момент, коли він ще не досягнутий **(Е. Блох)**.

Смисл або призначення подорожі – за короткий час зібрати багатий урожай **(Фр. Бекон)**.

Творчість – це мандри свободи в просторі і часі людського духу **(І. В. Бичко)**.

Є три сфери, в яких вибудовується світ відносин. Перша: життя з природою. Друга: життя з людьми. Третя: життя з духовними сутностями **(М. Бубер)**.

Мудрий подорожуючий ніколи не зневажатиме своєї країни **(Карло Гольдоні)**.

Подорожувати – означає щохвилинно народжуватися й помирати **(В. Гюго)**.

Тяжіння до мандрівки на зустріч з «іншим», прагнення зрозуміти інше, прилучитися до нього, розширити світ власного буття закладене в глибинах людської ментальності **(В. С. Горський)**.

Розмовляти з іншими століттями майже те саме, що подорожувати **(Р. Декарт)**.

У письмових замітках про короткочасні поїздки й тривалі подорожі висловлювався філософський зміст подорожей, мови, релігії, мистецтва, традиції, рис місцевого побуту й гостинності населення різних країн **(Дж. Джафарі)**.

Подорожі навчають терпінню **(Б. Дізраелі)**.

Паломництво виступає необхідною рушійною силою, що уможливлює існування виміру сакральної географії, зберігаючи її єдність у просторовому та

часовому вимірах. Так чи інакше до паломництва тяжіють: архаїчні мандрівки, у тому числі мандрівки культурного героя, мандрівництво, страдництво. Уособлюють цю силу паломники, серед яких є здатні не лише відчути, а й примножити таємну складову сакральної географії **(Ю. Ю. Завгородній)**.

Подорож – метафора нескінченості людського існування, вона вимагає людину цілком, «привласнює» її – але й людина випробовує та вимірює свою нескінченність – через привласнення шляхів, через проходження Путі, через символічну подорож Прощі **(В. П. Заблоцький)**.

Найдовшу мандрівку ми здійснюємо до самих себе. Але для того, щоб здійснити цю мандрівку і відкрити самого себе потрібно прокласти траси свого культурного та краєзнавчого збагачення, коли знайомство з людьми, іншими націями та іншими цінностями обертається на знайомство із самим собою **(С. Б. Кримський)**.

Релігійне паломництво завжди було одним із найбільш прямих та коротких шляхів до Осягнення **(П. Коельйо)**.

Я ніколи не вирушаю в дорогу, якщо не прихопив із собою книг… Вони найкраще знаряддя, яким я міг би спорядитись для земної подорожі **(М. Монтень)**.

Можливо, стабільний земний порядок може бути запроваджений лише в тому разі, коли людина збереже виразну свідомість того, що ми могли б назвати мандрівними умовами її існування.

Саме душа, саме вона – одвічна мандрівниця, саме про душу і тільки про неї буде найвищою правдою сказати, що бути – це бути в дорозі **(Г. О. Марсель)**.

Дорога з граничною силою виявляє наскільки скороминущі наші зв’язки зі світом. Ми ковзаємо його поверхнею і світ обтікає нас моментально, усе в ньому – миттєвість нас самих **(Х. Ортеґа-і-Ґассет)**.

Паломництво є зустріччю не тільки з Богом, а й з іншими людьми, що прямують дорогою до спасіння. Воно показує нам, що кожну людину варто сприймати як дар для себе: ми через ближніх отримуємо дари Бога, а також обдаровуємо своїх братів і сестер **(І. Б. Остащук)**.

Паломництво – найважливіший релігійний ритуал, модерн надав паломництву нові значення, поряд із «зовнішнім» паломництвом з’явилося паломництво у «внутрішньому світі» («людина-подорожуюча»). Паломництво – могутнє джерело духовних пошуків Віри, Надії, Любові, фактор виховання його послідовників в моральних, суспільнозначущих цінностей **(В. С. Пазенок)**.

Феномен паломництва виник одночасно з духовними потребами людини, яка шукає вихід зі складних духовних проблем саме в подорожах до релігійних об’єктів. Паломницький туризм пов’язаний із релігійними уподобаннями людини **(Т. С. Пархоменко)**.

Людина, яка багато подорожує, схожа на камінь, що його пронесла вода багато сотень верств: його жорсткуватості згладжуються, і все в ньому набирає округлених форм **(Ж. Е. Реклю)**.

Подорожі виразно відбивають динаміку та енергетику мандруючих мислителів **(М. В. Цюрупа)**.

Паломники, які йдуть до Лурда, Стоунхенджа, Сантьяго-де-Компостели або

до Великої зали Будди, прагнуть відкрити для себе велику таємницю основ буття **(П. Л. Яроцький)**.

Шлях до життя проходить крізь іншого **(Хр. Яннарас)**.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы : пер. с итал. Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. С. 78–289.
2. Аббаньяно Н. Экзистенция как свобода. Вопросы философии. 1992. № 8. С. 146–157.
3. Абрамов В. В. Туризм – вседозволенность или достижение мировой культуры. Культура і освіта фахівців туристської сфери: сучасні тенденції та прогнози: матеріали III Міжнар. наук.-практ. конф. Киев: КУТЕП, 2005. С. 434–438.
4. Актуальні проблеми та перспективи розвитку туризму в Україні: теорія і практика: матеріали Міжнар. наук.-практ. конф., м. Київ, 25–26 квіт. 2013 р. Київ, 2013. 280 с.
5. Александрова А. Ю. Международный туризм: учеб. пособие для вузов. Москва: Аспект Пресс, 2001. 470 с.
6. Аль-Насири Амина. Искусство и творчество в воззрениях мусульманских мыслителей. Москва: МАКС Пресс, 2001. 54 с.
7. Альфакі М. Соціокультурні процеси в сучасному арабському світі: зміна основних парадигм: автореф. дис. … канд. філос. н.: 09.00.03 Соціальна філософія і філософія історії. Сімферополь, 2002. 19 с.
8. Антоний Сурожский (митр.). Православный взгляд на паломничество. URL: http://aliom.orthodoxy.ru/arch/056/sur56.htm (дата звернення: червень 2017).
9. Арабо-мусульманский мир на пороге XXI века: реф. сб. Москва : ИНИОН РАН, 1999. 195 с.
10. Ариас Х. Пауло Коэльо: Исповедь паломника. Москва: София, 2003. 288 с.
11. Арсений (архиеп.). Путевые заметки во время путешествия на богомолье Арсения, епископа Рижского и Митавского, 1890 года, с 17-го августа по 3-е октября. Рига: Тип. Бланкенштейна, 1890. 54 с.
12. Атік А. А. Соціокультурний діалог в умовах глобалізації і мусульманського «ренесансу»: автореф. дис. … канд. філос. наук: спец. 09.00.03 Соціальна філософія і філософія історії. Сімферополь, 2007. 17 с.
13. Бабкин А. В. Специальные виды туризма: учеб. пособие. URL: http://tourlib.net/books_tourism/babkin02.htm (дата звернення: листопад 2017).
14. Базалук О. О. Філософія космічного туризму. Праксеологія туризму: тези загальнокафедральної теми. Київ: КУТЕП, 2009. С. 30–36.
15. Барский В. Г. Письма пешехода Василия Григорьевича Барского (1723–1746). Русский архив, 1874. Кн. 2, вып. 9. Стб. 513–532. URL: https://memoirs.ru/texts/BarskRA74K2N9.htm (дата звернення: травень 2016).
16. Басюк Д. І. Основи туризмології: навч.-метод. посіб. Кам’янець-Подільський:

Аксіома, 2005. 204 с.
17. Бауман З. От паломника к туристу. Социологический журнал. 1995. № 4. С. 133–154.
18. Безклубенко С. Д. Українська культура: погляд крізь віки: історико-теоретичні нариси. Ужгород: Карпати, 2006. 512 с.
19. Беляев П. И. У великих святынь: (Из путевых заметок). Тамбов, Воронеж, Курск, Чернигов, Киев, Полтава и Харьков. Саратов: Тип. Союза печ. дела и продажи изд., 1909. II, 138 с.
20. Бенцлер Ю. Туризм і відпочинок в Україні – 2012: мрії та реальність. URL: http://www.frk.kiev.ua/index.php?p=articles&area=1& action=displayarticle&id=763&name=-2012&print=1 (дата звернення: червень 2013).
21. Бердичів. Волинський Єрусалим. URL: http://ukrainaincognita.com/ khasydy/berdychiv-volynskyi-erusalym (дата звернення: липень 2016).
22. Бердяев Н. А. Мир творчества. «Смысл творчества» и переживание творческого экстаза. Бердяев Н. А. Самопознание: (Опыт философской автобиографии) Москва: Международные отношения, 1990. С. 194–210.
23. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Бердяев Н. А. Царство Духа и Царство Кесаря. Москва: Республика, 1995. С. 4–163.
24. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. Москва: Правда, 1989. 607 с.
25. Берлинський М. Ф. Історія міста Києва. Київ: Наук. думка, 1991. 320 с.
26. Бех В. П. Философия социального мира: гносеологический анализ. Запорожье: Тандем-У, 1999. 284 с.
27. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. Москва: Рос. библейское о-во, 1995. 1346 с.
28. Биржаков М. Б. Введение в туризм. СПб: Герда, 2002. 320 с.
29. Богуцький Ю. П. Державно-церковні відносини в Україні: сучасний стан та перспективи співпраці. Релігійна свобода: Свобода релігії і міжрелігійний діалог: глобальні виміри й локальні вияви: наук. щорічник. 2011. № 16. С. 242–247.
30. Больнов О. Ф. Зустріч. Ситниченко Л. А. Першоджерела комунікативної філософії: навч. посіб. для студ. гуманіт. спец. вищ. навч. закладів. Київ: Либідь, 1996. С. 157–170.
31. Большая православная энциклопедия. Донецк: Глория Трейд, 2012. 382 с.
32. Бондарчук-Чугіна І. Ю. Функція туризму в умовах глобалізації культури. Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності: альм.: зб. наук. пр. Київ, 2008. Вип. 22. С. 154–160.
33. Борисова А. В. Методы научных исследований в туризме: текст лекций. Ярославль: ЯрГУ, 2013. 68 с.
34. Бровко М. М. Культурологія в системі гуманітарного знання. Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності: альм.: зб. наук. пр. Київ, 2007. Вип. 20. С. 96–102.
35. Бубер М. Два образа веры: сб. Москва: Республика, 1995. 464 с.
36. Бубер М. Учение Хайдеггера . Бубер М. Два образа веры: сб. Москва:

Республика, 1995. С. 197–211.
37. Бубер М. Я и Ты. Москва: Высш. шк., 1993. 175 с.
38. Бэкон Ф. О путешествиях. Бэкон Ф. Сочинения: в 2 т. Москва: Мысль, 1978. Т. 2. С. 390–392.
39. В Умані тисячі хасидів святкують новий рік. URL: http://www.bbc.com/ukrainian/multimedia/2016/10/161003_hasidic_gallery_as_uman?ocid=socialflow_facebook (дата звернення: травень 2015).
40. Волков С. М. Нові тенденції розвитку культурологічної думки в Україні. Культурологічна думка. Київ, 2009. № 1. С. 86–91.
41. Гавриленко І. М. Соціальний розвиток : навч. посіб. Ірпінь: Акад. ДПС України, 2001. 484 с.
42. Гаврілова Н. Молодіжна релігійна свідомість в контексті соціокультурних змін XXI століття. Українське релігієзнавство. 2009. № 50. С. 138–144.
43. Гайденко П. П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса. Ясперс К. Смысл и назначение истории: пер. с нем. Москва: Республика, 1994. С. 5–26.
44. Гарбар Г. А. Гостинність у соціокультурній сфері туризму як головний предмет філософського аналізу. Гілея: Науковий вісник: зб. наук. пр. Київ, 2011. Вип. 51 (9). С. 360–364.
45. Гарбар Г. А. Філософія гостинності в українському просторі туризму (соціально-філософський аналіз): автореф. дис. … д-ра філос. н.: 09.00.03 Соціальна філософія і філософія історії. Київ, 2013. 32 с.
46. Гегель Ф. Политические произведения. Москва: Наука, 1978. 438 с.
47. Гессе Г. Паломничество в страну Востока. Москва: ЭКСМО-Пресс, 1999. 479 с.
48. Герчанівська П. Е. Філософія релігійної толерантності та українські реалії. Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв. Київ, 2010. № 4. С. 45–49.
49. Герчанівська П. Е. Суб’єкт-об’єктні відносини у контексті системного дослідження народної сакральної культури. Мультиверсум. Філософський альманах: зб. наук. пр. 2008. Вип. 68. С. 224–233.
50. Герчанівська П. Е. Художня та релігійна свідомість: спільне й особливе. Мультиверсум. Філософський альманах: зб. наук. пр. 2005. Вип. 51. С. 194–204.
51. Головашенко О. В. Туристська активність як форма реалізації людиною свого потенціалу. Філософія туризму: навч. посіб. Київ: Кондор, 2004. С. 179–186.
52. Головащенко С. Розвиток релігійного середовища в Європі та Україні: проблема відповідності. Релігійна свобода: наук. щорічник. 2006. № 10: Взаємини держави і релігійних організацій: правові та політичні аспекти. С. 57–59.
53. Горак Г. І. Екзистенціальність людського буття у природних вимірах та природно-рекреаційні можливості туризму. Філософські нариси туризму: наук.-навч. вид. Київ: Укр. Центр духовної культури, 2005. С. 136–145.
54. Гордин Л. М. Что такое хасидизмъ? Варшава: Тип. Ф. Баумриттера, 1903. 24 с.
55. Горський В. С. Подорож як феномен культури. Наукові записки Київського

університету туризму, економіки і права. Серія: Філософськи науки. Київ: КУТЕП, 2003. Вип. 3. С. 56–62.
56. Горський С. В. Соціологія туризму. Соціологія: навч. посіб. Київ: КУТЕП, 2003. С. 69–78.
57. Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI-начала XII в. Київ: Наукова думка, 1988. 213 с.
58. Григорович-Барський В. Мандри по Святих Місцях Сходу з 1723 по 1747 рік. Київ: Основи, 2000. 768 с.
59. Григор'янц В. Є. Про деякі особливості інтеграції кримських мусульман в український соціум. Сімферополь: Таврія, 2006. 35 с.
60. Губерський Л. В. Культуротворча сутність людини і людинотворча сутність культур. Губерський Л. В. Культура. Ідеологія. Особистість: методолого-світоглядний аналіз. Київ: Знання, 2002. С. 53–101.
61. Гуманізм: сучасні інтерпретації та перспективи. Київ: Укр. Центр духовної культури, 2001. 380 с.
62. Гусейнов А. А. Великие пророки и мыслители: Нравственные учения от Моисея до наших дней. Москва: Вече, 2009. 496 с.
63. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2004. 399 с.
64. Давньоруські любомудри. Київ: Академія, 2004. 304 с.
65. Далай-лама XIV як мислитель: обговорення книги «Етика для нового тисячоліття»: матеріали круглого столу. Київ: Стилос, 2009. 64 с.
66. Данилов В. В. О жанровых особенностях древнерусских «хождений». Труды Отдела древнерусской литературы. Москва; Ленинград, 1962. Т. 18. С. 21–37.
67. Даренський В. Ю. Внутрішній діалогізм як сутнісна ознака європейської культурної традиції. Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності: зб. наук. пр. Київ: КНЛУ, 2003. Вип. 12. С. 201–208.
68. Декларація про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на підставі релігії чи переконань. URL: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995_284 (дата звернення: травень 2017).
69. Декларація про права осіб, які належать до національних чи етнічних, релігійних чи мовних меншин. URL: URL: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995_318 (дата звернення: травень 2017).
70. Дмитриевский А. А. Современное русское паломничество в Св. Землю: Речь, читанная 30 марта в зале Гор. думы в торжественном заседании Киев. отд-ния Имп. православного Палестинского Общества. Киев: Тип. И. И. Горбунова, 1903. 46 с.
71. Долгоруков И. М. Путешествие в Киев в 1817 году. Москва, 1870. 208 с.
72. Дротянко Л. Г. Філософія наукового пізнання: підруч. Київ: Вид-во Нац. авіац. ун-ту «НАУ-друк», 2010. 224 с.
73. Друзенко Г. Між традицією та свободою. Релігійно-інформаційна служба України. URL: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/ analytic/10829/ (дата звернення: лютий 2014).
74. Дудоров Д. И. Основы мусульманского права. Религиозно-правовые учения

мусульманского Востока: краткий энцикл. слов.-справочник. Воронеж: Изд-во Воронежского гос. ун-та, 2005. 464 с.
75. Еврейская энциклопедия: в 16 т. Санкт-Петербург: Тип. Акционерного т-ва Брокгауз-Ефрон, 1898. Т. 12. 502 с.
76. Ель Гуессаб Карім. Арабо-мусульманський світогляд у вимірі повсякденного буття особистості: автореф. дис. … канд. філос. наук: спец. 09.00.03 Соціальна філософія і філософія історії. Запоріжжя, 2007. 17 с.
77. Естетика: підр. Київ: Вища шк., 2005. 431 с.
78. Європейська конвенція про захист прав людини і основоположних свобод. URL: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995_004 (дата звернення: березень 2015).
79. Житенев С. Ю. Религиозное паломничество в христианстве, буддизме и мусульманстве: социокультурные, коммуникационные и цивилизационные аспекты. Москва: Индрик, 2012. 263 с.
80. Житье и хоженье Данила русьскыя земли игумена. 1106–1107 гг. Православный Палестинский сборник. Санкт-Петербург: Типогр. В. Киршбаума, 1885. Вып. 3 и 9. С. 1(32)–141(196).
81. Жолдоков В. О. Релігійний фактор міжетнічних відносин на початку XXI століття (соціально-філософський аналіз): автореф. дис. … канд. філос. наук: спец. 09.00.03 Соціальна філософія і філософія історії. Київ, 2009. 20 с.
82. Жорж А. Паломництво. Словник біблійного богослов'я: пер. з фр. Львів: Місіонер, 1996. С. 533–534.
83. Жорнова О. І. Теорія і методика формування культуротворчості: монографія. Запоріжжя: Дике поле, 2006. 416 с.
84. Жорнова О. І. Формування культуротворця як глобальний соціокультурний проект. Теорія і практика матеріально-художньої культури. Харків: ХДАДМ, 2004. № 6. С. 7–10.
85. Заблоцький В. П. Подорож як метафора. Наукові записки Київського університету туризму, економіки і права: зб. наук. пр. Серія: Філософські науки. Київ, 2008. Вип. 5. С. 155.
86. Заблоцький В. П. Подорож як метафора. Філософські нариси туризму. Київ: Укр. Центр духовної культури, 2005. С.113–115.
87. Завгородній Ю. Ю. Ідея сакрального центру в культурі Київської Русі: XI ст. – перша третина XIII ст. (до характеристики просторово-часових уявлень): автореф. дис. … канд. філос. наук: спец. 09.00.05 Історія філософії. Київ, 2002. 20 с.
88. Завгородній Ю. Ю. Передмова. Хортицький семінар: Сакральна географія і феномен паломництва: вітчизняний і світовий контекст: зб. наук. пр. Запоріжжя: Дике поле, 2012. С. 6–11.
89. Загальна декларація прав людини. URL: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995_015 (Дата доступу: червень 2015).
90. Заєць О. Актуальні питання розвитку законодавства України про свободу совісті та віросповідань. Релігійна свобода: Свобода релігії і міжрелігійний діалог: глобальні виміри й локальні вияви: наук. щорічник. 2011. № 16. 307 с.
91. Залужна А. Є. Життєвий світ людини як смисловий універсам культури:

морально-естетичні виміри : автореф. дис. … д-ра філософ. наук: спец. 26.00.01 Теорія та історія культури. Київ, 2012. 32 с.
92. Знание о Боге – наиважнейшее из знаний. Духовное упр. мусульман Украины. Киев: Аль-Иршад, 2002. 64 с.
93. Избранные жития святых жен Руси XI–XX вв. Москва: Изд-во Православного братства св. апостола Иоанна Богослова, 2003. 384 с.
94. Известия очевидцев, современников и иностранных писателей. Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей. Киев, 1874. Отд. 2. С. 61–243.
95. Извлечение из древних русских летописей. Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей. Временная комис. для разбора древних актов. Киев, 1874. Отд. 1. С. 13–60.
96. Из Киева. Старые годы. 1914. № 6. С. 71–73.
97. Израиль принял решение отменить визовый режим с Украиной. URL: https://www.segodnya.ua/ukraine/izrail-prinjal-reshenie-otmenit- vizovyj-rezhim-c-ukrainoj.html (дата звернення: вересень 2011).
98. Ильина А. Ю. Хадж как форма паломничества в культуре ислама. Актуальные вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история: материалы XIII междунар. науч.-практ. конф., г. Новосибирск, 20.06.2012 г. Новосибирск: СибАК, 2012. С. 37–41.
99. Иоанн Дамаскин (прп.). Третье защитительное слово против порицающих святые иконы. Иоанн Дамаскин (прп.). О святых иконах и иконопочитании. Краснодар, 2006. С. 65–68.
100. Ислам в Крыму: очерки истории функционирования мусульманский институтов. Симферополь: Элиньо, 2009. 432 с.
101. История наших предков. Киев: Аль-Иршад, 1997. 56 с.
102. Исторія русской церкви. Соч. Макарія, епископа винницкаго. Т. I. СПб.: Въ типогр. Имп. Академіи Наукъ, 1857. XXII, 292, IV с.
103. Ізраїль скасував візовий режим з Україною. URL: https://tsn.ua/ ukrayina/izrayil-skasuvav-vizoviy-rezhim-z-ukrayinoyu.html (дата звернення: вересень 2011).
104. Іоан Павло II. Енцикліка «Fides et Ratio» до єпископів Католицької церкви про співвідношення віри й розуму. URL: http://dds. edu.ua/ua/articles/2/duhovna-svitlytsa/rik-viry-2012-2013/1115-fides-et-ratio.html (дата звернення: лютий 2014).
105. Історія релігії в Україні: навч. посіб. Київ: Знання, 1999. 736 с.
106. Караулов Н. А. I-й Основы мусульманского права. Стрижамент. Историческое наследие. Литературно-художественный альманах. Приложение к газете «Кавказский край». Выпуск 4. Ставрополь: «Кавказский край», 1991. С. 492-497.
107. Караулов Н. А. Основы мусульманского права. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1909. Вып. 40, отд. 1. С. 1–118.
108. Карташев А. В. Вселенские соборы. Москва: Харвест, 1994. 542 с.
109. Катехизм Католицької церкви. Синод УГКЦ, 2002. 772 с.

110. Кац А. Рабби Нахман из Бреслава. Биографии раввинов. URL: https://toldot.ru/rabbanim/rabbanim_2885.html (дата звернення: червень 2016).
111. Квартальнов В. А. Биосфера и туризм: Глобальное взаимодействие и экология, география научных исследований территорий туристического назначения, культура мира системы трудовых миграций, педагогика, социология и стратегия управления: в 5 т. Москва: Наука, 2002. Т. 1: Теория и практика туристских исследований. 271 с.
112. Квартальнов В. А. Теория и практика туризма: учебник. Москва: Финансы и статистика, 2003. 672 с.
113. Кебуладзе В. І. Інтерсуб'єктивне вчення Е. Гуссерля як трансцендентальний фон феноменологічної концепції досвіду А. Шюца : дис. … канд. філос. н.: 09.00.05 Історія філософії. Київ, 1998. 170 с.
114. Киевские епархиальные ведомости. 1881. № 32. С. 4.
115. Киевские епархиальные ведомости. 1883. № 20. С. 406-407.
116. Киевские святыни: Указатель и путеводитель для богомольцев, посещающих святые места Киева и особочтимую Киево-Печерскую Лавру, с приложением плана ближних и дальних пещер Лавры. Москва, 1895. 159 с.
117. Києво-Печерський патерик. Репр. вид. Київ: Час, 1991. 280 с.
118. Кирюшко М. І. Іслам в Криму: релігійно-національна самоідентифікація кримськотатарського народу. Київ: Світогляд, 2005. 300 с.
119. Кізіма В. В. Субстанційні виміри феномену туризму. Наукові записки Київського університету туризму, економіки і права: зб. наук. пр. Серія : Філософські науки. Київ, 2008. Вип. 5. С. 108–110.
120. Климов В. Міжконфесійний діалог як складова культурно-цивілізаційних відносин. Українське релігієзнавство. Київ, 2009. № 50. С. 269–279.
121. Кляп М. П. Сучасні різновиди туризму: навч. посіб. / М. П. Кляп, Ф. Ф. Шандор. Київ: Знання, 2011. 334 с.
122. Колодний А. Релігія як історичне явище. Конфесіологія релігії. Київ: Укр. Асоц. релігієзнавців, 2009. С. 31–34.
123. Колотуха О. Соціальний туризм в Україні. Проблеми та перспективи розвитку. Краєзнавство. Географія. Туризм. 2010. № 20 (649). С. 3–5.
124. Колотуха О. Соціальний туризм в Україні: проблеми та перспективи розвитку. Культура народов Причерноморья. 2009. № 176. С. 125–127.
125. Конев В. А. Трансцендентальный эмпиризм Ж. Делеза (Семинары по «Различию и повторению»). Самара: Самар. гос. ун-т, 2001. 140 с.
126. Конотоп Л. Г. Релігія іудаїзму в контексті світової філософії та культури : метод. розробки до спецкурсу. Київ, 2001. 21 с.
127. Конституція України. URL: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80 (дата звернення: травень 2010).
128. Конфесіологія релігії. Київ: Укр. асоц. релігієзнавців, 2009. 237 с.
129. Копилова С. В. Екзистенціали людського буття: автореф. дис. … канд. філософ. наук: спец. 09.00.03 Соціальна філософія та філософія історії. 2008. 16 с.
130. Костенко Л. Маруся Чурай. Відлуння десятиліть. Українська література другої половини XX ст.: навч. посіб. Київ: Грамота, 2005. С. 18–138.

131. Коэльо П. Дневник мага. Москва: АСТ: Астрель, 2008. 288 с.
132. Красільнікова О. В. Деякі питання розвитку релігійного паломництва в Україні. Праксеологія туризму: тези загальнокафедральної теми. Київ: КУТЕП, 2009. С. 63.
133. Краткий спутник-справочник по Киево-Печерской лавре. Киев : Тип. «Петр Барский», 1914. 62 с.
134. Краткое описание Киева, содержащее историческую перечень сего города, так же показание достопамятностей онаго. Собранное надворным советником Максимом Берлинским. Санкт-Петербург: Тип. М-ва Народного Просвещения, 1820. 216 с.
135. Кривега К. В. Туризм як прояв свободи сучасної особи. Нова парадигма. Київ: Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2005. Вип. 43. С. 13–24.
136. Крюкова Н. В. Паломництво до святих місць України (на матеріалах Кримського регіону): автореф. дис. … канд. філософ. наук: спец. 09.00.12 / Крюкова Наталія Василівна; Київ. ун-т ім. Тараса Шевченка. Київ, 2008. 16 с.
137. Куліш П. Чорна рада. Хроніка 1663 року та оповідання. П. Куліш. Київ: Веселка, 1990. 256 с.
138. Кустовська О. В. Методологія системного підходу та наукових досліджень: Курс лекцій. Тернопіль: Економічна думка, 2005. 124 с.
139. Кьеркегор С. Страх и трепет. Москва: Республика, 1993. 383 с.
140. Лебедев В. Ежегодные доходы Саудовской Аравии от хаджа превышают 30$ миллиардов. URL: https://ria.ru/world/20070107/ 58585620.html (дата звернення: липень 2015).
141. Лебединцев П. Г. Киев за 60 лет перед сим. Труды Киевской духовной академии. 1909. № 2. С. 314–336.
142. Левчук Л. Т. Українська естетика: традиції та сучасний стан: монографія Киев: Маклауш, 2011. 340 с.
143. Леонтьева В. М. Культуротворческий процесс: основания и начала : монография. Харьков: Консул, 2003. 216 с.
144. Лепп І. Християнська філософія екзистенції. Київ: Пульсари, 2004. 148 с.
145. Личковах В. А. Универсализм и регионика в современной этнокультурологии. Образование и искусство в формировании целостной личности: междисциплинарные технологии (опыт, проблемы, перспективы): сб. материалов Всерос. науч.-метод. конф. Томск, 2005. С. 35–41.
146. Локк Д. Избранные философские произведения: в 2 т. Москва: Социально-эконом. лит., 1960. Т. 2. 532 с.
147. Ломоносов Г. А. Возвращение к себе. Опыт трансцендентальной философии истории. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2007. 238 с.
148. Лубська М. В. Мусульманське право як філософсько-релігієзнавчий феномен: дис. … д-ра філософ. наук: спец. 09.00.11 Релігієзнавство. Київ, 2008. 431 с.
149. Любивий Я. В. Туризм в контексті концепції культурного розвитку суспільства. Наукові записки КУТЕП. Серія: Філософські науки. Київ, 2009.– Вип. 6. С. 33–53.
150. Любіцева О. О. Географія релігій: підручник. К.: Либідь, 2003. 480 с.

151. Любіцева О. О. Організація православного паломництва до Святої Землі. Туризм на порозі XXI століття: освіта, культура, екологія : матеріали міжнар. наук.-практ. конф., м. Київ, 18–20 жовт. 1999 р. Київ, 1999. С. 82–85.
152. Любіцева О. О. Релігійна ситуація в Україні та її регіональні особливості. Український географічний журнал. 2009. № 4. С. 28–32.
153. Любовець О. М. З історії розвитку туризму на українських землях. Наукові записки КУТЕП. Серія: Філософські науки. Київ, 2009. Вип. 6. С. 132–144.
154. Лютий Т. В. Культура масова і популярна: теорії та практики. Київ: Україна, 2007.124 с.
155. Лясота Э. Киев и его святыня в конце 16 века: Из дневника, веденного во время путешествия его через Украину и Запорожскую Сечь в 1594 г. [Киев], 1873. 8 с.
156. Лях В. В. Екзистенційні виміри туристичної подорожі. Філософські нариси туризму : наук.-навч. вид. Київ: Укр. Центр духовної культури, 2005. С. 170–176.
157. Лях В. В. Зміна філософсько-світоглядних орієнтацій у постіндустріальну добу. Суспільство на порозі XXI століття: філософське осмислення плинного світу: навч. посіб. Київ: Укр. Центр духовної культури, 1999. С. 53–74.
158. Макаров А. Н. Малая энциклопедия киевской старины. Киев: Довіра, 2005. 558 с.
159. Малахов В. А. Апологія туризму. Екзистенційно-етичний сенс туризму як різновиду подорожування. Філософські нариси туризму: навч. вид. Київ: Укр. центр дух. культури, 2005. С. 161–163.
160. Марк (Головков) (архиеп. Егорьевский). О смысле православного паломничества / Марк (Головков) (архиеп. Егорьевский). Паломнический Центр Украинской Православной церкви: веб-сайт. URL: http://pilgrims.in.ua/ru/top-palomniku/o-smysle-pravoslavnogo-palomnichestva.html (дата звернення: червень 2016).
161. Марсель Г. Homo viator. Київ: Academia: Пульсари, 1999. 320 с.
162. Мартін Бубер: життєвий і творчий шлях. Дрогобич: Відродження, 2007. 110 с.
163. Менжулін В. Карл Ясперс про роль особистості філософа в історії філософії. Наукові записки НАУКМА. Серія: Філософія та релігієзнавство. 2010. Т. 102. С. 26–32.
164. Миракян А. И. Контуры трансцендентальной психологии. Москва: Ин-т психологии РАН, 1999. 383 с.
165. Миркович Т. Паломничество в Святую Землю Египетскую: роман Москва : АСТ: Транзиткнига, 2006. 462 с. (Сер. «The Bestseller»).
166. Михайліченко Г. І. Практика організації туристичних подорожей : навч. посіб. для студентів вищих навч. закладів. Київ: КНТЕУ, 2003. 156 с.
167. Михайловська Н. Трагічні оптимісти: Екзистенційне філософування в українській літературі XIX – першої половини XX ст. Львів: Світ, 1998. 215 с.
168. Міжнародний пакт про громадські і політичні права. URL: http://zakon 5.rada.gov.ua/laws/show/995_043 (дата звернення: червень 2013).
169. Моклецова И. В. Русское православное паломничество как явление культуры

(на примере произведений А. Н. Муравьева): автореф. дис. … канд. культурологии: спец. 24.00.01. Москва, 2002. 24 с.
170. Молитовник православної родини «З вірою і любов'ю». URL: Режим доступу: http://www.e-reading.club/chapter.php/1001336/12/ VOLODYK_Molitovnik_pravoslavnoi_rodini.html (дата звернення: червень 2013).
171. Молотков С. Практическая энциклопедия. Православие от А до Я. Санкт-Петербург: Статисъ, 2003. 510 с.
172. Монтень М. Опыты: в 3-х кн.: пер с фр. Кн. 3. СПб.: Кристалл: Респекс, 1998. 704 с.
173. Музичка І. Культ Богородиці в Україні. Народна творчість та етнографія. 1998. № 5–6. С. 92–95.
174. Мусин А. Е. Церковь. Общество. Власть. Опыт патрологического исследования: Взаимные отношения Церкви, общества и государства по учению ранних отцов Церкви и церковных писателей I–III веков. Санкт-Петербург; Петрозаводск: Кругозор, 1997. 191 с.
175. Нагаєвський І. На слідах Пресвятої Богородиці Цариці Руси-України Львів: Трансінтех, 1984. 130 с.
176. Нападиста В. Г. Свобода волі як провідна ідея етичних пошуків. Нападиста В. Г. Історія етики в Україні (друга половина XIX – початок XX ст.): навч. посіб. Київ: Либіль, 2004. С. 154–164.
177. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Історичне релігієзнавство. Острог, 2009. Вип. 1. 280 с.
178. Нахман из Брацлава. Электронная еврейская энциклопедия. URL: Режим доступу: http://eleven.co.il/judaism-trends-and-sects/hasidism/ 12927 (дата звернення: березень 2015)
179. Нектария (Ман Лиз; монахиня). Евлогите! Благословите!: путеводитель по святым местам Греции. Москва: Рус. паломник, 2009. 1133 с.
180. Немирович-Данченко В. И. Собрание сочинений: в 3 т. Москва: Терра, 1996. Т. 3: Волчья сыть. Боевая Голгофа: романы. Из книг паломничеств и путешествий. 544 с.
181. Несмиянова О. Паломничество. Энциклопедия религий. Москва: Акад. проект: Гаудеамус, 2008. С. 933.
182. Нечуй-Левицький І. Повісті та оповідання. Київ: Наукова думка, 1986. С. 225–228.
183. Новий Завіт Господа нашого Ісуса Христа : з 4-го повного перекладу Біблії. Київ: Укр. Біблійне т-во, 2008. 317 с.
184. Новиков В. С. Тенденции развития религиозного туризма в мире. Научные исследования в сфере туризма: Труды Международной Туристской Академии. Москва, 2010. Вып. 6. С. 360–371.
185. Овсиенко Ф. Г. Эволюция социального учения католицизма: философско-критический анализ. Москва: МГУ, 1987. 255 с.
186. Описание ризницы Киево-Печерской лавры. Киев, 1911. 624 с.
187. Орлова О. В. Аксіологічні проблеми туризму. Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності: альм.: зб. наук. пр. Київ, 2008. Вип. 21.

С. 48–54.
188. Орлова О. В. Турист як суб'єкт сприйняття цінностей культури. Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності: альм.: зб. наук. пр. Київ, 2008. Вип. 22. С. 214–224.
189. Осипова И. И. Хасиды: «Спасая народ свой»: история хасидского подполья в годы большевистского террора: По материалам отчетов ОГПУ-НКВД-МГБ и следственных дел заключенных. Москва: Формика-С, 2002. 206 с.
190. Остащук І. Б. Сакральний символізм паломництва в західноєвропейському християнському дискурсі. Хортицький семінар: Сакральна географія і феномен паломництва: вітчизняний і світовий контекст: зб. наук. пр. Запоріжжя: Дике Поле, 2012. С. 104–120.
191. Очерки истории Киево-Печерской лавры и заповедника. Киев: Радянська Україна, 1992. 288 с.
192. Павлов С. В. Географія релігій: навч. посіб. Київ: АртЕк, 1998. 504 с.
193. Пазенок В. С. Альтернативный туризм: концепция и практика. Гостиничный бизнес. 2005. № 4. С. 24–29.
194. Пазенок В. С. Свобода як вибір особистості. Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри: матеріали наук.-теор. конф., м. Київ, 26 жовт. 2007 р. Київ: Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2007. С. 35–38.
195. Пазенок В. С. Туризмология. Теоретический образ туризма. Київ: Акад. туризму України: КУТЕП, 2012. 270 с.
196. Пазенок В. С. Феномен свободи у сучасних західних філософських концепціях. Свобода: сучасні виміри та альтернативи. Київ: Укр. Центр духовної культури, 2004. С. 11–56.
197. Пазенок В. С. Філософія: навч. пос. Київ: Академвидав, 2008. 280 с.
198. Пазенок В. С. Філософія та праксеологія туризму. Праксеологія туризму : тези загальнокафедральної теми. Київ: КУТЕП, 2009. С. 3–29.
199. Пазенок В. С. Філософія туризму. Філософія туризму: навч. посіб. Київ: Кондор, 2004. С. 7–28.
200. Паломнический туризм URL: http://www.6yket.ru/sport_i_turizm/palomnicheskij_turizm.html (дата звернення: квітень 2013).
201. Паломничество в Святую землю. Санкт-Петербург, 2006. 51 с.
202. П[амфил] Л[евицкий] (Парфений). Путешествие учеников Переяславского духовного училища в Киев на поклонение святыне. Прибавление к Церковным ведомостям. 1892. № 34. С. 1177–1181.
203. Панченко С. А. Соціально-філософська сутність іудейсько-хасидського паломництва. Наукові записки Київського університету туризму, економіки і права. Серія: Філософські науки. Київ: КУТЕП, 2013. Вип. 15. С. 290–300.
204. Панченко С. А. Перша апостольська подорож Святого Павла: реконструкція історичних маршрутів та їх використання у сфері туризму. Наукові записки Київського університету туризму, економіки і права. Серія : Філософські науки. Київ: КУТЕП, 2014. Вип. 17. С. 397–421.
205. Панченко С. А. Проблеми релігійного туризму в умовах сучасних культурних трансформацій. Культура і сучасність. Київ: Міленіум, 2017. № 2.

С. 46–49.
206. Панченко С. А. Шлях святого Павла: відтворення паломницького маршруту. Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури. Київ: Міленіум, 2017. Вип. 39. С. 87–92.
207. Панченко С. А. Феномен релігійного туризму і паломництва в культурологічному вимірі. Міжнародний вісник: культурологія, філологія, музикознавство. Київ: Міленіум, 2017. № 2 (9). С. 135–139.
208. Паризька Хартія для Нової Європи URL: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995_058 (дата звернення: травень 2014).
209. Парфений (инок). Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле: в 4 ч. Москва: Тип. А. Семена, 1856. Ч. 1. 305 с.
210. Пархоменко Т. С. Антропологія туризму. Філософські нариси туризму. Київ: Укр. Центр духовної культури, 2005. С. 259–260.
211. Пащенко В. Греко-католики в Україні: від 40-х років XX століття до наших днів. Полтава, 2002. 615 с.
212. Петрова Е. В. Социокультурные аспекты туризма в современной России: социологический анализ: дис. … канд. социол. наук: спец. 22.00.04. Москва, 2009. 173 с.
213. Петрова І. В. Дозвілля у теоретичних рефлексіях: монографія. Київ: НАКККіМ, 2012. 294 с.
214. Петрова І. В. Специфіка дозвіллєвої роботи з дорослими. Педагогічний вісник. 2004. № 4. С. 82–89.
215. Пиріг Л. Український іконопис у дзеркалі філателії. Художня культура. Актуальні проблеми. 2009. Вип. 6. С. 167–173.
216. Підсумковий документ Віденської зустрічі держав-учасників Наради з безпеки і співробітництва в Європі. URL: Режим доступу: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/994_081 (дата звернення: вересень 2013).
217. Подолянко Л. А. Свобода особистості як форма її самореалізації (історико-філософський аспект): автореф. дис. … канд. філос. наук: спец. 09.00.05-Історія філософії. Київ, 2001. 18 с.
218. Покликання і місія мирян: Післясинодальне апостольське повчання Святішого Отця Івана Павла II. Львів: Місіонер, 2006. 80 с.
219. Попович М. В. Єврейська культурна традиція. Вестник Международного Соломонова университета. Социология. 1999. № 2. С. 100–121.
220. Попович М. В. Мировоззрение древних славян. Киев: Наук. думка, 1985. 167 с.
221. Попович Я. М. Католицьке паломництво: історико-релігієзнавчий екскурс. Гілея: науковий вісник. К., 2013. Вип. 79. С. 191-194
222. Поселянин Е. Богоматерь: Репр. изд. 1909 г. Киев: Фенікс, 1998. 807 с.
223. Похилевич Л. Монастыри и церкви Киева. Киев: Тип. губернского упр., 1865. 140 с.
224. Правові акти про свободу совісті, релігії і переконань (витяги). Українське релігієзнавство: бюл. Укр. асоц. релігієзнавців і від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії НАН України. Київ, 1996. № 2.С. 69–73.

225. Православие. Полная энциклопедия. Санкт-Петербург: Весь, 2007. 437 с.
226. Про альтернативну (невійськову) службу: Закон України від 12.12.1991 р. № 1975-XII. URL: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/main/ 1975-12 (дата звернення: травень 2017).
227. Про деякі проблеми, пов'язані з паломництвом віруючих. Архів Державного Комітету України у справах релігій. URL: https:// risu.org.ua/ua/library/periodicals/lis/lis_1998/lis_98_11-12/37369 (дата звернення: липень 2012).
228. Про загальний військовий обов'язок і військову службу: Закон України від 25.03.1992 р. № 2235-XII. URL: http://zakon2.rada.gov. ua/laws/show/2232-12/page (дата звернення: жовтень 2016).
229. Про надання пільг релігійним організаціям: Указ Президента України від 22.06.1994 р. № 322/94. URL:http://zakon2.rada.gov.ua/ laws/show/322/94 (дата звернення: серпень 2015).
230. Про освіту: Закон України від 05.09.2017 р. № 2145-VIII. URL:Режим доступу: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/2145-19 (дата звернення: грудень 2017).
231. Про повернення релігійним організаціям культового майна: Розпорядження Президента України від 22.06.1994 р. № 53/94-рп. URL: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/53/94-%D1%80%D0%BF (дата звернення: лютий 2014).
232. Про свободу совісті та релігійні організації: Закон України від 23.04.1991 р. № 987-XII. URL: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/main/ 987-12 (дата звернення: листопад 2016).
233. Проект нового закону про свободу совісті недосконалий. Хрещатик, 06.09.2002. URL: http://www.kreschatic.kiev.ua/ru/2143/art/ 7479.html (дата звернення: березень 2011).
234. Прочанська конституція. URL: http://lavra.studyty.org.ua/prowa/99-prochanska-konstitucya.html (дата звернення: січень 2015).
235. Путеводитель к святыне Киева: с планом и видами г. Киева. Киев: Изд. Киев. Свято-Владимирского Братства, 1891. 102 с.
236. Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским. Москва: О-во сохранения лит. наследства, 2012. 728 с.
237. Пушкар Б. Рекреаційне господарство регіону та його особливості. Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Географія. 2010. № 2. С. 170–174.
238. Релігієзнавство: навч. посіб. Київ: Освіта, 1997. 239 с.
239. Релігієзнавчий словник. Київ: Четверта хвиля, 1996. 392 с.
240. Релігійний туризм – перспективний напрямок для країни. Хрещатик, 01.06.2009. URL: http://www.kreschatic.kiev.ua/ua/2919/news/ 1243865675.html (дата звернення: липень 2010).
241. Релігійно-церковний комплекс України: стан і тенденції. Виконання обов'язків та зобов'язань України, що випливають із її членства в Раді Європи. зб. матеріалів круглого столу. Київ: Світ Знань, 2006. С. 19.

242. Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України. Київ, 2009. 296 с.
243. Рибак О.А. Хасидизм як вияв реформаційних процесів в іудаїзмі на території Російської імперії в середині XVIII – на початку XX сторіччя: автореф. дис. ... канд. істор. наук: спец. 09.00.11- Релігієзнавство. Київ, 2008. 17 с.
244. Ричков П. А. Сакральне мистецтво Володимира-Волинського. Київ: Техніка, 2004. 192 с.
245. Роглєв Х. Й. Розвиток паломницького туризму у Закарпатті. Туристичні дослідження. Вип. 6. С. 232–235.
246. Сабадаш Ю. С. Дозвілля у масовій культурі сучасного світу (на прикладі творів Умберто Еко). Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв : наук. журнал. Київ: Міленіум, 2013. № 2. С. 42–46.
247. Сабадаш Ю. С., Гавенко О. Етнокультурний туризм: особливості та перспективи розвитку. Вісник Маріупольського державного університету. Серія : Філософія. Культурологія. Соціологія. Маріуполь, 2013. № 5. С. 386–392.
248. Сабадаш Ю. С. Культура толерантності в умовах глобалізації. Національні культури в глобалізованому світі: матеріали Всеукр. наук.-практ. конф., м. Київ, 6–7 квіт. 2017 р. Київ, 2017. С. 78–81.
249. Сабадаш Ю. С. Умберто Еко: гуманізм культуротворчих ідей: монографія Київ: НАКККіМ, 2012. 156 с.
250. Савва (Тихомиров Иван Михайлович; архиеп.). Хроника моей жизни: Автобиографические записки Высокопреосвященного Саввы, Архиепископа Тверского и Кашинского: в 9 т. Сергиев Посад, 1907. Т. 7. 592 с.
251. Саламанюк Т. Хасиди й Умань: те, про що мовчать у медіа. URL: https://commons.com.ua/uk/hasidi-j-uman-te-pro-shho-movchat-u-medi (дата звернення: травень 2017).
252. Салій А. В. Віра як гносеологічна категорія в філософії Мартіна Бубера та Лева Шестова: автореф. дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.05 Історія філософії. Дніпропетровськ, 2010. 20 с.
253. Сапєлкіна З. П. Паломництво як соціокультурне явище: становлення і розвиток в Україні (середина XIX – початок XXI ст.): автореф. дис. … канд. істор. наук: спец. 17.00.01 Теорія та історія культури. Київ, 2006. 20 с.
254. Сапєлкіна З. П. Релігія і культура. Релігійний туризм: навч. посіб. Київ : Вид-во Акад. праці і соц. відносин Федер. проф. спілок України, 2012. 220 с.
255. Сартр Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм. Сумерки богов. Москва: Политиздат, 1989. С. 319–344.
256. Свобода совісті та віросповідань в Україні. URL: http://www.president.gov.ua/19895.html (дата звернення: вересень 2016).
257. Святе Письмо Старого і Нового Завіту. Повний переклад, здійснений за оригінальними єврейськими, арамійськими та грецькими текстами. Рим: United Bible Societies, 1990. 1070+352 с.
258. Селецкий П. Д. Записки. Киевская старина. 1884. № 2. С. 275.
259. Сергійко В. Ф. Ізраїль-Україна: перспективи розвитку паломницького туризму до Святої Землі. Наукові записки Київського університету туризму,

економіки і права : зб. наук. пр. Серія : Філософські науки. 2010. Вип. 7. С. 181.
260. Сергійко В. Ф. Соціально-етичне вчення християнства: тенденції розвитку, конфесійні особливості: автореф. дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство». Київ, 2003. 21 с.
261. Символ Веры трехсот осминадесяти святых отец Перваго Вселенскаго Собора, Никейскаго. URL: http://apologet.in.ua/nasha-vera/simvol-very/399-simvol-very-trechsot-osminadesyati-svyatych-otets-pervogo-vselenskogo-sobora-nikejjskago.html (дата звернення: вересень 2015).
262. Сіткарьова О. В. Архітектура Києво-Печерської лаври. Кінець XVIII–XX ст. Київ, 2001. С. 104-108, 116-126.
263. Сковорода Г. С. Літературні твори. Київ: Наукова думка, 1972. 432 с.
264. Скринник М. Наративні практики української ідентичності: Доба Романтизму: монографія. Львів: Каменяр, 2007. 367 с.
265. Слободенюк Е. В. Туризм як чинник гуманізації відносин між народами : автореф. дис. … канд. філос. наук: спец. 09.00.03 Соціальна філософія та філософія історії. Київ, 2003. 19 с.
266. Снітовський О. Що являє собою релігійний туризм в Україні? URL: http://tutcikavo.co.ua/podorozhi-i-turizm/shho-yavlyaye-soboyu-religijnij-turizm-v-ukraïni/ (дата звернення: квітень 2016).
267. Соляник С. Ф. Туризм як соціоетичний чинник суспільного життя : автореф. дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.03 Соціальна філософія та філософія історії. Київ, 2010. 22 с.
268. Старовойтенко О. А. Теория туризма. Москва: МПОУ; Воронеж: МОДЭК, 2012. 799 с.
269. Спадщина Григорія Сковороди і сучасність : матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. Сковороди, м. Львів, 21–22 груд. 1994 р. Львів: Світ, 1996. 190 с.
270. Табачковський В. Г. Людина як особистість, що подорожує. Філософські нариси туризму: наук. навч. вид. Київ: Укр. Центр духовної культури, 2005. С. 91–99.
271. Тайнов Э. А. Трансцендентальное. Основы православной метафизики. Москва: Парад, 2007. 281 с.
272. «Талмуд-Тора», благотворительное общество (Дисна). Устав благотворительного общества под названием «Талмуд-Тора» (законоучение) имени Залмана и Юдес Левинсонов в г. Дисне. Дисна: [б.и.], 1912. 19 с.
273. Тарановский Н. Печерская лавра и к ней главнейшие пути через г. Киев. Прибавление к путеводителю «Киев и его окрестности». Киев: Тип. Милевского, 1883. 179 с.
274. Тардже Д. Мир паломничества. Москва: БММ АО, 1998. 192 с.
275. Тезаурус філософії туризму. Філософські нариси туризму: наук.-навч. видання. Київ: Укр. Центр духовної культури, 2005. С. 268–276.
276. Титов Ф. И. Путеводитель при обозрении святынь и достопримечательностей Киево-Печерской лавры и г. Киева. Киев: Тип. Киево-Печерской лавры, 1912. 124 с.; 35 вкл. л. ил.

277. Ткачева Ю. М. Комунікативна природа гуманітарно-наукового знання: автореф. дис. … канд. філософ. наук: спец. 09.00.09 Філософі науки. Київ: 2016. 20 с.
278. Тузов В. О. Культуротворчі процеси в Україні (кінець XIX – початок XX століття) як підґрунтя сучасних теоретичних інновацій: автореф. дис. … канд. культурології: спец. 26.00.01 Теорія та історія культури. Київ, 2011. 20 с.
279. Туризмологія: концептуальні засади теорії туризму: монографія. Київ: Академія, 2013. 368 с.
280. Туризмологія: концепції та термінологічно-понятійний апарат: матеріали VII аспірантських читань, м. Київ, 20 квіт. 2005 р. Київ: КУТЕП, 2006. 185 с.
281. Турій О. Греко-католики, латинники і православні в Україні: проти, поруч чи разом? Львів, 2000. 15 с.
282. Туров И. Ранний Хасидизм: История. Вероучение. Контакты со славянским окружением. Київ: Дух і Літера, 2003. 254 с.
283. Указатель святыни и священных достопамятностей Киева, как в самом городе, так и в его окрестностях для поклонников, посещающих святые места Киевские. Киев: Тип. Киево-Печерской лавры, 1850. 200 с.
284. Устименко Л. М. Історія туризму: навч. посіб. Київ: Альтер-прес, 2005. 320 с.
285. Федорченко В. К. Історія туризму в Україні: навч. посіб. URL: http://tourlib.net/books_history/fedorchenko.htm (дата звернення: лютий 2013).
286. Федорченко В. К. Свобода: практичні виміри соціального суб’єкта. Свобода: сучасні виміри та альтернативи. Київ: Укр. Центр духовної культури, 2004. С. 469–483.
287. Федорченко В. К. Туристський словник-довідник. Київ: Дніпро, 2000. 160 с.
288. Федь І. А. Трансцендентальні та культурологічні виміри феномену української ікони: автореф. дис. … д-ра філос. наук: спец. 17.00.01 Теорія та історія культури. Київ, 2006. 32 с.
289. Феномен паломничества в религиях: священная цель, священный путь, священные реликвии: материалы XIII Санкт-Петербургских религиоведческих чтений. Санкт-Петербург, 2006. 148 с.
290. Філософія. Курс лекцій: навч. посіб. Київ: Либідь, 1994. 576 с.
291. Філософія туризму: навч. посіб. Київ: Кондор, 2004. 268 с.
292. Философский словарь. Київ: А.С.К., 2006. 1056 с.
293. Філософські нариси туризму: наук.-навч. вид. Київ: Укр. Центр Духовної культури, 2005. 328 с.
294. Франжіаллі Ф. Тенденції розвитку міжнародного туризму : лекція прочитана у Київському університеті туризму, економіки і права. 9 жовт. 2002 р. Київ: КУТЕП, 2002. 25 с.
295. Франкл В. Свобода. Франкл В. Человек в поисках смысла: сб. Москва: Прогресс, 1990. С. 105–114.
296. Француз о Киево-Печерской Лавре. Киевская старина. 1900. № 2. С. 80–81.
297. Фромм Э. Бегство от свободы. Москва: Прогрес, 1990. 269 с.
298. Фуркало В. С. Феномен хасидизму: його сутність та історичні трансформації: дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.11 Релігієзнавство. Київ, 2004. 186 с.
299. Хайдеггер М. Переписка, 1920–1963. Москва: Ad Marginem, 2001. 415 с.

300. Хасидская мудрость. Москва: ИКЦ «МарТ», 2007. 256 с.
301. Христов Т. Т. Религиозный туризм: учеб. пособие для студ. вузов, обучающихся по спец. 230500 «Социально-культурный сервис и туризм». Москва : Академия, 2003. 287 с.
302. Хроненко І. В. Випускники Києво-Могилянської Академії в Православних місіях у Китаї у XVIII ст. Труди Київської Духовної Академії. Київ, 2016. № 24. С. 193–198.
303. Хроненко І. В. Пілігримізація на Афон в духовно-літературній спадщині українського народу до XVIII ст. Могилянські читання 2015 року: зб. наук. пр. Київ: НКПІКЗ, 2016. С. 105–110.
304. Хроненко І. В. Ревізія мощей преподобних печерських 1744 р. за матеріалами ЦДІАК України. Несторівські студії. Новітні дослідження джерел з середньовічної історії України (XI–XIV ст.): матеріали XV наук. конф. URL: http://www.kplavra.kiev.ua/ sites/default/files/Hronenko.pdf. (дата звернення: червень 2017)
305. ЦДІАУ, ф. 339, оп. 1, спр. 121, арк. 133–134.
306. ЦДІАУ, ф. 339, оп. 1, спр. 16, арк. 26.
307. Церковная археология. URL: http://kursak.net/cerkovnaya-arxeologiya/ (дата звернення: квітень 2015).
308. Цехмістрова Г. С. Управління в освіті та педагогічна діагностика: навч. посіб. для студ. вищих навч. закл. Київ: Слово, 2005. 280 с.
309. Цюрупа М. В. Основи конфліктології та теорії переговорів: навч. посіб. 2-ге вид., перероб. і доп. Київ: Кондор, 2009. 192 с.
310. Цюрупа М. В. Осмислення феномену подорожей та туризму в історико-філософській традиції. Філософія туризму: Київ: Кондор, 2004. 268 с.
311. Чижевський Д. Філософія Г. Сковороди. Харків: Прапор, 2004. 272 с.
312. Чернець В. Г. Естетика та психологія: проблеми співвідношення та взаємодії. Актуальні проблеми історії, теорії та практики культури: зб. наук. пр. Київ, 2003. Вип. 10. С. 3–8.
313. Чернець В. Г. Українська культура XX ст.: тенденції розвитку, теоретичні концепції. Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності: альм.: зб. наук. пр. 2003. Вип. 12. С. 3–9.
314. «Чув від людей, гідних довіри...»: Київ у «Записках про Московію» С. Гербенштейна: [Іст. док. XVI ст.]. Київ. 1986. № 6. С. 135–136.
315. Шаян В. Григорій Сковорода – лицар святої борні. Гамільтон: Святиня Даждьбожа, 1984. 109 с.
316. Шевченко В. М. Словник-довідник з релігієзнавства. Київ: Наукова думка, 2004. 560 с.
317. Шевчук Т. Культ Богородиці в Західній Церкві. URL: magazine. lds.lviv.ua/articles/2_08/page11.html (дата звернення: червень 2012).
318. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. Москва: Мосты культуры, 2004. 511 с.
319. Шутенко Н. Релігійний туризм: український вимір. URL: https://risu.org.ua/ua/relig_tourism/krayeznavstvo_digest/34035/ (дата звернення: липень 2012).

320. Щоткіна К. Києво-Печерська лавра: відняти і поділити. URL: https://dt.ua/SOCIETY/kievo-pecherska_lavra_vidnyati_y_podiliti.html (дата звернення: жовтень 2016).
321. Элон М. Еврейское право. Санкт-Петербург: Юрид. центр пресс, 2002. 611 с.
322. Энциклопедия туриста. Москва: БРЭ, 1993. 607 с.
323. Ювачев И. П. Паломничество в Палестину к гробу Господню: Очерки путешествия в Константинополь, Малую Азию, Сирию, Палестину, Египет и Грецию. Санкт-Петербург: Изд. Александро-Невского о-ва трезвости при Воскресенской церкви «Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной церкви», 1904. 367 с.
324. Юзеев А. Н. Мировоззрение Ш. Марджани (1818–1889) и арабо-мусульманская философия : автореф. дис. … канд. филос. наук: спец. 09.00.03. Москва, 1990. 16 с.
325. Якубович М. Хадж украинских мусульман в годы независимости. URL: http://www.islamsng.com/ukr/pastfuture/5317 (дата звернення: січень 2013).
326. Якунин В. Н. Развитие религиозного туризма как составляющей части историко-культурного наследия на современном этапе. Вестник Саратовского государственного технического университета. 2011. № 4 (60), вып. 2. С. 280–286.
327. Яроцький П. Л. Релігієзнавство: навч. посіб. Київ: Кондор, 2004. 308 с.
328. Яроцький П. Л. Філософський аспект паломницького (релігійного) туризму в Україні. Філософія туризму: навч. посіб. Київ: Кондор, 2004. С. 143–150.
329. Ясперс К. Введение в философию. Минск: Пропилей, 2000. 191 с.
330. Ясперс К. Всемирная история философии: Введение. Санкт-Петербург: Наука, 2000. 272 с.
331. Ясперс К. Истоки истории и ее цель. Ясперс К. Смысл и назначение истории. Москва: Политиздат, 1991. С. 28–287.
332. Ясперс К. Смысл и назначение истории. Москва: Республика, 1994. 528 с.
333. Apel K.-O. Transformation der Philosophie. Frankfurt, 1976. S. 649–699.
334. Collectanea Theologica. Warszawa, 1977. № 3. S.143.
335. Collins-Kreiner N. Christian Tourism to the Holy Land. Pilgrimage during Security Crisis. Ashgate Publishing, Ltd., 2006. 183 p.
336. Contemporary Issues in Tourism Development Routledge London: Routledge, 2001. 288 p.
337. Eyice S. Die Basiliken von Kanlidivan / S. Eyice // XX Deutscher Orientalistentag. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980. S. 488–491.
338. Eyice S. La basilique de Canbazli en Cilicie. Zographe-Revue d'Art Medievale X. 1979. No 10. P. 22–29.
339. Eyice S. Silifke cevresinde Incelemer: Elaiussa-Sebaste Yakininda Akkale. VIII Turk Tarih Kongresi. Ankara, 1978. S. 865–886.
340. Forsyth G. H. An Early Byzantine Church at Kanhdivane in Cilicia. De Artibus Opuscula XL: Essays in Honour of Erwin Panofsky. New York, 1961. P. 127–137.
341. Foss C. Pilgrimage in Medieval Asia Minor. Dumbarton Oaks. 2002. Vol. 56. P. 129–151.
342. Goeldner C. R. Tourism: Principles. Practices. Philosophies. Wiley, 1999. 752 p.

343. Gough M. Alahan: an Early Christian Monastery in Southern Turkey Based on the Work of Michael Gough. Toronto, 1985. 235 p.
344. Gough M. A Temple and Church at Ayas (Cilicia). Anatolian Studies. 1954. Vol. 4. P. 49–64.
345. Hellenkemper H. Die Kirchenstiftung des Kaisers Zenon im Wallfahrtsheiligtum der heilige Thekla bei Seleukeia. Wallraf-Richartz-Jahrbuch. 1986. No 47. S. 63–90.
346. Herzfeld E. Meriamlik and Korykos. Zwei christliche Ruinenstdtten des Rauhen Kilikiens. Manchester, 1930. 207 s.
347. Hill S. The Early Byzantine churches of Cilicia and Isauria. Variorum, 1996. 393 p.
348. Hobbes T. Lewiatan: czyli materia, forma i wladza panstwa koscielnego i swieckiego. Krakow: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1954. 660 s.
349. Jackowiski A. Geography of Pilgrimage in Poland. The National Geographic Journal of India. 1987. Vol. 33(4). P. 422–429.
350. Jan Paweł II. Apostolic Exhortations «Ecclesia in Europa». URL: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html (дата звернення: липень 2014).
351. Jan Paweł II. Redemptor hominis. Znak. Kraków, 1982. No 332–334. S. 1019–1072.
352. Jan XXIII. Mater et Magistra (15 Mai 1961). AAS 53. Roma, 1961. S. 401–464.
353. Jaspers K. Way to Wisdom: An Introductin to Philosophy. New Haven; London: Yale University Press, 1951. 208 p.
354. Kania J. Likwidacja cerkwi na Lubelsczyźnie w okresie międzywojennym. Chrześcianin w świecie. Warszawa, 1980. № 4. S. 38.
355. Kavoura A. The use of tourism distribution channels for advertising a religious ‘imagined community’: the case of branding a prefecture at a regional level, Arcadia, Greece. Advertising: Types of Methods, Perceptions and Impact on Consumer Behavior. New York: Nova Publishers 2014. P. 1–34.
356. Khristov T. T. Religious tourism. Moscow: Academia, 2005.288 p.
357. Kot S. Outsourcing Reasons and results – Survey Outcomes Discussion. The Journal of American Business Review. Cambridge, 2014. Vol. 2(2). P. 13–36.
358. Krishan K. K. Tourism, Theory, Planning and Practice. New Delhi: Indus Publishing Company, 1997. 213 p.
359. Lickorish L. J. Introduction to Tourism. Oxford: Reed Educational and Professional Publishing Ltd, 2013. 244 p.
360. Mango C. Isaurian Builders. Polychronion. Heidelberg, 1966. P. 358–365.
361. McGettigan F. An analysis of cultural tourism and its relationship with religious sites. Religious tourism and pilgrimage. ATLAS – Special Interest Group. 2003. P. 13–26.
362. Nash D. Anthropology of Tourism. Oxford: Elsevies, 1996. 420 p.
363. Nolan M. L. Christian Pilgrimage in Modern Western Europe. Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1989. 422 p.
364. Pearce D. Tourist Development. London: Longmen, 1989. 293 p.
365. Pius XI. Quadragesimo anno. Znak. Kraków, 1982. No 332–334. S. 990–1020.

366. Ramsay W. M. The Historical Geography of Asia Minor. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1962. 522 p.
367. Ray A. Tourist Behaviour. A psychological Perspective. Kanishka Publishers, 2004. 382 p.
368. Religious Tourism and Pilgrimage Managment: An International Respective Cambridge, 2007. 240 p.
369. Religious tourism as a sociocultural phenomenon of the present «The unique sense today is a universal value tomorrow. This is the way religions are created and values are made». Procedia – Social and Behavioral Sciences. 2014. No 143. P. 958–963.
370. Santiago de Compostela. URL: http://www.santiagodecompostela.org/. (дата звернення: травень 2016)
371. Scholem G. Kabbalah. New York : New American Library, Meridian Books, 1978. 494 p.
372. Strategic Marketing Communication in Pilgrimage Tourism International Conference on Strategic Innovative Marketing, IC-SIM 2014, September 1–4, 2014, Madrid, Spain. Procedia – Social and Behavioral Sciences. 2015. Vol. 175. P. 423–430.
373. Sushma M. Pilgrimage Tourism, Marketing Strategy. Kaveri Book Service, 2004. 242 p.
374. Tilson D. J. Religious-Spiritual Tourism and Promotional Campaigning: a Church-State Partnership for St. James and Spain. Journal of Hospitality & Leisure Marketing. 2005. No 12(1–2). P. 9–40.
375. Tourism Research: Critiques and Challenges. London: Routledge, 1992. 312 p.
376. Turner V. Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives. New York: Columbia UP, 1978. 292 p.
377. UNWTO. Global Code of Eethics for tourism. URL: http://ethics.unwto.org/content/global-code-ethics-tourism (дата звернення: червень 2016).
378. UNWTO. Tourism Highlights, Edition 2009. URL: http://www.ontit.it/opencms/export/sites/default/ont/it/documenti/files/ONT_2010-03-30_ 02314.pdf (дата звернення: червень 2016).
379. UNWTO. Tourism Highlights, Edition 2010 URL: http://lgtinfo.com.ua/images/stories/2010t.pdf (дата звернення: листопад 2015).
380. Vukonić B. Tourism and Religion. Oxford: Pergamon, 1996.
381. Wojtyła K. Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne. Kraków, 1962. 313 s.

View publication stats