

МІНІСТЕРСТВО КУЛЬТУРИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ КЕРІВНИХ КАДРІВ
КУЛЬТУРИ І МИСТЕЦТВ

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

ПАНЧЕНКО СВІТЛАНА АНАТОЛІЇВНА

УДК: 316.7:338.48(043.3)

ДИСЕРТАЦІЯ
**КУЛЬТУРОТВОРЧИЙ ПОТЕНЦІАЛ РЕЛІГІЙНОГО ТУРИЗМУ:
СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО ДОСВІДУ**

26.00.01 — теорія та історія культури
Подається на здобуття наукового ступеня
кандидата культурології (доктор філософії)

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

_____ С. А. Панченко

Науковий керівник: Герчанівська Поліна Евальдівна,
доктор культурології, професор

Київ — 2018

АНОТАЦІЯ

Панченко С. А. **Культуротворчий потенціал релігійного туризму: становлення українського досвіду.** – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата культурології (доктора філософії) за спеціальністю 26.00.01 – теорія та історія культури. – Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв. – Київ, 2018.

У дисертації відтворено культуротворчий потенціал релігійного туризму, сутність і специфіку якого розглянуто на тлі становлення українського досвіду в процесі здійснення туристичної діяльності, в контекст якої входить і така номенклатура спеціальності, як «релігійний туризм». Систематизовано історіографію, джерелознавчу базу, методи та понятійно-категоріальний апарат дослідження і показано процес «прирощування» нового знання в динаміці опрацювання проблеми релігійного туризму.

Спираючись на аналіз існуючих досліджень проблеми релігійного туризму, який здійснювався переважно у контексті історико-релігієзнавчих та туризмологічних напрацювань, у роботі представлений культурологічний підхід до розкриття сутності означеної проблеми, який спирається на такі засадничі принципи, як міждисциплінарність, регіоніка, персоналізм, діалогізм як аспект широкої проблеми спілкування, постійне удосконалення понятійно-категоріального апарату. Це здійснювалося за рахунок введення в широкий теоретичний ужиток таких понять та формально-логічних структур, як «культуротворення», «культуротворець», «культурний простір», «культурна цінність – цінність культури» та ін.

У роботі принципово важливою визначена проблема функцій як туристичної діяльності в цілому, так і релігійного туризму, зокрема. Серед функцій релігійного туризму наголошено на значенні наступних: історико-культурній, пізнавальній, виховній, релаксаційній та естетико-емоційній.

Процес виявлення культуротворчого потенціалу релігійного туризму пов'язаний в дослідженні з аналізом проблеми паломництва та прощі по святих місцях, які інтерпретуються як стала традиція українського народу. Наголошено на соціально-культурній та морально-психологічній сутності цих засобів духовного очищення та зазначено, що паломництво є приналежністю усіх релігійних конфесій.

До аналізу специфіки релігійного туризму включено розгляд християнських (православних та католицьких), мусульманських, хасидських святинь і підкреслена пізнавально-виховна сутність святинь загальноконфесійного значення. Пояснено причини та особливості сучасного паломництва до святих місць і показано, що релігійний паломницький туризм стимулює формування духовної культури особистості – культури спілкування, взаємодопомоги та взаємодії.

У вступі обґрунтовано актуальність і доцільність обраної теми, проаналізовано ступінь її наукової розробленості, визначено мету та завдання, об'єкт, предмет, основні методи, на які спирався дисертант, розкрито наукову новизну, теоретичне і практичне значення отриманих результатів. Подані данні щодо апробації дослідження, публікацій та загальної структури роботи.

У першому розділі «Проблема релігійного туризму як об'єкт теоретичного аналізу: культурологічний аспект» визначені наріжні засади культурологічного аналізу, відтворено історіографію, джерелознавчу базу, методи та понятійно-категоріальне забезпечення дослідження проблеми релігійного туризму. При цьому подана ретроспекція наукового осмислення означеної проблеми.

Аргументовано, що загальнотеоретичною проблемою, яка здатна об'єднати означені сфери гуманітарного знання, може виступати проблема життєвого світу людини, витоки якої в українській гуманістиці сягають традицій Київської філософської школи. Охарактеризовано історико-культурний потенціал України: пам'ятки археології, історії, архітектури, релігійні споруди, мистецько-художні комплекси і окреслено причини незадовільного стану деяких із них, що впливає на

якість виконання туристичних програм. Проблема релігійного туризму представлена в дисертації як міждисциплінарна, тобто така, що досліджується на перетині низки гуманітарних наук. Дисертантом звернена увага 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 думку дисертанта, наступні: 1) теоретичні джерела, які складають концептуальні засади; 2) нормативно-правові документи (як українські, так й іноземні); 3) документи з євроінтеграційним вектором.

Показано, що хоча в сучасній туризмології релігійний туризм поділяється на самостійні різновиди – паломницький, езотеричний, релігійний – культурологічний аналіз релігійного туризму створює об'єктивні умови для подолання обмеженості кожного з них і представлення його як цілісного феномену, що сприяє інтерналізації особистості.

У другому розділі «Паломництво в структурі релігійного туризму» релігійна практика паломництва розглядається і як історико-культурна традиція, і як складовий елемент релігійного туризму. Підкреслено значення прощі по святих місцях та окреслено самобутні риси паломництва до Києво-Печерської лаври. Дисертантом опрацьовано етимологію поняття «паломництво» і реконструйовано історію процесу перетворення звичаю мандрувати по місцях, пов'язаних із культом певного божества, у свідомий акт паломництва: ранньохристиянське мандрівництво було основою самої ідеї релігійного паломництва, а, увібравши в себе ідеї мандрівництва, християнське паломництво стало свого роду школою, що дає людині повноцінне уявлення про життя.

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 і культури та наявність

художніх цінностей позитивно впливають на формування багатьох релігійних об'єктів у сучасному світі.

Відзначено, що від початку XXI ст. почала змінюватися сама природа паломництва, адже замість «ходіння на прощу» до святих місць, як це практикувалося в минулому, в наш час в Україну літаками доставляють святині: мощі святих, духовні реліквії, чудотворні ікони. Наголошено, що проща до святинь – це не тільки православна, але й католицька традиція, яка переважно живиться культом Діви Марії та послідовно втілюється в життя українськими католиками.

Аргументовано, що на сучасному етапі розвитку культурологічного знання необхідно фіксувати кілька видів паломництва, серед яких виокремлено наступні: індивідуальні, сімейні, групові (за кількістю учасників та сімейної приналежності); за тривалістю (російський православний канон паломництва призначав подорож протягом 10 календарних днів); по сезонності (цілорічні паломництва, а також приурочені до релігійних свят); по об'єктах відвідування, передусім, конфесійних культових місць (церкви, монастирі, храми), а також природні культові місця (печери, гори, озера); за місцем розташування об'єкта паломництва (внутрішні – у межах державних кордонів) та зарубіжні паломницькі тури; за ознакою обов'язковості (добровільні і обов'язкові паломницькі тури), оскільки в ісламі хадж є обов'язковим для кожного правовірного мусульманина.

Підкреслено, що в контексті проблем релігійного паломництва особливої ваги набуває категорія «свобода», адже в паломництві це реальний прояв невимушеної реалізації людиною як своєї соціальної сутності засобами «туристських подій», так і «освоєння» свободи протягом туристських маршрутів чи мандрів, а також вільні туристські комунікації, що сприяють самореалізації особистості.

Представлено практичний аспект здійснення релігійного туризму, адже, аргументуючи актуальність та доцільність дослідження релігійного туризму, необхідно представити модель трансформації теоретичного матеріалу у практичну

сферу. Спираючись на узагальнений досвід мемуаристики та періодики XIX ст., доцільно відтворити логіку подальшого руху паломництва, здійснення прощі, які зазнали серйозної деформації за часів панування атеїстичного світогляду в умовах радянської дійсності. Показано, що доцільно проводити порівняльний аналіз між інтерпретацією релігійного туризму протягом XIX століття і в умовах незалежної державності, адже принципи спадкоємності є запорукою отримання об'єктивного уявлення про динаміку історико-культурних процесів.

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 та інших людей, що прагнуть пізнати і почути правдиве слово про життя Печерських святих, про велику духовну міць древніх духовних святинь.

У третьому розділі «Конфесійні вияви паломництва в контексті української культуротворчої традиції» розкривається значення маріологічних святинь для католиків України, іудейсько-хасидського паломництва як вияву екзистенціально-трагічного світовідчуття та мусульманського хаджу як «стовпа віри». Відтворено історію становлення культу Богородиці в католицизмі, в логіці розвитку якої особливого значення набуває прийняття догмату про непорочне зачаття Діви Марії (1854) та догмату про тілесне вознесіння Богоматері, у відповідності до якого, «Пресвята Богородиця Пріснодіва взята на небо з душею і тілом для слави небесної». Як підтвердження особливого ставлення до Діви Марії у католицизмі утворився спеціальний напрям теології – Маріологія.

Відзначено ті місця на українських теренах, котрі користуються найбільшою повагою українських католиків та визначаються обов'язковими для паломництва. Католицька церква завжди підтримувала й підтримує паломництво до святинь світового і регіонального значення, а при церквах, храмах, монастирях

організуються прочанські поїздки та розробляються нові паломницькі маршрути. Відзначено, що духовні святині українських католиків та місця, які вважаються святими, можуть складати спеціальні тури в процесі здійснення релігійного туризму.

Представлено матеріал, спираючись на який, хасидизм розглядається як містичний рух, що виник серед німецьких євреїв, жорстокі переслідування яких спричинили стан постійного очікування страждань й готовності мучеництва за віру. Святі місця хасидів на території України – Умань, Меджибіж, Бердичів, Тараща – відвідують представники цього руху з усього світу.

Проаналізовано досвід теоретичного осмислення хасидизму і показано, що він представлений в інтервалі від крайнього нігілізму до відвертої апології. Внаслідок такого стану, джерелознавчу базу систематизовано наступним чином: критичні за змістом дослідження, серед яких переважають, з одного боку, просвітительські інтерпретації хасидизму.

Відтворено ті зміни, що мають місце у ставленні до святих місць хасидів у роки незалежності, протягом яких відбувалося як становлення українського досвіду туристичної діяльності, так і врахування духовних інтересів хасидів у контексті релігійного туризму. Окреслено специфіку паломництва хасидів до Умані на могилу цадика Нахмана, котрий послідовно відстоював гуманістичні моральні цінності, вважав, що людина ніколи не повинна впадати у відчай, і у найважчі хвилини життя повинна бути сильна духом. Цей вид паломництва є органічним для українського соціуму, тому важливо зробити все необхідне для належного рівня обслуговування і гостинності щодо приїжджих хасидів, щоб здійснення культу поминання видатного національного духовного провідника, відвідання могил святих цадиків перетворилося не лише на ритуал хасидів, але й культурний і духовний обмін між народами та релігіями.

Представлено місце і роль паломництва як в історії становлення ісламу, так і в сучасних умовах, коли хадж до Мекки та Медини є обов'язком кожного мусульманина. Окрім цього, окреслено значення низки святинь на території

Саудівської Аравії, які є місцями поклоніння усіх мусульман або представників конкретних течій. Здійснення хаджу є актуальним питанням у релігійному житті в Україні, оскільки серед її громадян 2% населення, об'єднаного у 600 громад, сповідують іслам. 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 путь і пройти цей шлях від початку до кінця. Мусульмани здійснюють хадж неодноразово, і це залежить від духовної потреби віруючого, а також від матеріальних статків. Хадж – це вагома частина ісламської культури, яка впливає на міжнаціональні культурні процеси, зокрема в Україні. Враховано історичну специфіку «входження» мусульман в український культурний контекст і означено функції, які релігійний туризм може виконувати в таких умовах. У контексті означеного, наголошено на історико-культурній, пізнавальній та виховній функціях.

У дисертації досягнуті наукові результати, які у сукупності розв'язують важливе наукове завдання, що полягає у дослідженні культуротворчого потенціалу релігійного туризму, що дозволяє збагатити теоретико-методологічні засади сучасної культурології та розширити обрії прикладної культурології щодо вдосконалення туристичної галузі, зокрема, в Україні.

Теоретичне і практичне значення дослідження. У дисертації окреслено культурологічне розуміння феномену «релігійний туризм» та означені методологічні засади аналізу українського досвіду релігійного паломництва. Результати дисертаційного дослідження є актуальними як у теоретичному, так і практичному аспектах. У контексті проблематики соціальної філософії соціокультурний вимір феномену «паломництво» дозволяє з'ясувати важливі зрізи інноваційних соціальних процесів у сфері релігійного туризму.

Отримані висновки та запропоновані рекомендації мають поряд із теоретичним практичне значення, оскільки можуть використовуватися у науково-дослідній роботі як підґрунтя задля подальшого вивчення концептуальних засад

розвитку релігійного туризму, загалом, і такої його структури. як паломництво, зокрема. Матеріал дисертації може бути використаним у навчальному процесі, збагачуючи такі дисципліни як «Історія і теорія культури», «Філософія туризму», «Туризмологія», «Історія туризму», та у практиці читання таких спецкурсів, як «Праксеологія туризму», «Паломницький (релігійний) туризм».

Дисертаційне дослідження «Культуротворчий потенціал релігійного туризму: становлення українського досвіду» відкриває перспективи зближення теорії і практики в сучасному культурологічному дискурсі. Робота акцентує увагу на культуротворчому потенціалі релігійного туризму в Україні, сприяє формуванню сучасного понятійно-категоріального апарату теоретичної культурології і визначає магістральні вектори розвитку релігійного туризму у вимірах прикладної культурології.

Ключові слова: культурологічний аналіз, культуротворчий потенціал, релігійний туризм, паломництво, конфесія, функція, досвід, морально-правовий чинник.

SUMMARY

Panchenko S. **Culture-creative potential of religious tourism: Ukrainian experience.** – The Qualifying Scientific Work on The Rights of Manuscripts.

Dissertation for the degree of candidate of Cultural Science (doctor of philosophy) in specialty 26.00.01 - theory and history of culture. - National Academy of Cultural and Arts Management. — Kyiv, 2018.

The dissertation reproduces the cultural potential of religious tourism, the essence and specificity of which is considered on the background of the formation of Ukrainian experience in the process of tourism activities, the context of which also includes such a nomenclature specialty as «religious tourism». The historiography, source study base, methods, and conceptual-categorical apparatus of the research are systematized and the

process of «building up» new knowledge in the dynamics of the development of the problem of religious tourism is shown.

Based on the analysis of existing research on the issue of religious tourism, which was carried out mainly in the context of historical-religious studies and tourism studies, the cultural-based approach to the disclosure of the essence of the above mentioned problem is built on such fundamental principles as interdisciplinarity, regionality, personalism, dialogism as an aspect of a broad problem of communication, continuous improvement of the conceptual-categorical apparatus. This was accomplished by introducing into the broad theoretical usage of such concepts and formal logical structures as «cultural development», «culture creator», «cultural space», «cultural value - the value of culture» etc.

The problem of functions of both tourist activity in general and religious tourism, in particular, is crucial in the work. Among the functions of religious tourism, the significance of the following is emphasized: historical-cultural, cognitive, educational, relaxation and aesthetic-emotional.

The process of identifying the cultural potential of religious tourism is linked to an analysis of the problem of pilgrimage and travelling to holy places, which are interpreted as a permanent tradition of the Ukrainian people. The social-cultural and moral-psychological essence of these means of spiritual purification is emphasized and it is indicated that the pilgrimage is the affiliation of all religious denominations.

The analysis of the specifics of religious tourism includes the consideration of Christian (Orthodox and Catholic), Muslim, Hasidic shrines and emphasizes the cognitive and educational essence of universal denominational shrines significance. The reasons and features of the modern pilgrimage to the holy places are explained and it is shown that religious pilgrimage tourism stimulates the formation of the spiritual culture of the individual - the culture of communication, mutual assistance and interaction.

In the «Introduction» the relevance and actuality of the chosen theme are justified, the degree of its scientific development is analyzed, the purpose and tasks, the object, the subject, the basic methods on which the dissertation is based, the scientific novelty,

the theoretical and practical significance of the obtained results are determined. The data on approbation of the research, publications and general structure of work are introduced.

In the first section «The problem of religious tourism as an object of theoretical analysis: the cultural aspect», the basic principles of cultural analysis are defined, historiography, source base, methods and conceptual and categorical provision of research on the problem of religious tourism are reproduced. At the same time, a retrospective review of the scientific understanding of the identified problem is presented.

It is argued that the problem of the «life world of a man», the origins of which in the Ukrainian humanism can be traced back to the traditions of the Kyiv Philosophical School, can be determined as a general theoretical problem that can combine the above mentioned areas of humanitarian knowledge. The historical and cultural potential of Ukraine - archeology, history, architecture, religious buildings, art complexes, and the reasons for the unsatisfactory condition of some of them, which affects the quality of the implementation of tourist programs, are described. The problem of religious tourism is presented in the dissertation as an interdisciplinary one, that is, being studied at the intersection of a number of humanities.

The dissertation focuses on three categories of sources, which, on the one hand, are the basis for studying the problem of religious tourism, and on the other, - serve as a means of its affirmation as a cultural phenomenon. These three categories of sources, in the opinion of the author, are as follows: 1. Theoretical sources that constitute the conceptual foundations; 2. Normative-legal documents (both Ukrainian and foreign); 3. Documents with Euro-integration vector.

It is shown that although in modern tourism science the field of religious tourism is divided into independent areas - pilgrimage, esoteric, religious, culturological analysis of religious tourism creates objective conditions for overcoming the limitations of each of them and presents it as a holistic phenomenon that promotes the internalization of personality.

In the second section «Pilgrimage in the structure of religious tourism» the religious practice of pilgrimage is considered both as a historical and cultural tradition, and as an integral part of religious tourism. The importance of pilgrimage to holy places is emphasized and original features of the pilgrimage to the Kyiv-Pechersk Lavra are outlined.

The etymology of the concept of «pilgrimage» has been worked out and the history of the process of transformation of the custom to travel in places related to the cult of a certain deity into a conscious act of pilgrimage has been worked out: early Christian travel was the basis of the very idea of religious pilgrimage, and absorbing the ideas of travel, the Christian pilgrimage became some kind of school, which gives a person a complete picture of life.

The pilgrimage form of tourism has enormous potential for promoting inter-confessional and intercultural communication as well as preserving the cultural diversity of the country. Globalization, economic liberalization, new ethnicity and religious politics, the development of science and culture, and the availability of artistic values have a positive influence on the formation of many religious objects in the modern world.

It is noted that from the very beginning of the XXI century the nature of the pilgrimage began to change, because instead of «walking on pilgrimage» to holy places, as it was practiced in the past, in our time the saints are delivered by planes to Ukraine: relics of saints, spiritual relics, miraculous icons. It is stressed that the travel to the holy places is not only the Orthodox, but also the Catholic tradition, which is mainly fed by the cult of the Virgin Mary and is consistently embodied in life by the Ukrainian Catholics.

It is argued that at the present stage of development of cultural knowledge, it is necessary to fix several types of pilgrimages, among which the following are singled out: individual, family, group (according to the number of participants and family affiliation); by the duration (the Russian Orthodox canon of the pilgrimage appointed a trip within 10 calendar days); by seasonality (annual pilgrimages, and also confined to

religious holidays); by sites of visitation, first of all, confessional places of worship (churches, monasteries, temples), as well as natural places of worship (caves, mountains, lakes); by the location of the object of the pilgrimage (internal - within the boundaries of state borders) and foreign pilgrimage tours; on the basis of compulsory (voluntary and mandatory pilgrim tours), because a hajj in Islam is compulsory for each orthodox Muslim.

It is emphasized that in the context of the problems of religious pilgrimage the category «freedom» acquires a particular importance, since in the pilgrimage it is a real manifestation of voluntary realization by a person of his/her social essence by means of «tourist events» and «development» of freedom during tourist routes or wanderings, as well as free tourist communications that promote self-realization of a person.

The practical aspect of realization of religious tourism is presented, because, proving actuality and relevance of the research of religious tourism, it is necessary to present a model of transformation of theoretical material into practical sphere.

Based on the general experience of memoirs and periodicals of the nineteenth century, it is relevant to recreate the logic of further pilgrimage, the implementation of pilgrimages that have undergone a serious deformation during the reign of an atheistic outlook in the conditions of Soviet reality. It is shown that it is necessary to conduct a comparative analysis between the interpretation of religious tourism during the XIX century and in conditions of independent statehood, since the principles of continuity are the key to obtaining an objective notion about the dynamics of historical and cultural processes.

Religious pilgrimage, representing a long-standing cultural tradition, has been able to preserve its unchanging essence for centuries and to become an integral part of the modern world. External conditions of realization of travel by believers are changing, but the aim and content remain the same. Neither the decades of the Bolshevik period, nor the political and social cataclysms of the present, have pushed away the pilgrims and other people who seek to know and hear the true word about the life of the Pechersk Saints, about the great spiritual power of the ancient spiritual shrines.

The third section «Confessional pilgrimage in the context of the Ukrainian cultural tradition» reveals the significance of the mariological shrines for Catholics of Ukraine, the Jewish-Hasidic pilgrimage as a manifestation of the existential-tragic outlook and the Muslim Hajj as a «pillar of faith».

The history of the formation of the cult of the Theotokos in Catholicism, in the logic of which the adoption of the dogma of the Immaculate Conception of the Virgin Mary (1854) acquire especial importance, and the dogma about the bodily ascension of the Virgin, in accordance with which «The Blessed Virgin Priest is taken to heaven with the soul and body for the glory of heaven», is reconstructed. As a confirmation of the special attitude to the Virgin Mary in Catholicism a special direction of theology – Mariology was developed.

The places of the greatest respect of the Ukrainian Catholics on the Ukrainian territories, which are considered to be obligatory milestones of the pilgrimage, are noted. The Catholic Church has always supported and still supports the pilgrimage to the holy places of the world and regional significance, and churches, temples, monasteries organize pilgrimages and develop new pilgrimage routes. It is suggested that the spiritual shrines of Ukrainian Catholics and places considered to be holy, may constitute special tours in the process of religious tourism.

Based on the presented material, Hasidism is seen as a mystical movement that arose among the German Jews, whose brutal persecution caused the state of constant expectation of suffering and the readiness of martyrdom for faith. Holy places of the Hasidim on the territory of Ukraine - Uman, Medzhybizh, Berdychiv, Tarashcha - are visited by representatives of this movement from all over the world.

The experience of theoretical understanding of Hassidism is analyzed and it is shown that it is presented in the range: from extreme nihilism to open apology. Due to this state, the source study base is systematized as follows: critical in the content of the study, among which, on the one hand, educational interpretations of Hasidism dominate.

The changes that took place in relation to the holy sites of the Hasidim during the years of independence, when the formation of the Ukrainian experience of tourism

activity and the spiritual interests of the Hasidim in the context of religious tourism took place, are recreated. The specifics of the Hasidic pilgrimage to Uman on the grave of Tsadik Nakhman, who consistently defended humanistic moral values and outlined that the person should never despair and in the hardest moments of life should be strong in spirit, is described. This type of pilgrimage is organic for the Ukrainian society, so it is important to do all that is necessary for the proper level of service and hospitality for the visiting Hasidim, so that the implementation of the cult of commemoration of the outstanding national spiritual leader, visiting the graves of the saints Zaddiki turned not only on the ritual of the Hasidim, but also the cultural and spiritual exchange between peoples and religions.

The place and role of the pilgrimage in the history of the formation of Islam, as well as in modern conditions, where the Hajj to Mecca and Medina is the duty of every Muslim, is presented. In addition, the importance of a number of shrines on the territory of Saudi Arabia, which are places of worship of all Muslims, or representatives of specific currents, are outlined. The implementation of Hajj is a topical issue in the logic of religious life in Ukraine, since 2% of the population, which is united in 600 communities, confess Islam among its citizens.

The pilgrimage symbolizes the spiritual unity of this particular people, since Hajj has the right to exercise only Muslims. This journey with obligatory rules testifies the spiritual readiness of the believer to go on the path and go through this path from beginning to end. Muslims carry Hajj repeatedly, and it depends on the spiritual needs of the believer, as well as on material wealth. Hajj is a significant part of the Islamic culture that influences interethnic cultural processes, in particular in Ukraine. The historical specificity of the «entry» of Muslims into the Ukrainian cultural context is taken into account and the functions that religious tourism can perform in such conditions are identified. In the context of the above, emphasis is placed on the historical-cultural, cognitive and educational functions.

The dissertation presents scientific achievements, which collectively solve an important scientific task of studying the cultural potential of religious tourism, which

enriches the theoretical and methodological principles of contemporary culturology and broadens the horizons of applied cultural studies in relation to the improvement of the tourism industry, in particular, in Ukraine.

The theoretical and practical significance of the research: the dissertation outlines the cultural understanding of the phenomenon of «religious tourism» and defines the methodological principles of the analysis of the Ukrainian experience of religious pilgrimage. The results of the dissertation research are relevant both in theoretical and practical aspects. In the context of the problems of social philosophy, the socio-cultural dimension of the phenomenon of «pilgrimage» allows us to find out the important levels of innovative social processes in the field of religious tourism.

The findings and proposed recommendations have - in addition to the theoretical - the practical value, since they can be used in research as a basis for further study of the conceptual foundations of the development of religious tourism, in general, and its structure as a pilgrimage, in particular. The material of the dissertation can be useful in the educational process, enriching such disciplines as «History and Theory of Culture», «Philosophy of Tourism», «Tourist Science», «History of Tourism», and in the practice of reading such special courses as «Practice of Tourism», «Pilgrimage (religious) tourism».

The dissertation «The cultural potential of religious tourism: the formation of Ukrainian experience» opens the prospects of convergence of theory and practice in contemporary cultural studies. The work focuses on the cultural potential of religious tourism in Ukraine, contributes to the formation of a modern conceptual-categorical apparatus of theoretical cultural studies and defines the main vectors of the development of religious tourism in the dimensions of applied cultural studies.

Key words: cultural analysis, cultural potential, religious tourism, pilgrimage, confession, function, experience, moral and legal factor.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у наукових фахових виданнях України

1. 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.
2. Панченко С. А., Соколов В. В. 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.
3. Панченко С. А. Проблеми релігійного туризму в умовах сучасних культурних трансформацій. Культура і сучасність. Київ: Міленіум, 2017. № 2. С. 150-153.
4. 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.
5. Панченко С. А. Феномен релігійного туризму і паломництва в культурологічному вимірі. Міжнародний вісник: культурологія, філологія, музикознавство. Київ: Міленіум, 2017. № 2 (9). С. 135–139.

Статті в міжнародних наукових виданнях

1. Панченко С. А. Культурологические аспекты паломничества. International Science Project: междунар. науч. журнал. 2017. № 4. С. 66–68.
2. Панченко С. А. Релігійне паломництво до Києво-Печерської лаври із мемуарних джерел і періодики ХІХ ст. як основа для сучасних путівників з релігійно-екскурсійного туризму. Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв. Київ: Міленіум, 2017. № 3. С. 68–73.

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації

1. Панченко С. А. Конфесійні особливості паломництва в Україні. Туризм та зближення культур: матеріали V Міжнар. наук.-практ. конф., м. Київ, 3 листоп. 2011 р. Київ, 2011. С. 393–397.
2. Панченко С. А. Актуальні питання феномена паломництва. Туризм і культура: питання взаємозв'язку: матеріали XI аспірантських читань, м. Київ, 15 груд. 2011 р. Київ, 2012. С. 42–47.
3. Панченко С. А. Конфесійне паломництво в Україні: морально-етичний аспект. Сучасні тенденції розвитку та вдосконалення туристської діяльності в Україні в контексті концептуальних положень Глобального етичного кодексу туризму: матеріали XII аспірантських читань, м. Київ, 30 жовт. 2012 р. Київ, 2013. С. 37–42.
4. Панченко С. А. Актуальні проблеми сучасного релігійного туризму в Україні. Туризм в умовах глобалізації: виклики часу: матеріали VI Міжнар. наук.–практ. конф., м. Київ, 23 жовт. 2014 р. Київ, 2014. С. 62–68.
5. Панченко С. А. Маріологічні центри паломництва в Україні. Новітні концепції туризму та сучасні туристичні практики в Україні (за матеріалами ЮНВТО): матеріали XIII аспірантських читань, м. Київ, 30 жовт. 2014 р. Київ, 2014. С. 220–230.
6. Панченко С. А. До питання збереження об'єктів пізнавального туризму в Україні. Новітні концепції туризму та сучасна туристична практика: матеріали VII Міжнар. наук.-практ. конф., м. Київ, 17 берез. 2015 р. Київ, 2015. С. 94–97.
7. Панченко С. А. До питання свободи в релігійному туризмі. Сучасні соціокультурні та політичні процеси в Україні. Треті наукові читання, присвячені пам'яті доктора філософських наук, професора О. М. Семашка: матеріали Всеукр. наук.-теорет. конф., м. Київ, 1 черв. 2016 р. Київ: НАКККиМ, 2016. С. 45–48.

8. Панченко С. А. Місця паломництва українських католиків. Тенденції та перспективи розвитку науки і освіти в умовах глобалізації: матеріали ХХІХ Міжнар. наук.-практ. інтернет-конф., 31 жовт. 2017 р. Переяслав-Хмельницький, 2017. С. 218–221.
9. Панченко С. А. Духовне паломництво як мета паломників і релігійних туристів. Культурні і креативні індустрії: історія, теорія та сучасні практики: матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. м. Київ, 24 квіт. 2017 р. Київ: НАКККіМ, 2017. С. 115–118.

ЗМІСТ

ВСТУП	21
РОЗДІЛ 1. ПРОБЛЕМА РЕЛІГІЙНОГО ТУРИЗМУ ЯК ОБ’ЄКТ ТЕОРЕТИЧНОГО АНАЛІЗУ: КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ	28
1.1. Релігійний туризм у логіці культурологічного підходу	28
1.2. Історіографія, джерелознавча база, методи та понятійно-категоріальне забезпечення як підґрунтя дослідження проблеми релігійного туризму	50
1.3. Феномен «релігійний туризм»: ретроспекція наукового осмислення	63
Висновки до першого розділу	72
РОЗДІЛ 2. ПАЛОМНИЦТВО В СТРУКТУРІ РЕЛІГІЙНОГО ТУРИЗМУ	74
2.1. Історичні та сотеріологічні аспекти паломництва	74
2.2. Традиційна проща сакральними місцями українського народу	88
2.3. Релігійне паломництво як складова туризму: концепт українського соціуму	101
2.4. Релігійне паломництво до Києво-Печерської лаври: мемуаристика та періодика XIX ст. в сучасному релігійно-екскурсійному туризмі	116
Висновки до другого розділу	132
РОЗДІЛ 3. КОНФЕСІЙНІ ВИЯВИ ПАЛОМНИЦТВА В КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРОТВОРЧОЇ ТРАДИЦІЇ	134
3.1. Духовне значення маріологічних святинь для католиків України	134
3.2. Іудейсько-хасидське паломництво як вияв екзистенціально-трагічного світовідчуття	151
3.3. Мусульманське паломництво: хадж як «стовп віри»	164
Висновки до третього розділу	174
ВИСНОВКИ	176
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	179
ДОДАТОК	212

ВСТУП

Актуальність дослідження. Сучасність із її вимогами, викликами, прогресуючими технологіями, технократичними процесами доводить, що, завдячуючи своїй багатовіковій традиції, такі поняття як «релігія», «церква», «віра», «соціум», «паломництво», «конфесія» залишаються як об'єкт теоретичного аналізу в сучасній українській гуманістиці не лише актуальними, а й такими, що активно впливають на світогляд людей, які належать до різних конфесій. Їх органічний взаємозв'язок із поняттями «культура», «культурний простір», «культуротворення», «туризм», «культурний туризм», «релігійний туризм» демонструє головні аспекти сучасних цивілізаційних процесів, що здійснюються в Україні під гаслами демократії та глобалізації. Зміни, що мають місце в світовому культурному просторі, посилення урбанізації та інформатизації сприяють зміцненню контактів між народами, політичними системами та конфесіями. При цьому динаміку модернізаційних процесів доцільно розглядати в органічній єдності природи, соціуму і людини.

Релігійний туризм має на меті відвідування релігійних центрів, монастирів, храмів, культових закладів, святих місць історичної, архітектурної, духовної значимості, а також музеїв, виставок цієї ж номенклатури. Релігійний туризм є складовою індустрії туризму в цілому. Паломництво – це подорож, яка наповнена духовним змістом і спрямована до святих місць із метою духовного очищення, спокутування гріхів, пошуку і осмислення свого духовного призначення.

У сучасних умовах відбувається формування особливого уявлення про релігію як про фундаментальний вимір буття, що визначає світорозуміння значної частини людей. Серед культурних форм і явищ, які мають базове значення, релігія, як відомо, посідає помітне місце. Звичайно, демократичне суспільство стає гуманним і по-справжньому цивілізованим лише за умов наповнення усіх сфер життя специфічними моральними цінностями. Україна згідно із законом «Про

свободу совісті та релігійні організації» забезпечує своїм громадянам права та свободу совісті, прагнучи до нормалізації державно-конфесійних відносин.

Поступово в нашій країні простежуються суттєві зміни в релігійному житті, відбувається переосмислення у ставленні суспільства до релігійних інституцій, спостерігається становлення діалогу щодо міжконфесійних та державно-конфесійних відносин. Формування в Україні громадянського суспільства та правової держави потребує послідовної, цілеспрямованої політики у процесі міжрегіональних відносин у соціумі. Вони мають ґрунтуватися на конституційних положеннях і державних правових актах, які захищають свободу совісті, релігійні свободи та права національних меншин, створюють сприятливі умови для забезпечення спокійного співіснування всіх релігійних конфесій в Україні.

Паломництво як соціокультурний феномен є безперечним доказом того, що духовність особистості, постійний пошук нею позаматеріального наповнення життя, здійснення релігійних подорожей, мандрівок із метою самовдосконалення чи самоствердження сприяє міжкультурному діалогу як всередині країни, так і за її межами.

Релігійне паломництво як один із чинників формування духовності, орієнтоване на морально-естетичний та загальнокультурний розвиток особистості, чим визначається його вплив на гармонізацію суспільного життя, а це в контексті національного самовизначення набуває актуальності. Внаслідок цього проблема релігійного паломництва в сучасній українській гуманістиці є постійним об'єктом соціально-філософського осмислення, сприяючи розв'язанню суперечливих питань, що можуть виникати і у релігійному, і у соціокультурному середовищі, ініціюючи створення стратегій забезпечення якісно нового рівня суспільно-духовного розвитку.

Наукове завдання дисертації полягає у виявленні та обґрунтуванні культуротворчого потенціалу релігійного туризму, що дозволить збагатити теорію сучасної культурології та розширити обрії теоретичної та прикладної культурології щодо вдосконалення туристичної галузі.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана на кафедрі культурології та інформаційних комунікацій Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв відповідно до тематичного плану науково-дослідницької діяльності вказаного навчального закладу. Дослідження є частиною теми «Актуальні проблеми культурології, теорія та історія культури» (№ 0115U001575). Тема дисертації затверджена Вченою радою Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв (протокол № 4 від 29.04.2015 р.).

Мета і завдання дослідження: осмислення феномену релігійного туризму, виявлення особливостей паломництва в Україні та можливостей його вдосконалення.

Досягнення поставленої мети вимагає розв'язання таких **завдань**:

- дослідити історіографію проблеми, її джерельну базу, методи та понятійно-категоріальний апарат;
- виявити місце та роль сучасного паломництва в структурі релігійного туризму;
- висвітлити значення паломництва в українському соціокультурному просторі;
- довести культуротворче значення «конфесійного паломництва» до святих місць як обрядової, культової дії;
- провести культурологічний аналіз феномену «релігійний туризм», визначивши його соціокультурні функції, завдання та культуротворчий потенціал;
- окреслити сутнісні характеристики релігійного туризму в Україні як чинника культуротворення;
- розкрити особливості організації релігійного туризму до святих місць в Україні.

Об'єкт дослідження: релігійний туризм як соціокультурний феномен.

Предмет дослідження: культуротворчий потенціал релігійного туризму (на прикладі українського досвіду).

Методи дослідження. Задля досягнення мети і реалізації поставлених в дисертації завдань було використано *історичний* метод, що дозволив відтворити еволюцію, сучасний стан конфесійного паломництва та релігійного туризму в цілому, визначивши переваги та протиріччя того стану туристичної діяльності, який характеризує український досвід в цьому напрямі; принцип *об'єктивності*, за допомоги якого здійснено неупереджений аналіз існуючих джерел з питань конфесіології та паломництва в Україні; *системності*, що дозволяє «анатомувати» світогляд паломників як складну, цілісну структуру на прості елементи, обумовлені як об'єктивними, так і суб'єктивними факторами. Дисертант спирався як на потенціал *порівняльного аналізу*, так і на специфіку *аксіологічного, логіко-семантичного, діяльнісного та прогностичного* підходів в дослідженні.

Окрім зазначеного, у роботі використано елементи *феноменологічного* аналізу, завдяки якому повсякденне буття людини, її життєдіяльність розглядаються в аспекті смислоутворюючих конструктів світоглядної системи культури паломників та *компаративного* – для порівняння видів світоглядних орієнтацій людини різних віросповідань у конкретних соціокультурних системах як шлях досягнення об'єктивного знання.

Теоретичну основу дисертації складають:

- роботи, присвячені як загальнотеоретичним проблемам культурології (С. Безклубенко, М. Бровко, С. Волков, П. Герчанівська, Л. Губерський, В. Даренський, О. Жорнова, А. Залужна, В. Леонтєва, І. Петрова, М. Попович, В. Сіверс, І. Федь, В. Чернець); так і ті, автори яких опікуються естетико-мистецтвознавчими та морально-психологічними аспектами культурологічного знання: Т. Аболіна, І. Бондаревська, Н. Жукова, В. Личковах, О. Проценко, М. Рогожа, Ю. Сабадаш, Л. Ситниченко;

- дослідження з історії та теорії релігії, з наголосом на «релігійному туризмі» як структурному елементі туристичної діяльності (М. Біржаков, П. Гіро, М. Лубська, О. Орлова, Р. Саакянц, М. Соколова, А. Трішин);

- праці, присвячені аналізу різних аспектів феномену паломництва (Т. Андрєєва, В. Горський, В. Заболоцький, Я. Любивий, В. Малахов, Т. Пархоменко, В. Сергійко, П. Яроцький, З. Сапелкіна, І. Хроненко);

- дослідження фахівців, котрі аналізують конфесійні вияви паломництва (Є. Бойцова, В. Генкевич, В. Григор'янц, С. Житеньов, М. Кирюшко, В. Лебедев, В. Пащенко, О. Турій, М. Якубович);

- роботи, в яких містяться методологічно значущі положення щодо комплексної характеристики туризму (А. Бабкін, Д. Басюк, Ю. Богуцький, О. Головашенко, А. Єрмоленко, М. Кисельов, В. Лях, М. Михальченко, В. Пазенок, В. Табачковський, М. Цюрупа);

- праці, в яких розглянуті функції та завдання туризму (О. Больнов, І. Бондарчук-Чугіна, Л. Ситниченко, Ю. Ткачова, О. Любовець);

- дослідження, присвячені актуальним проблемам, пов'язаним із релігійним туризмом та паломництвом (М. Альфакі, А. Атік, Г. Грабар, В. Жолдоков, С. Копилов, Н. Крюкова, Е. Слободенюк, С. Соляник, В. Фуркало).

Наукова новизна дослідження. У дисертації **уперше** в українській гуманітаристиці, спираючись на засадничі принципи культурологічного аналізу, розглянуто релігійний туризм у контексті проблеми життєвого світу людини, який у процесі становлення українського досвіду туристичної діяльності, виступає потужним чинником культуротворення.

Уточнено:

- роль і значення феномену релігійного туризму в сучасній українській культурології;

- особливості паломництва як культуротворчої сфери в структурі релігійного туризму.

Набуло подальшого розвитку:

- осмислення сутності та функцій релігійного туризму, структурним елементом якого виступає паломництво;

- розширено уявлення про морально-психологічні чинники в процесі формування світогляду сучасного паломника;

- визначено історико-культурний зміст феномену релігійного туризму як соціокультурного явища, і як людського виміру;

- окреслено основні екзистенціальні ситуації мандрівництва, подорожі, спілкування, зустрічі, творення дружніх людських контактів впродовж подорожування та здійснення паломництва, обмін культурними традиціями, що властиві релігійному туризму.

Теоретичне і практичне значення дослідження. У дисертації окреслено культурологічне розуміння феномену релігійного туризму та визначені методологічні засади аналізу українського досвіду релігійного паломництва. Результати дисертаційного дослідження є актуальними як у теоретичному, так і практичному аспектах. У контексті проблематики соціальної філософії соціокультурний вимір феномену «паломництво» дозволяє з'ясувати важливі зрізи інноваційних соціальних процесів у сфері релігійного туризму.

Отримані висновки та запропоновані рекомендації мають поряд із теоретичним практичне значення, оскільки можуть використовуватися у науково-дослідній роботі в якості підґрунтя задля подальшого вивчення концептуальних засад розвитку релігійного туризму, загалом, і такої його структури як паломництво, зокрема. Матеріал дисертації може бути використаним у навчальному процесі, збагачуючи такі дисципліни, як «Теорія та історія культури», «Філософія туризму», «Туризмологія», «Історія туризму», та у практиці викладання таких спецкурсів, як «Праксеологія туризму», «Паломницький (релігійний) туризм».

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною роботою, здійсненою в галузі теорії та історії культури. Висновки та положення, що мають наукову новизну і праксеологічне значення, ґрунтуються на результатах, отриманих автором у процесі дослідження самостійно.

Апробація результатів дослідження: основні положення і висновки дисертації викладені в авторських публікаціях та апробовані у виступах на наукових конференціях різного рівня, зокрема: «Туризм та зближення культур» (Київ, 2011 р.), «Туризм і культура: питання взаємозв'язку» (Київ, 2012 р.), «Сучасні тенденції розвитку та вдосконалення туристської діяльності в Україні в контексті концептуальних положень Глобального етичного кодексу туризму» (Київ, 2012 р.), «Новітні концепції туризму та сучасна туристична практика» (Київ, 2014 р.), «Сучасні соціокультурні та політичні процеси в Україні» (Київ, 2016 р.), «Культурні і креативні індустрії: історія, теорія та сучасні практики» (Київ, 2017 р.), «Тенденції та перспективи розвитку науки і освіти в умовах глобалізації» (Переяслав-Хмельницький, 2017 р.).

Публікації. Результати дисертаційної роботи викладено у 6 одноосібних публікаціях, 1 статті у співавторстві, з них 5 статей – у фахових виданнях, затверджених МОН України з культурології, 1 стаття у науковому фаховому виданні України з культурології, яке включене до міжнародних наукометричних та реферативних баз, 1 – у зарубіжному періодичному виданні, 9 – в інших наукових збірках та матеріалах конференцій.

Структура та обсяг дисертації зумовлена логікою викладу матеріалу, що впливає з мети та завдань дослідження. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів (10 підрозділів), висновків як до розділів, так і загальних. Список використаних джерел містить 381 найменування, зокрема 49 – іноземними мовами. Загальний обсяг дисертації 214 сторінок, з них основного тексту 162 сторінки.

РОЗДІЛ 1

ПРОБЛЕМА РЕЛІГІЙНОГО ТУРИЗМУ ЯК ОБ'ЄКТ ТЕОРЕТИЧНОГО АНАЛІЗУ: КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

1.1. Релігійний туризм у логіці культурологічного підходу

Визначивши релігійний туризм як важливий чинник культуротворення в умовах незалежної Української держави, необхідно, по-перше, окреслити суть цього феномену, його зміст та функції, а, по-друге, «вписати» його в теоретичну площину сучасної культурології.

Як відомо, впродовж останніх двох десятиліть активний розвиток теорії та історії культури як в ракурсі дослідницького підходу, так і в ролі навчальної дисципліни, з одного боку, значно розширив межі української гуманістики, а з другого – дозволив систематизувати напрацювання з історико-культурної проблематики, трансформуючи їх у таку потужну складову гуманістики, як культурологія. Паралельно з цим науковці почали працювати над з'ясуванням внутрішньої сутності культурології та обґрунтовувати специфіку культурологічного аналізу, виявляючи засадничі принципи, на які він спирається.

В умовах сучасного стану української культурології, завдячуючи напрацюванням 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, 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 такого напрямку 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.

Наразі слід підкреслити, що і теоретичне окреслення як можливостей культурологічного аналізу, так і проблематики, що містить в собі дослідницький простір культурології, не відбувається поза науковими дискусіями чи зіткненнями авторських позицій та точок зору. Такий стан речей ми підтримуємо і оцінюємо позитивно, оскільки він свідчить про динамічний характер культурології та про тематичний потенціал цієї науки, що вимагає подальшого розкриття й теоретичного опрацювання. У даному контексті необхідно звернути увагу на статтю українського культуролога О. Орлової «Турист як суб'єкт сприйняття цінностей культури» [188], яка вийшла друком у 2008 році. На сторінках цієї наукової розвідки О. Орлова, намагаючись усебічно охарактеризувати зміст, завдання і функції туризму, цілком слушно підкреслює, що для успішної туристичної діяльності вкрай важливо, «щоб культурні цінності мали суб'єктно-об'єктне значення саме в рамках туристичної діяльності». На нашу думку, це твердження не викликає жодних заперечень, хоча висновок, який робить дослідниця, залишити без коментаря було б не виправдано, оскільки це стосується теми нашої дисертації.

Аргументуючи власну позицію, О. Орлова, зокрема, вважає, що необхідно працювати над «номенклатурою ознак туристичної діяльності», адже всім «вже

зрозуміло, що «культурний туризм» є анахронізмом, як і «релігійний туризм». Але як його означити, описати в контексті, щоб він був зрозумілим, сприятливим для простих верств населення, – досить складна проблема» [188, с. 223].

Перш, ніж ми висловимося по суті позиції, заявленої О. Орловою, необхідно звернути увагу на її застереження з приводу «простих верств населення», котрим важко збагнути зміст «номенклатурних ознак туристичної діяльності». Як не дивно, але на сторінках своєї статті О. Орлова представляє українського туриста як людину, котра, потрапивши у простір «нелінійної архітектури Заходу, або Арабських Еміратів», відчувається у «розпачі», оскільки над нею ще й тяжіє психологія посттоталітарної доби! [188, с. 221]. Нам здається важливим донести до уявлення О. Орлової, що «прості українці», які впадають у розпач від споглядання сучасних архітектурних споруд, до Арабських Еміратів просто не їздять. Ті зауваження, які висловлює О. Орлова, просто елементарно не коректні і принижують представників тієї частини української нації, котра презентує себе в ролі «туристів». Так само, на наш погляд, недоречними є і політичні ремінісценції, представлені у цьому контексті: вочевидь, принизлива оцінка теоретиком феномену «український турист» призводить її до переконання про необхідність заміни понять «культурний туризм» та «релігійний туризм».

Ми цілком свідомо означили 2008 рік, коли було оприлюднено О. Орловою ця робота, позаяк після цього минуло ціле десятиліття, впродовж якого науковці не тільки не відмовилися від означених напрямків у «номенклатурі туристичної діяльності», а постійно нашаровують нові наукові розвідки, що утверджують доцільність дослідження таких напрямків туризму. Наведений нами приклад переконливо свідчить про наявність теоретичних труднощів й суттєве протиріччя на теренах вивчення змісту, сутності, функцій та специфічної спрямованості природи туристичної діяльності. Беззастережно можна стверджувати, що успішне подолання тих теоретичних суперечностей, котрі мають місце в сучасній українській гуманістиці щодо з'ясування цілої низки проблем прямо чи опосередковано пов'язаних з туризмом, можливе саме в логіці використання й

практичного застосування тих дослідницьких підходів та узагальнень, які надає культурологічний підхід. Задля деталізації означеної тези, необхідно не тільки якомога повніше представити ті засадничі чинники, на які спирається культурологічний аналіз, а й трансформувати таке представлення у сферу туристичної діяльності. На нашу думку, своєрідною «точкою відліку» у розв'язанні означених завдань повинна виступити певна загальнотеоретична проблема, здатна, об'єднуючи різнопланові аспекти культуротворення, врешті-решт організувати їх у цілісний культурний простір, котрий, своєю чергою, і виступає в культурології об'єктом теоретичного аналізу. В контексті теми нашої дисертаційної роботи функції такої загальнотеоретичною проблеми здатна виконати проблема буттєвого світу людини.

Слід зазначити, що проблема полівимірного буття людини впродовж значного 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 минулого століття – Є. Андрос, Є. Бистрицький, І. Бичко, В. Іванов, А. Канарський, С. Кримський, В. Мазепа, І. Надольний, М. Попович, В. Табачковський, О. Фортова – в теоретичний ужиток української гуманістики ХХІ століття постійно вводяться нові роботи, автори яких продовжують розширений та поглиблений аналіз різних аспектів проблеми «життєвий світ людини»: О. Гомілко, А. Єрмоленко, А. Залужна, Р. Зимовець, В. Малахов, Г. Меднікова, С. Пролєєв.

Серед робіт означених 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 (морально-естетичного аспекту – С.П.) виміри. Підтримки і позитивної оцінки заслуговує переконання А. Залужної, що «людина є смислотворчим джерелом світу культури». На думку дослідниці, саме у такій якості вона «спроможна шляхом

інтенціонального акту «почуття цінностей» схоплювати ідеальну царину світу й модифікувати звичайний світ у ціннісний, як тілесна істота, наділена інтеціональною 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 і 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 у простір релігійного туризму, учасники якого і здійснюють подорожі, керуючись пошуками того, що викликає і здатне долучити людину до «почуття цінності».

Оскільки і увесь 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», «смісловий 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 дозволяє, по-перше, визнати «життєвий світ людини» виявом ціннісно-сміслового універсуму культури, і, тим самим, окреслити для конкретного індивіда той простір, де його власне розуміння ціннісно-сміслових явищ чи процесів отримує найбільший ступінь реалізації чи задоволення. По-друге, пояснити «саму людину» за допомогою функції «сміслотворчого 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 і 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, закладена ідея самотворчості, що сприяє самовдосконаленню: духовному, інтелектуальному чи культурному. Саме у 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, справа 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 вже було зазначено, наріжним засадничим принципом культурологічного аналізу на сучасному етапі розвитку культурології виступає міждисциплінарний підхід, який дозволить 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 року, намагається виявити специфіку культурології в системі гуманітарного знання і показати «міждисциплінарну» природу цієї науки. Наголосимо, 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. Бровка, 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. Бровка 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. Бровка не обмежується лише фіксацією теології в структурі культурологічного знання. Як ми вже підкреслювали, теологія виявляється однією з перших в 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 у кожній з наук, яка перетинається з культурологією, виявляє специфічну «серцевину», яка може розглядатися 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 і естетико-мистецтвознавчий аспект. Він доволі переконливий, коли аналізує практику функціонування середньовічних художніх майстерень, в творчих пошуках яких «була розроблена теорія релігійно-художнього образу», що, за свідченням М. Бровка, «відіграла і продовжує по сьогоднішній день відігравати в православному мистецтві, християнській культурі важливу стимулюючу функцію практичного творення» [34, с. 98].

Аналізуючи зв'язку «історія – культурологія», він 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].

Цілком погоджуючись з позицією М. Бровка і в значній її частині поділяючи запропоновану точку зору, все ж зауважимо, що, на наш погляд, з ним важко погодитись, коли він уникає таких гуманітарних наук, як, наприклад, естетика та

мистецтвознавство, взаємодія яких з культурологією може бути досить продуктивною. Відсутність в означеній статті М. Бровка необхідності «вписати» естетику та мистецтвознавство в перелік наук, що формують гуманітарне знання, виглядає тим більш дивним, що тема взаємовпливу різних гуманітарних наук досить широко представлена в українській гуманістиці і в навчальній літературі, і в авторських напрацюваннях.

За підтвердженням нашої тези звернемося до підручника «Естетика», що витримав кілька перевидань, і у зміст якого автори включили параграф «Естетика в структурі міжпредметних зв'язків» [77, с. 24-29]. На сторінках цього розділу естетика зіставляється з філософією, етикою та мистецтвознавством, що дозволяє авторам виявити різні зрізи як предмету 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». Сам цей факт засвідчує як існування проблеми «міждисциплінарних» зв'язків, так і періодичне повернення науковців до її поглиблення й, можливо, корекції певних аспектів. Активне залучення «міждисциплінарності» – ми будемо використовувати це поняття – в логіку нашого аналізу релігійного туризму вкрай важливе, оскільки однією з тез розуміння феномену «релігійний туризм», представлених в дисертації, є визнання його «міждисциплінарного» характеру.

Що ж стосується заявлених нами 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. Бровка відправним

началом опрацювання означеної проблеми обирає культурологію, то в публікаціях В. Чернеця відповідну функцію виконує естетика. Це пояснити не важко, адже низка статей В. Чернеця, присвячена виявленню специфічних аспектів у процесі взаємодії естетики з 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 у цьому процесі виконували естетика та культурологія, були принципово різними, як, по суті, є різними і завдання М. Бровка та В. Чернеця, які працювали над відповідними роботами: М. Бровка показує, як культурологія, будучи наукою молодою, «запозичає» у класичних наук гуманітарного циклу конкретну проблематику і 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 у дослідженні, наприклад, психології мистецтва, почуттєвої природи художньої творчості, етапів творчого процесу, етики митця, питань його моральної 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», «над ситуативна активність» та

низка інших, які починають «скеровувати» дослідницький пошук науковців, розширюючи межі загального гуманітарного знання.

На наше глибоке переконання, усе означене має безпосереднє відношення до проблеми релігійного туризму, оскільки культурологічний підхід до її осмислення та об'єктивне представлення феномену «релігійний туризм» як структурної складової сучасної культурології, вимагає в процесі дослідницької роботи, по-перше, спиратися на потенціал міждисциплінарного підходу, а, по-друге, постійно опікуватися як чіткістю вживання, так би мовити, 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 постійного «прирощування» як нового знання, так 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, мають як цілком конкретну «прописку», так і реалізуються не загалом в українському культурному просторі, а в Києві, Львові, Одесі, Харкові, Чернігові, Черкасах чи Ужгороді, коли кожне з означених міст відбиває у культурній діяльності власну самобутність і самоцінність. «Регіоніка», на нашу думку, може виступати важливим чинником надання рис та ознак індивідуальності практично усім видам туристичної діяльності.

Слід зазначити, 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 впродовж 2005-2006 рр. на науково-теоретичних конференціях різного рівня аргументував правомірність використання ідеї

порівняльного аналізу універсализму і регіоніки в сучасній етнокультурології [145]. Подібна постановка проблеми була підтримана представниками різних гуманітарних наук і поступово почала, так би мовити, адаптуватися, передусім, у просторі як естетики, так і культурології.

Досить виразно 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 50-ті роки розвивалася не лише київська школа, а й запорізька, безперечний успіх якої завдячував як серйозним дослідженням з 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.

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

Особливої ваги набуває і 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, Л. 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 минулого століття, звертає увагу на «зростання останніми роками зацікавленості культурологів і мистецтвознавців регіональною проблематикою, увагою до вивчення історико-культурних процесів, що відбувалися в ХХ ст. в регіонах України» [40, с. 88]. Цікаво, що С. Волков відносить ХХ століття вже до історико-культурного минулого, хоча більшість дослідників поки що не включає, принаймні другу половину цього століття, в безапеляційно історичний контекст. Хоча у досліджуваному матеріалі С. Волков змушений орієнтуватись на наявні напрацювання, його досить детальний відбір, так би мовити, «культурологічних зразків» дозволяє достатньо 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 частинами України. Водночас С. Волков відзначає і 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 континіуму регіону» [40, с. 88].

Фактично паралельно з С. Волковим широке коло питань, пов'язаних з регіонікою, представив у своїх публікаціях В. Тузов, котрий, після постановки цієї проблеми у 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 особливу увагу ще й тому, що їхні автори розглядають регіоніку саме в культурологічному контексті, на відміну від Л. Левчук та В. Личковаха, котрі пов'язували її з естетичним знанням.

В. Тузов, керуючись метою та завданнями власного дисертаційного дослідження, екстраполює регіоніку в контекст культуротворчих процесів кінця XIX – початку XX століття та виокремлює найпоказовіші регіональні центри: Київ, Харків, Одеса та Львів, підкреслюючи при цьому «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 у них, згідно з аналізом В. Тузова, «акумулявалося наукове і художнє життя країни».

Застосування регіонального підходу (регіоніки) дозволяє відразу ж типологізувати певні культурні процеси, адже народна творчість не знала будь-яких обмежень і розвивалася на усьому 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 українські «культурні центри» дещо програвали, не досягаючи усіх тих гармонійно складених частин, які легко «проглядалися» на харківських культурних обр'ях. За радянських часів український культурний простір був, так би мовити, 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, в тому числі, і 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.

Важливо 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 і розвитку певної релігійної конфесії, турагент чи екскурсовод повинен «персоніфікувати» матеріал, підкреслюючи внесок тих чи інших діячів у її розбудову.

Варто зауважити, 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, найбільш важливим є виокремлення у процесі персоналізації поняття «суб'єкт». У такому контексті доцільно ще раз звернутися до статті О. Орлової «Турист як суб'єкт сприйняття цінностей культури». Як вже 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 вже 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 Ортега-і-Гассет, і Апель, і Хейзінга, 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. У цьому випадку 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 і 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 постійно намагається знайти до нього індивідуалізований підхід. Достатньо оптимістично 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 в тій чи іншій мірі продукує аксіологічні відносини» [188, с. 223]. Хоча ми і не можемо оминати увагою ту нісенітницю, яка міститься у словосполученні «туризм досягає культурологічного рівня розвитку», все ж віддамо належне О. Орловій, котра спробувала у власних теоретичних напрацюваннях «триматися» в логіці культурологічного аналізу. Наразі, подекуди їй це вдавалося досить важко, проте саме бажання 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 виступає діалогізм – феномен, що має «зони перетину» як з 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 усі 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, в роботах Т. Аболіної, Є. Андроса, А. Єрмоленка, О. Онищенко, С. Романенко, Л. Ситниченко та ін. Виокремлення означених чинників культурологічного аналізу дозволяє 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 і дозволяє людині позбавитися від «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 реадaptaції, 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 продовжує перераховувати 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 дійсно властиві туризму, інтерпретованому як індустрія, чи туризм як культурна діяльність.

Показовим слід визнати і той факт, що на сьогоднішній день 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 року сума річних доходів від туризму перевищить два мільярди доларів. На нашу думку, туристична діяльність в Україні повинна враховувати означені тенденції і всебічно сприяти як теоретичному осмисленню можливостей країни, виходячи з наявних показників різних видів туристичної діяльності, так і удосконаленню 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. Важливим є і 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.

Слід зазначити, що вкрай важливо акцентувати увагу на факторах, які впливають на розвиток саме пізнавального туризму в Україні, адже мова йде 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 та ін. Український культурний простір володіє необхідним історичним потенціалом для розвитку пізнавального туризму. На державному обліку країни перебуває понад 130 тис. пам'яток, з яких 57206 – 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. Український 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 володіє дійсно вражаючими матеріально-духовними скарбами, їх стан подекуди викликає занепокоєність, адже на сьогодні до 70% об'єктів культурної спадщини перебувають у незадовільному стані, а кожний 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 вже 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 і 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 і духовне, як це вдається зробити, наприклад, в Італії чи у Франції. Так, Києво-Печерська лавра як древня сакральна установа і 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, в 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, прийнятну 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. Історіографія, джерелознавча база, методи та понятійно-категоріальне забезпечення як підґрунтя дослідження проблеми релігійного туризму

Визначивши у попередньому підрозділі засадничі принципи культурологічного аналізу «релігійного туризму» як складової частини «класичного» туризму – феномену значно більш широкого, ми стикаємося з необхідністю зіставити існуюче опрацювання цих аспектів культуротворення з українським досвідом, котрий перебуває у 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 складають концептуальні засади; 2) нормативно-правові документи (як українські, так і іноземні); 3) документи євроінтеграційного спрямування.

Розглянемо, насамперед, теоретичні документи, в яких висвітлюються і концептуально окреслюються питання релігійного туризму. Необхідно зазначити, що релігійний туризм поєднує в собі два вагомні 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 в 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, Л. Українка, В. Григорович-Барський.

У дисертації підкреслено як значення європейського досвіду дослідження туризму, так і англійського та американського, а також відзначено, що феномен релігійного туризму в 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 напрацюванням таких вчених, як: А. Александрової, А. Бабкіна, М. Біржакова, В. Грицкевича, С. Житеньова, І. Зоріна, В. Квартальнова, С. Кузика,

О Любіцевої, В. Сеніна, З. Сапелкіної, Т. Христова та ін. 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 вчених, в роботах котрих проаналізована історія розвитку туризму, значення туризму для соціуму, соціокультурна динаміка, об'єктивні та суб'єктивні передумови активізації релігійного туризму як самостійного напрямку наприкінці ХІХ – на початку ХХІ століть.

Враховуючи 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 складають роботи українських філософів, у працях яких уперше запропоновано новий напрям суспільствознавства – «Філософія туризму». В працях О. Головащенко, В. Заблоцького, А. Єрмоленка, В. Кізіми, М. Кисельова, В. Ляха, Я. Любивога, 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 наукової точки зору, важливим теоретико-методологічним підґрунтям в осмисленні туризму як соціального явища та паломницького туризму, зокрема, 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).

Практично в усіх підрозділах цього розділу міститься інформація, яка свідчить про важливість і значущість такої форми туризму, як релігійний.

Важливо, що науковці намагаються визначити його специфіку та адаптувати український культурний простір до вже існуючих моделей релігійного туризму.

Монографія «Туризмолія: концептуальні засади теорії туризму» [280] є результатом співпраці колективу науковців кафедр Київського університету туризму, економіки і права, їхніх колег з інших вищих навчальних закладів та наукових установ – докторів та кандидатів наук, діячів туристської справи. Серед них – професори Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, 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 дисертації 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 із форм подорожування, і довести, що конфесійне паломництво як складова релігійного мандрювання може входити в 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 відзначити наступні роботи: З. Сапелкіна «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 глибоке переконання, представлення тієї офіційної позиції, яка підтверджує значення, так би мовити, туристичного сектору в логіці сучасного культуротворення:

1. Нормативно-правові документи: Конституція України (статті 3, 6, 8, 9), Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» (1991 – 2003 рр.), Указ Президента України «Про надання пільг релігійним організаціям» (від 22 червня 1994 р.), Указ Президента України «Про повернення релігійним організаціям культового майна» (від 22 червня 1994 р.), Закон України «Про альтернативну (невійськову) службу» (від 12 грудня 1991 р., статті 1, 2, 5, 13, 28), Правові акти про свободу совісті, релігії і переконань (витяги) (від 1 листопада 1991 р.), Закон України «Про загальний військовий обов'язок і військову службу»

(від 28 березня 1992 р., статті 17, 18), Закон України «Про освіту» (23 травня 1991 року, статті 3, 6, 8, 9).

2. Документи з євроінтеграційним вектором: «Загальна декларація прав людини» (Прийнята і проголошена резолюцією 217 А (III) Генеральної Асамблеї ООН від 10. 12. 1948 р., статті 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 Ради Європи, статті 4, 9.1), «Міжнародний пакт про громадські і політичні права» (Прийнятий і відкритий для підписання, ратифікації і приєднання резолюцією 2200 А (XXI) Генеральної Асамблеї ООН 16.12. 1966 р., вступив в силу 23. 03. 1976 р., статті 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. 11. 1981 р. (резолюція 36/55), статті 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. статті 16, 17, 18), Паризька Хартія для Нової Європи (Підписана керівниками 32 держав Європи, США і 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., статті 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 у низці Резолюцій та Рекомендацій Парламентської асамблеї Ради Європи (ПАРЄ). Серед них необхідно відзначити Рекомендацію 1720 (2005 р.) «Освіта і релігія», Резолюцію 1510 (2006 р.) «Свобода слова та повага релігійних вірувань», Рекомендацію 1804 (2007 р.) «Держава, релігія, світське суспільство та права людини», Рекомендацію 1805 (2007 р.) «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 року. Під

час весняної сесії ПАРЄ 12 квітня 2011 р. звернула увагу на потребу утвердження міжрелігійного миру, висловила занепокоєність щодо збільшення протистоянь на релігійному ґрунті. В результаті ПАРЄ ухвалила Рекомендацію 1962 (2011 р.) «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 і 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 у 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 і 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'яток». 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].

Характеризуючи методологічні засади нашої роботи, слід зазначити, що дисертаційне дослідження здійснювалось за допомогою основ наукового аналізу з використанням принципів об'єктивності, системності, історичного, порівняльного аналізу, причинності, аксіологічного, логіко-семантичного, діяльнісного, порівняльного та прогностичного підходів. Методологічну основу дисертації утворили наукові праці, в яких визначаються поняття, підходи та методи, котрі слугують інструментарієм вивчення релігійного туризму як феномена суспільного життя, характеризують проблеми самоствердження людини засобами подорожей, здійснення релігійних мандрівок.

Принцип об'єктивності дозволив 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 сучасної 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 занові 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 і Богом. Державна влада, – наголошує він, – не повинна державним законом приписувати символ віри. Ніхто, крім самої людини, не може і 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 і 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 дисертації досліджувалася за допомогою відомих методів науково-теоретичного пізнання. Це, насамперед, аналіз і синтез, засобами яких вивчалася джерельна база – філософська, релігієзнавча, теологічна література.

У роботі використовуються 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 смислоутворюючих конструктів світоглядної системи культури паломників);
- компаративістський (порівняння видів світоглядних орієнтацій людини різних віросповідань в 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 в дисертації забезпечили такі методи дослідження, як: екзистенційний, культурологічний, синергетичний та туризмологічний.

Системний підхід дозволив розглянути конфесійне паломництво як суспільне явище, елементи якого тісно пов'язані між собою і у своїй взаємодії впливають на всі сторони суспільного життя. Діяльнісний підхід забезпечив аналіз релігійного туризму як феномена, як сфери духовно-практичної активності індивідів. Конфесійне паломництво було розкрито 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 і 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 і 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 б дозволила реінтерпретувати результати розрізаних 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 людини 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 дозволяє доречно й об'єктивно розкривати толерантне ставлення українського соціуму до кожної з них.

Спираючись на специфіку культурологічного підходу, яка окреслена у першому підрозділі нашої дисертації, необхідно наголосити на соціокультурних (в тому числі моральних) якостях людини, що подорожує з метою відвідати сакральні об'єкти, задовольнити духовні потреби. Аналізуються чинники, які покликані забезпечити основні соціальні і 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, йдеться 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

зворотній 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 у культовій та духовній діяльності. Релігійний туризм формує основи екуменічних та інших загальноцивілізаційних рухів в різних регіонах планети у міжконфесійно-комунікативній діяльності. Подорожі до святинь створюють атмосферу міжрелігійної та міжконфесійної толерантності на планеті.

1.3. Феномен «релігійний туризм»: ретроспекція наукового осмислення

Оскільки одним із головних завдань нашої дисертаційної роботи є представлення процесу становлення українського досвіду «релігійного туризму», ми вважаємо вкрай важливим проаналізувати існуючі моделі, виявляючи їхні суспільно-культурні «за» чи «проти».

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. Головащенко, «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. Впродовж всієї 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].

Розгляд феномену 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. Слід підкреслити, що феномен, який ми розглядаємо – це унікальний вид пізнавального туризму, оскільки він задовольняє гносеологічну потребу туристів і завжди має певні 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 основних 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 дозволяє порівнювати соціокультурний досвід; позитивними емоціями, які дозволяють людям відчувати 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 оминати працю Róbert Štefko, Alžbeta Kiráľová, Martin Mudrika «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, але і з точки зору інтересу до історії, архітектури чи художніх цінностей [355].

Деякі паломники відвідують релігійні пам'ятки архітектурної привабливості, задовольняючи інтерес і до їх 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 і культури та наявність художніх цінностей позитивно впливають на формування багатьох релігійних об'єктів в сучасному світі. В 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 та релігійних подорожей обґрунтовується в роботах Джековіскі [349], Макгеттігана [361], які розглядають духовний туризм як одну із форм релігійного подорожування.

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 Вуконіч, організаційні аспекти паломництва (знаходження 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 Ілахабада та Варанасі (Індія);
- у синтоїстів – відвідування Нара (Японія).

Серед причин здійснення 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 склалися 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 і 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 паломництва – внутрішні (в межах державних кордонів) і закордонні паломницькі тури;

б) 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 adeptів і носить переважно прикладний характер. Як приклади такої практики можна назвати суфізм всередині ісламу, кабалу всередині іудаїзму, нейдань всередині даосизму, йога всередині індуїзму, чань (езотеричний буддизм, він же дзогчен, він же дзен) всередині буддизму, ісихазм усередині православ'я, харизматизм усередині протестанства.

Дослідник Ю. Завгородній стверджує, що «Паломництво виступає необхідною рушійною силою, що уможливорює 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 відчутти, 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 дозволяє йому функціонувати як повноправному члену суспільства, котрий духовно освоює і духовно присвоює культуру цивілізації. Туризм допомагає індивіду або групі засвоювати ціннісні орієнтації і загальні норми поведінки, перетворювати їх у мотиви і діяльнісні принципи соціальної активності. В результаті відбувається етична інтерналізація особистості.

На наш погляд, доцільно приділити окрему увагу особливостям теологічного терміну, який часто використовується в дисертації – «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 ересями, виникає значно пізніше. Це добре видно на такій квінтесенції християнського віросповідання, як «Символ віри», що, як формула, як знак взаємної згоди у спільній вірі, як критерій взаємопізнання 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 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 в якісно нових умовах 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].

Згадувані вище дослідження використовувалися в процесі підготовки дисертаційної роботи. Глибока зацікавленість темою паломництва, зокрема, конфесійного паломництва в Україні ще раз доводить як актуальність, так і необхідність сучасного висвітлення обраної теми.

Висновки до першого розділу

Підсумовуючи викладений у першому розділі матеріал, доцільно зробити узагальнюючі висновки:

- здійснено культурологічний аналіз феномену «релігійний туризм» і розкрито: 1) його міждисциплінарний характер; 2) принцип регіонального підходу (регіоніка), специфіку дії персоналізації з виокремленням ролі й значення суб'єктивного фактору; 3) задля виявлення потенціалу культурологічного підходу використано проблему «життєвий світ людини», одним із зрізів якої і є релігійний туризм;

- окреслено функції релігійного туризму, які є похідними від сутності цього виду туризму, і спираються не лише на релігійні чинники, а й психологічні, морально-етичні, естетичні та мистецтвознавчі;

- показано, що, оскільки паломництво є структурним елементом релігійного туризму, то доцільно було проаналізувати еволюцію ставлення до паломництва. Обґрунтована необхідність актуалізувати проблему як паломництва, так і релігійного туризму;

- відзначено, що завдяки працям С. К'єркегора, М. Бубера, Е. Левінаса, Ж.-П. Сартра, М. Гайдеггера була з'ясована природа моральних цінностей, їх орієнтуюча значущість для індивіда. Одним із вирішальних чинників, що зумовлюють туристську діяльність, є бажання людини глибше пізнати як навколишній світ, людей, так і саму себе. Сутність людини М. Бубер вбачає у її взаємозв'язку з іншими людьми. Єдність знаходиться в міжсуб'єктному спілкуванні, а культура набуває місії всезагального людського спілкування (Е. Левінас);

- наголошено, що вагому роль у розвитку паломництва та релігійного туризму відіграє екзистенційний вимір, коли людина виокремлюється із універсуму своєю здатністю «виходити за межі» наявних життєвих ситуацій з їх одноманітністю, «нудотою», турботами та загрозами, примусами та

обов'язковістю, а у дисгармонії з повсякденністю, «випадковістю» свого буття людина виявляє свою присутність у світі, самовизначається (М.Гайдеггер);

- доведено, що глибинну сутність цього феномену визначають такі домінуючі аксіологічні екзистенціали, як «благо» (добро), свобода, спілкування, відповідальність. До основних соціоетичних чинників такого туризму, котрі формують моральну культуру паломника, належать: туристичне середовище як особлива форма туристичного буття; туристична свобода як свобода вибору об'єктів сприйняття, пізнання; туристська комунікація як особлива форма спілкування, позбавлена зовнішнього примусу; особливий спосіб самореалізації через міжіндивідуальний зв'язок, систематичний контакт з різними культурними реаліями;

- встановлено, що для дослідження туризму як соціоетичного чинника суспільного життя мають бути застосовані різноманітні підходи, серед яких: соціально-філософський, системний та діяльнісний. Конкретизацією зазначених підходів виступили різноманітні методи дослідження, такі як: екзистенційний, культурологічний, синергетичний та туризмологічний;

- наголошено, що, завдячуючи релігійному туризму, відбувається вплив на моральну сутність соціуму, його спосіб життя, поведінку, сприйняття життєвих реалій, оскільки паломництво не лише стимулює до здійснення подорожей з релігійними цілями, відвідання місць поклоніння, а й передбачає процеси, що відбуваються в самій людині – процеси, які впливають як на окрему особистість, так і на суспільство в цілому.

РОЗДІЛ 2

ПАЛОМНИЦТВО В СТРУКТУРІ РЕЛІГІЙНОГО ТУРИЗМУ

2.1. Історичні та сотеріологічні аспекти паломництва

У більшості релігій людської цивілізації був звичай мандрування. Він зазвичай полягав у відвіданні місць, пов'язаних з яким-небудь божеством, сакральним явищем, діяльністю духовного вчителя. У цих місцях людина прагнула молитись. Перед відвідинами таких місць проводився обряд підготовки (очищення) в середовищі інших віруючих. Таке паломництво «пошук Бога та зустріч з ним в культовому середовищі».

У різних місцях Святого Писання можна знайти згадки про «предзнаменування» релігійного паломництва і 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 старовірейського народу: Ной, Авраам, Іаков, Моїсей 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 і говорить: «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]. Пізніше, «мандрівництво» для нього було освячене появою трьох Ангелів біля Мамрійського дуба (Бут. 18: 1-5).

Апостоли та учні Ісуса Христа поневірялися, терплячи усілякі поневірвання (Євр. 11:37-38), і навіть сам Спаситель, живучи на землі, не мав де голови прихилити (Лк. 9:58). Із Нового Заповіту ми дізнаємось, 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 і 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.

Ввібравши 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 відрадініше, цінніше і найсуттєвіше перебувати в місцях, які згадуються в Св. Писанні або пов'язані з шанованими святими і 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 і 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, лєвова 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 у V–VII ст. виникає традиція «поклонятися» іконам і мощам святих угодників. Необхідно відзначити, що слово «шанувальник» (давніший варіант слова «паломник»), є перекладом грецького слова «*проскинесис*». Цей термін є богословським поняттям. Воно походить від іменника поклоніння (« »), 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 і 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 і в 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 і виставляння в коштовних мініатюрних раках 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 Іоанном 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 в 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 уподобились 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 пришествям Господа, частиною після здійсненого ним во плоті домобудування; як [наприклад]: Синайській горі, також Назарету, у

Віфлєсмї – яслам і вертепу, святій Голгофі, древу хреста, цвяхам, губці, тростині, священному і рятівному спису, хітону, покривалам, пелені, святому гробові – джерелу нашого воскресіння, каменю гроба, 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 образу Бога мого та Тієї, Яка плотськи Його народила, і зображенням всіх 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 з метою 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].

Аналогічну точку зору висловлює і В. С. Пазенок: 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 його послідовників в моральних, суспільнозначущих цінностей [195, с. 24-25]

З філософської точки зору, надзвичайно вдало трактує феномен прощі В. П. Заблоцький у «Філософських нарисах туризму»: «Проща – це виконання обітничі, 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 у 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 буквальный 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 прощеною до нашого минулого» [86, с. 113].

Змістовний коментар давнього феноменального явища прощі знаходимо у колективній праці «Туризмолія: 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) – туризмолігичний концепт, прояв однієї із 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 складає 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 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 в 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 намагається, перш за все, наблизитись 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 ХХІ ст. загрожує втрата духовності в глобалізованому світі, розрив зі своїм глибоким етнонаціональним, культурним, релігійним корінням. І паломники, відправляючись у свої мандрівки, намагаються відчутти, що «у цьому світі є щось не від цього світу» [328, с. 143]. Дійсно, 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 всі 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 вимагають вивчення питання поєднання в сучасному паломництві глибоких історичних традицій з сучасними тенденціями культурного й соціального розвитку. Паломництво як культурне явище стає предметом наукових досліджень лише в другій половині ХХ 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, ностальгичний. Паломницький туризм визначається релігійними уподобаннями 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 в цьому сенсі є лише прообразом класичної (міфічної) подорожі, оскільки майже цілком утратив той самий священний вимір, в якому тільки і може відбутися справжня трансцендентація, реальне перетворення людської природи. Під час здійснення паломницької подорожі 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 досконалішою, свідомішою, внутрішньо перетвореною. Відтак паломництво має цілеспрямовану незворотну і 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 релігійними цілями, є людина, що виїжджає за межі країни постійного проживання на термін не більше півроку для відвідування святих місць і центрів релігій. Під релігійним туризмом слід розуміти 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-пізнавальної спрямованості.

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 у тому, що віра у святість певних об'єктів, їх шанування, віра в їх чудотворну цілющу силу складає для релігійної людини певну цінність і настільки ж переконливим, як і безпосередній чуттєвий досвід. Таким чином, такі практичні дії викликають в неї більшу довіру, ніж знання, здобуті логічним шляхом. На думку психологів, думки й цілі, що формуються у свідомості людини відносно 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 цієї мети (відвідування певного 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 в 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.

Дослідник 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.

Разом з тим, 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-психологічної точки зору, в 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 Первозванного 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, в «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 у роки княжіння Святополка Володимировича на знак протесту проти вбивства князем братів Бориса та Гліба. На підставі вивчення літописних джерел дослідники відзначали, що «Бачачи таке кровопролиття, преподобний Антоній знову пішов на Святу Гору» [285].

Важливі свідчення і особисті враження від паломництва залишив нащадкам Данило Паломник у творі «Житъе и хожденъе Данила Руськия земли ігумена». Він першим описав своє пілігримство, яке здійснив в 1106-1108 рр., коли був ігуменом заможного монастиря й «ішов з великою дружиною». В його описах присутня не лише сакральна інформація, але й вміщено 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 – значить 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 «Розмові п'яти подорожніх про істинне щастя в житті» розповідається про подорожі, паломництва «мандрівного філософа» по Україні, Росії, 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, зокрема про відвідання Венеції, Неаполя, Риму, монастиря Святого 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 Мелхидесека біля Голгофи, про священні джерела на Синаї тощо. Географічні, історичні, етнографічні та археологічні нотатки у «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 і точніше, ніж його попередники.

Серед відомих українських паломників хотілося б згадати і відомих членів «Руської трійки» – Я. Головацького та М. 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 – в руслі загальнокультурної і філософської традиції. Такого висновку дійшов представник Київської школи туризмології М. Цюрупа у дослідженні «Осмилення 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 і процеси, що відбуваються в самій людині і процеси, які впливають на суспільство в цілому.

Сучасний письменник П. Коельо 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 у багатьох людей виникло бажання 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 слід вважати той факт, що паломництво є зустріччю не тільки з Богом, а й з іншими людьми, що прямують дорогою до спасіння. Воно вчить нас, що кожному 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 у 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 повернутися у Скіфію, ставши кращим, ніж я був» – зазначав Анахарсис [267, с. 14]. Античні мислителі несли мудрість до інших і, водночас, вчилися у них новим знанням та істинам.

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

2.2. Традиційна проща сакральними місцями українського народу

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 друкованих джерелах, як: праця «Київ, його святині, стародавності та відомості, які необхідні для поціновувачів та мандрівників» (1871 р.); довідник «Російський паломник. Святі місця, які цінуються православним російським народом» (1886 р.); збірка «Земне життя Пресвятої Богородиці» (1898 р.); путівник «Паломник Київський» (1845 р.). Важливим питанням є акцентувати увагу на ставленні прочан до київських святинь, що знайшло відображення, зокрема, в книзі «Богородиця» (1909 р.), 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, сповнені вірою 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» у 1812 році, епідемії 1831 р., 1847 р., 1866 р. [25].

Релігійне паломництво, незважаючи на 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. Доречно навести приклад, як це описано у 32-му слові Патерика: «И нісмь николи же обьходиль святых мысть, ни Іерусалима видіх, ни Синайскыя горы, да бых что приложиль к повісті, яко же обычай имуть хытрословесьнины симь краситесе. 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 радуася, желаю бо и азь грйшных святых тіх отець молитвы» [117, с. 156]. У наведених рядках автор розповідає про духовний центр прочан – Єрусалим і про шлях паломництва із Русі до Єрусалиму, проте головна ідея полягає в пропагуванні руських святинь, зокрема Печерського монастиря, а в ньому Великої церкви. Завдяки унікальним 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 православної церкви активно використовує різні ікони, моці святих та іншу атрактивну атрибутику.

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

Києво-Печерська Лавра (перша літописна згадка відноситься до 1051 р.) вважається одним з перших і найдавніших монастирів на Русі, що поклав початок руському чернецтву. Заснована прп. Антонієм, співзасновником монастиря вважається один з перших учнів Антонія – Феодосій. У лаврі працював відомий літописець – прп. Нестор (автор «Повісті временних літ»). До першої третини XIII ст. відносяться перші спроби написання основи Києво-Печерського патерика. Найдавніший зі збережених рукописів Патерика був написаний у 1406 р. на замовлення Тверського єпископа Арсенія (постриженика Києво-Печерського монастиря). Як літературний збірник особливого складу, що має певні принципи викладу і розміщення матеріалу, Патерик сформувався до середини XV ст. У цей час в стінах самого Печерського монастиря створюються перша (1460) і друга (1462) Касіянівські його редакції. Вони виконані під керівництвом печерського «уставника» Касіяна і являють собою підсумок розвитку і вдосконалення 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 і 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 і 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 у подорожних нотатках з описами Афона, зокрема постриженник Благовіщенського Супрасльського монастиря прмч. Антоній Супрасльський, котрий декілька років прожив у монастирській башті св. Сави Сербського. З кінця XVI – до початку XVII ст. на Святій Горі (переважно в Зографі та Хіландарі) здійснював подвиг видатний православний полеміст і письменник ієромонах Іоанн (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 Афонския горы в напоминание всех православных христиан братствам и всем благочестивым, в Малой России в Короне Полской жителствующим, иноческаго чина общежителем, архимандритом, и священноиноком, и честным монахом, и инокиням всем, сестрам нашим, и прочим тшателям 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 відзначити 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 «Пелгринажія або Мандрівник чесного ієромонаха Іполіта Вишенського» побачила світ тільки у 1914 р.

Згодом вийшла найбільш повна та всеохоплююча літературна 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 у чернечій республіці в 1744 р., завдяки вільному володінню грецькою мовою, він

мав доступ до всіх монастирів і бібліотек Афону, де і 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 і духовності. Він дав Україні і 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 обдаровання 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 насадженої 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 Печерського 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 тисячами десятин орної землі, 400 тис. десятин лісних угідь, 76 тисячами підданих, які відпрацьовували панщину в вотчинах Лаври. Всією цією господарською діяльністю керував Духовний Собор в 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 втрат. Масово вилучалися дорогоцінності, арештовувалися і виселялися монахи і священники. 1930 р. наступила цілковита ліквідація монастиря і 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 в художній українській літературі. Так, відомості про паломництво знаходимо в повісті Пантелеймона

Куліша «Чорна рада», де Череваниха, мати Лесі, коли її дочку прийшов сватати молодий Шраменко із 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: зробимо ж і ми по–предківськи!» [137, с. 25].

Яскраві описи паломництва зустрічаємо і у «Кайдашевій сім'ї» Івана Нечуя–Левицького. Палажка Солов'їха, яка «була дуже богомольна і 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 у 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 у передвеликодню прощу пішло із десятків побожних жінок лише з одних Семигорів. Йшли 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 і Кочубея біля Трапезної церкви, про що він згадує в поемі «Полтава». Незабутні юнацькі враження від відвідання Печерського монастиря описані М. Лесковим у «Печерських антиках».

З ганку 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 і визнання мощей в усіх інших монастирях. Цікаво, що навіть в часи «розгулу» антирелігійної пропаганди (30-ті роки минулого століття) радянські господарі Всеукраїнського музейного містечка, на яке була перетворена Києво-Печерська Лавра, фахове дослідження Дальніх і Ближніх печер вважали «невідкладною і 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. В теперішній незалежній Україні тут одночасно діє Паломницький відділ монастиря, яким відає Свята Успенська Лавра та екскурсійне бюро, що належить Києво-Печерському історико-культурному заповіднику. Тобто, по-суті йдеться про такий варіант використання об'єкту 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 враховані духовні запити релігійних паломників і пізнавальний інтерес звичайних туристів. Відтак, релігійний туризм і його головна складова – паломництво – будуть інструментом культурного діалогу і 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, в наш час літаками доставляють святині (мощі святих, духовні реліквії, чудотворні ікони тощо) в Україну, насамперед, в Києво-Печерську лавру. Колишня форма паломництва з метою поклоніння святим реліквіям у віддалених святих місцях (Єрусалимі, Афоні) набуло певного спрощення. Мощі святого Пантелеймона з Афін, Андрія Первозванного 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 зручній для них спосіб, майже в «домашніх» умовах звершити обряд паломництва і отримати духовне зцілення.

Інший відомий об'єкт паломництва християн – Софія Київська приваблює паломників своєю неповторною святинею – Богоматір'ю Орантою. Образ Оранти (від лат. *orans* – «той, що молиться») – один із 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 і називалася вона «непорушною стіною». Поза і жести рук Оранти були дуже популярними у народному мистецтві аж до XX ст. На жіночих весільних вінцях завжди було зображення Богородиці з піднятими вгору руками.

Ще одним сакральним центром, відомими в Україні, 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 слід самої Стопи, з якого б'є джерело. Над Царськими вратами храму, в зіркоподібному сяючому різнокольоровими каменями кіоті міститься чудотворна Почаївська Ікона Богородиці – друга Лаврська святиня.

Безапеляційно провідне місце в християнстві посідає культ Богородиці. В апокрифі «Хожденіє 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 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 – 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 за проханням Діви Марії, символізує її майбутню роль у Божому Царстві [175]. З точки зору

католицької традиції, це чудо започаткувало цілу 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) став Несторій, який поширив єресь у Церкві, названу його іменем. Він заперечував загальноприйнятну традицію величати Марію Богородицею або Божою Матір'ю і запропонував інший варіант – христородиця (christotokos) або «та, що прийняла Бога». У зв'язку з цим, було скликано Вселенський Собор в Ефесі в 431 році. Ефеський собор розпочався саме у храмі, присвяченому Богородиці. Саме на цьому Соборі Діва Марія офіційно була визнана Богородицею. Основним опонентом Несторія на соборі був святий Кирило Олександрійський. Він назвав вчення Несторія єретичним. На соборі Отці визнали вчення Несторія суперечливим із вченням Церкви та піддали автора анафемі. Пречиста Діва Марія була визнана такою, котра справді заслуговує на титул Матері Божої (грец. Theotokos). Доведено, що з лона Диви вийшла не людина, а Бог, Син Божий [317].

Культ шанування Божої Матері українським народом, величання її благословенною і пречистою Дивою, склався ще перед повною християнізацією нашої батьківщини. Культ же Богоматері в Київській Русі складався з прийняттям християнства. В Україні здавна шанували і свято Покрови Богородиці, прославляючи її як покровительку, заступницю, утішительку. За козацьких часів в 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 і 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 і

найкоштовнішим. Лавра випускала малюнки цього образу, їх поширювали по всій Україні і 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, але й Католицька традиція. У зв'язку з особливим ставленням до Діви Марії у католицизмі утворився спеціальний напрям теології – Маріологія [239, с. 186]. Одні з перших костелів на честь цих свят – Костел Непорочного Зачаття Діви Марії у 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 удосконалення, до піднесення власної неповторної індивідуальної гідності та покликання. Енцикліка «Redemptoris Mater», нагадуючи, що «марійський вимір християнського життя знаходить особливе виявлення стосовно жінки та її суспільної позиції», стверджує: «Жіноцтво дійсно становить особливий зв'язок з Матір'ю Спасителя. Жінка, вдивляючись в Марію, відкриває у ній секрет гідного пережиття своєї жіночності і 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 р.), по-друге – про тілесне вознесіння Богородиці на небо (1950 р.).

У 1964 році Папа Павло VI оголосив Діву Марію Матір'ю Церков. Культ Марії набуває широкого розповсюдження серед віруючих, оскільки виявився більш зрозумілим 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 (с. Бучач), костел Святого Станіслава (м. Чортків), Петропавлівський кафедральний костел (м. Кам'янець-Подільський), Летичівський монастир ікона Летичівської Божої Матері (м. Летичів), Марійський санктуарій (м. 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 сьгоднішні свята, молитовні практики, звернені до Діви Марії, відвідання та шанування сакральних місць, пов'язаних з нею.

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

Подальший розвиток теологічної інтерпретації питань особистості жінки, сім'ї, шлюбу, любові і регулювання родинних стосунків – «теологія шлюбного життя» – отримала у працях Іоана Павла II. Цим питанням присвячені його праці «Любов і відповідальність», низка статей, спеціальне повчання (адортація) «Про завдання сім'ї в сучасному світі» (1981). Однією із важливих моральних норм Іоан Павло II оголосив норму людської любові. Це істотна новація в католицькій етиці, оскільки в такій інтерпретації любов у католицькій вірі раніше не обґрунтовувалася. Любов, згідно з повчаннями Іоана Павла II, є «інтерперсональним взаємовідношенням «я» і «ми», в якому кожна особистість – єдине і неповторне «Я» [381, S. 73-74].

Як видно з вище 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 у наступному розділі.

Таким чином, можемо підсумувати, процес «прощі» є багатограним явищем в 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 і 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 з 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 у культовому чи релігійному центрі, або у відомого релігійного діяча; виконати богоугодні діяння; зробити пожертвування на користь храму або релігійної громади; відчутти 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 зазвичай вирізняють кілька видів паломництва, котрі класифікуються 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 календарних днів); за сезонністю (цілорічні паломництва, 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 і 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 в роботі «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].

Академічні визначення процесу паломництва та паломницької подорожі наведемо із філософського тезаурусу, де «проща – 1) подорож до святих людей чи святих місць заради отримання прощення, спокутування гріхів, як прояв

релігійного сумління, виконання обітниць 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 святиною. Це – виконання обітниць, 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 і 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 «Номо viator», у підрозділі «Відмова від спасіння і величання людини абсурду» відзначає: «Тіло приречене постійно бути більш, аніж самим собою, або менш, аніж самим собою; в жодному випадку 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 Зігмунта 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 дійсно 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 Первозванного у I ст. після Різдва Христового, 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 пуста, 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 із 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 підкреслити, 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 і 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 складаються в узагальнюючий висновок про те, що завдяки паломницькому туризму, свободі, яку він дає людині, можна збагнути і пізнати навколишній світ і Всесвіт в цілому, його закони і сутність, життя та культуру інших народів, випробувати себе у 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 знаходиться де-небудь в індійських землях, я відчув би себе деякою мірою приниженим» [172, с. 378].

Актуальність проблеми свободи і 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 свою потребу в самоствердженні (саморозвиваючись і самореалізуючись) [3]. Про цю ж революцію згадує і Франческо Франжіаллі: «Туристська революція ХХ століття – настільки ж творча і важлива, як індустріальна революція, що почалася двома століттями раніше. Адже релігійний туризм є не тільки одним із важливих проявів свободи сучасної людини, але й, 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 визначення загального змісту 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. Людина стає вільною, в

першу чергу, коли вона має вільний від догм і забобонів світогляд і має можливість вільно пересуватися в соціальному просторі. Людина стає вільною у здійсненні своєї туристської мрії, вона вже не виглядає закинутою в цей світ без усіякої спрямованості і 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 у напрямку зростання комунікативних, духовних, культурних пошуків, тобто потреб саморозвитку і 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 із них, як свобода [199, с. 19].

Феномен свободи в туризмі, як встановив 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) напрямку (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 у людини. Концепція свободи волі розгортається у 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 і свої вчинки. З граничним лаконізмом сформулював цю тезу теорії «проекту» 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 і 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 і 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 і 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 і часі людського духу» [290, с. 168]. Додамо, що за більш конкретним визначенням О. Головащенко, 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 у прийнятті рішень, вимагає від них творчої самовіддачі, оригінальних, нестандартних підходів. Саме у 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 і самореалізації особистості. Рушійною силою розвитку як особистості, так і суспільства в цілому, як вважає видатний мислитель минулого століття М. Бердяєв, є прагнення до свободи, яка розгортається в творчості як у своєму вищому бутті. А творчість знаходить у свободі буттєву глибину і силу [22].

Задоволення своїх потреб засобами туризму стало можливим завдяки розширенню рівня свободи людини в сучасному лібералізованому суспільстві. В основі цих потреб знаходиться 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. Все 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 соціо-моральна проблема, свобода в туризмі є внутрішньо-суперечливою. Це досить чітко простежується у таких видах туризму, як елітний, масовий, соціальний.

Одним із ефективніших 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 дозволяють встановлювати 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 інстанцією. 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 (World Tourism Organization), 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 з найперспективніших видів туристських подорожей XXI ст. Наприклад, у 2010 р. «Світовий ринок релігійного туризму оцінювався у 18 млрд. доларів 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 мільйонів, 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». В 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 і 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 точки зору, що всередині релігійного туризму існують два напрямки: паломницький і пізнавально-екскурсійний [301]. Більше того, є обґрунтовані прогнози, що «чисте» паломництво з часом переросте у 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). Об'єктивно, що сучасна людина потребує більшого комфорту і в 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) все ж доволі аналогічні, з одною обмовкою, що екскурсії під час паломницької поїздки можуть бути не обов'язкові, а лише допоміжним засобом. З іншого боку, і 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 «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 у його послідовників моральних, суспільно значущих цінностей [199, с. 24-25]. Оригінальну точку зору на духовні пошуки людини в таїнстві магії паломництва висловлює Нектарія (Ман Ліз) – «Людина – це не тільки душа і дух, а й тіло і кров, тому нам необхідний фізичний контакт зі святиною ... У кожному разі людина прагне доторкнутися до іншого світу, реально існуючого як у вічності, так і в фізичному просторі і часі» [179, с. 8-9].

Що стосується філософського осмислення паломництва, чи то практичного здійснення священної мандрівки, необхідно б наголосити, 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].

Філософ Макс Вебер диференціював вплив світових релігій на характер людської мобільності: іудаїзм започаткував «ходячого торговця», буддизм – бродячого монаха, конфуціанство – подорожуючого учителя, іслам – воїна-завойовника.

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. Якраз 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 і пом'якшення церквою вимог до пересування віруючих. Відбулися зміни у самому розумінні «прощі»: якщо раніше до святих місць паломники переважно йшли пішки, то зараз можна користуватись будь-якими транспортними засобами: літаками, потягами, автомобілями.

Проте, 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 слід наголосити, що релігійний туризм необхідно відрізнити від суто просвітницького історико-культурного туризму, який розглядає релігійні об'єкти і традиції як елементи мистецтва, а не святині, що вимагають побожного ставлення до них. Тим самим, одна з цілей такого виду туризму – це релігійне просвітництво, знайомство з християнською культурою (незалежно від конфесій).

Претендує на увагу показовий вітчизняний факт: окремим сучасним феноменом, пов'язаним з релігійним туризмом, є «релігійно-філософське краєзнавство». На наш погляд, воно виступає гібридним різновидом культурного і релігійного туризму, позаяк пов'язане з відвідуванням місць життя і 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 і 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 головним чином відвідування релігійних центрів, музеїв, виставок, участь в релігійних заходах, знайомство з обрядами і т.п.

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

Паломницькі організації будують свої тури таким чином, щоб краще познайомити людей з духовно-релігійною і культурною спадщиною окремих об'єктів. Причому якщо в 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 і 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 питання вирішення проблеми місцеперебування паломницьких туристів. У першу чергу, необхідні багатофункціональні споруди в рамках 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 в релігійному туризмі, за найбільш типовими категоріями:

- паломники (підтримуються усі релігійні обряди і конфесійні канони церкви);
- віруючі люди, 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 імовірно визначити і мету їхніх релігійних мандрів, серед найбільш типових у такому переліку це:

- ритуальне відзначення релігійних свят (участь можуть брати прочани і 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 відноситься тільки до прочан окремих парафій);
- поклоніння святому місцю, храму, мощам, отримання зцілення духовного і фізичного (мета характерна 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 і вивчають церковні обряди (самостійно), необхідно розвивати додатково до релігійного оточення повноцінні туристичні інфраструктури та відповідно облаштувати житлове середовище. Формування такого типу предметно-просторового антуражу повинне враховувати, що все це знаходиться на території об'єкта культурної спадщини (певної пам'ятки християнської архітектури). Таким чином, через інфраструктуру релігійного туризму можна буде врахувати і задовольнити увесь спектр соціальних і духовних відмінностей туристів.

Низкою вчених в галузі туризмології, в ході соціологічних опитувань було з'ясовано, що пріоритетне значення у потенційному попиті належить науково-пізнавальному туризму (32% опитаних), а 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 найбільш перспективним [326, с. 282].

Історія розвитку і сучасного стану релігійного туризму дозволяє 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 дозволить краще зрозуміти культурне і духовне минуле як нашої країни, так і інших народів і культур. Це, на нашу думку, слушна нагода вдосконалити правову базу як всередині країни, так і міждержавні нормативно-договірні взаємини, надзвичайно важливі для розвитку релігійного туризму.

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

2.4. Релігійне паломництво до Києво-Печерської лаври: мемуаристика та періодика XIX ст. в сучасному релігійно-екскурсійному туризмі

У попередніх підрозділах дисертації розглянуті різні аспекти інформаційно-теоретичного забезпечення та раціональних методів і досвіду щодо вдосконалення і зміцнення галузі релігійного туризму. В цьому аспекті важливе значення має і усвідомлення практичного аспекту як інфраструктури релігійного туризму, так і стану тих святинь, до яких він спрямований. У зв'язку з цим, вважаємо цілком доречним звернутися до свідчень і відгуків тих, хто реально здійснював паломництво до Києво-Печерської лаври – великої святині православних християн – і залишив свідчення того духовного потрясіння та прозріння, яке енергетика, «зміст» і атрибутика лаври здатні викликати у віруючих.

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 багатвікового історичного періоду.

Як відомо, у виникненні і розвитку релігійного туризму в Україні велику роль відіграли і продовжують свій вплив на духовний стан і світогляд мільйонів людей культурні святині нашого народу. Визначне місце серед духовної і матеріальної спадщини належить Києво-Печерській лаврі. Впродовж століть формувалось відвідування її святинь і трансформувалось в окремих духовний подвиг для віруючих. Релігійне паломництво завжди передбачало духовне та культурне зростання християнина, і тому перебування у 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 у мемуарних нотатках, листах і спогадах, котрі залишали відвідувачі, починаючи з XVII ст. [236]. Але саме у XIX ст. традиція релігійного паломництва чіткіше простежується за вище згадуваними джерелами. Вона до початку наступного століття набуває всіх ознак розквіту, є широко розповсюдженим явищем і добре усвідомлювалась 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 всіх інших центрів православного паломництва величезної Російської імперії. Так, наприклад, у 1805 р. місто відвідало не менше 100 тисяч паломників, в той час, як населення Києва становило до 30 тисяч чоловік, у 1850 р. – паломників побувало до 80 тисяч, у 1859 р. у місті налічувалось понад 60 тисяч мешканців. Цього року одна тільки Лавра прийняла, нагодувала і розмістила тільки у своїх готелях 80 310 чоловік. У 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 і 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 височить 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, багато прочан відрізнялися похвальною «патріотичною допитливістю», і не маючи можливості й часу докладно і ґрунтовно вивчити монастир і його визначні пам'ятки, намагались на місці отримати цікаву для них інформацію. Іноді недосвідчені паломники зверталися за цим до випадкових людей – «розповідачів», які збирали навколо себе юрби цікавих. Більшість з них, як правило, були малоосвічені, і їхні розповіді часом були більш 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 ображались на насельників за їхню неуважність. Звичайно, в такій ситуації найнадійнішими і 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 і 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 вказувалася не лише історична інформація, але й маршрут, яким можна потрапити до того чи іншого місця паломництва, де можна зупинитися на ніч.

Багато прочан бажали 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 чоловік, впродовж дня в лаврському готелі обідало більше двох тисяч людей. 1860 р. у лаврському готелі взимку зупинялося не більше трьох тисяч, у квітні – 15 тисяч, в серпні – 23 тисячі, а з вересня кількість паломників зменшувалася [158, с. 329-331]. Всі ці зручності, а також розташування готелів поблизу монастирських храмів і святинь, приваблювали не тільки прочан, а й всіх подорожуючих, котрі прямували транзитом через Київ.

Подорожували мандрівники різним способом, через погані дороги поїздка тривала тижнями, а то й місяцями. Хтось подорожував на власних конях, щоб приїхавши в місто і мати свій виїзд. У таких випадках подорожуючим доводилося зупинятися надовго, щоб коні могли відпочити. В дорозі іноді траплялися несподіванки, на кшталт проливних дощів, або нестерпної спеки, коли пил осідав на обличчі та одязі. Один з очевидців писав, що цар Микола I, вийшовши з екіпажу перед Святою брамою Лаври, зняв з лица товсту кору пилу і звичним рухом оббив подол мундира [158, с. 305].

Серед простого люду, який прийняв на себе подвиг благочестивого прочанина, існував звичай йти на прощу в Лавру неодмінно пішки. До Києва йшли тисячі верст, наприклад, з Пермі або Архангельська, навіть якщо була можливість їхати екіпажем або возом, все ж надавали 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. пасажери, 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 з села зібралися йти на прощу до Києва пішки, і запропонували взяти його з собою. Йшли з півночі В'ятської губернії, подорож тривала майже цілий рік. У писемній пам'ятці про це сказано так: «Відвідуючи Лавру, біля мощей преподобних в 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 в своїх серцях, в 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 і 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, Боплана, М. Груневерга, Е. Лясота 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 і обмежували свої спостереження лише зовнішньою стороною цивільного побуту, а, як іновірці, вони іноді з упередженням дивилися на богослужіння й традиції Православної Церкви.

Майже кожна віруюча людина тієї епохи хотіла побачити прославлений монастир своїми очима, а ті, хто хоча б раз в житті побував в Лаврі, зазвичай запам'ятовували і зберігали на все життя сильне, втішне враження від відвідин святих місць. Серед людей, що залишили свої спогади або згадки про Лавру, багато духовних осіб – ієрархів, священників, ченців. Зустрічаються замітки світських осіб, людей побожних, але були й такі, для кого зацікавленість Лаврою була суто науковою [25]. Тому треба враховувати різні аспекти, в залежності від того, кого і 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 вкладками, 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 (Цинционис), 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 прибувшому 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 і 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 у монастирі він оглянув багато об'єктів і молився біля святинь Лаври [115, с. 407].

Деякі ієрархи спеціально приїздили декілька разів в монастир на прощу. Відомості про це можна знайти у мемуарах майбутнього архієпископа Харківського і 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 святиною 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 разносять 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, 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 в цій великій церкві. 26 вересня був присутній на пізній літургії у Великій церкві і 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 у монастирі, але й, як було відмічено, оглядав ризницю Успенського собору Лаври, в якій зберігались церковні старожитності, що охоронялися і за потреби для вивчення надавалися 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 проводились 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 і 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 і сьогодні – суттєве і повчальне. Учні відвідали лаврську друкарню. У триповерховому будинку працювало 1000 чоловік, на 7 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 о. еклезіарх давав докладні пояснення і наводив цікаві історичні довідки. Бачили тут переяславці і пам'ятки Переяславських єпископів – хрести Кирила Шумлянського і Арсенія Берло, засновника їхнього училища, і ризу єпископа Гервасія Лінцевського» [202, с. 181].

Впродовж тижневого перебування у Києві учні жили у лаврському готелі, де їх безкоштовно годували. Вони мали всебічну допомогу від братії. І щоб не забути ту дорогоцінну інформацію, що почули про святиню, записували в свої щоденники [202, с. 182].

Вже з початку ХХ ст. ризницю Лаври намагались зробити на кшталт музею чи виставки для вільного доступу усіх охочих, як це запровадила Київська духовна академія 1881 р. Починаючи з 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 і художньому вихованню 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]. Все це радянська влада пізніше запровадить в іншому вигляді, але виставляться 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-го вересня зайшла я в Велику церкву. Три святителя 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 і 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 Первозванного 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 раки прп. Антонія, дивлячись на ці чорні стіни – сліди потужних праць його і чуючи, як в його храмі згадувалися за здоров'є всі мої дорогі, Господи, як я була щаслива і як мені було добре! Скрізь була і помилювалася 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 в 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 у 1146 році у північному передмісті древнього Чернігова. Цей видатний 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 Батієвого нашестя у 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 поживленню політичних та економічних процесів у житті Києва, друга половина XV ст. охарактеризувалась розгортанням будівництва і в цей період «... князь Київський Семен Олелькович обнови великую церков 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.

Важливо підкреслити, що не лише Києво-Печерським архітектурно-меморіальним та релігійно-культурним комплексом з прадавніх часів був уславлений Київ та його матеріальна й духовна історична спадщина. Серед десятків таких споруд і закладів як об'єкт неперебутнього паломницького та релігійно-туристського інтересу, передусім, слід згадати архітектурний ансамбль Софійського собору, у якому втілено найпрогресивніші риси тогочасного давньоруського зодчества, завдяки яким архітектурно-мистецький задум та високий рівень будівельної майстерності дозволяють 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 і високого пошанування, вкладених у цю красу і велич, присвячену культу вселенського Добра і Любові.

Про це писали і видатні діячі церкви, зокрема, наприклад, перший митрополит Київської держави, публіцист Іларіон: «...Церковь сия заслужила удивление и славу у 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 виразної 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 церковобудування – 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 алтарями, 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 і незабутніми були і 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. Доречно зазначити, що частина собору була некрополем, тобто усипальницею київських князів та митрополитів, тому в одній з абсид вставлена й кам'яна рака засновника Софійського храму Ярослава Мудрого, яка виготовлена з сірого мармуру і прикрашена рельєфними зображеннями.

У 40-х роках XVII ст. територія усього комплексу була обнесена дерев'яною огорожею з церквою над воротами, а в кінці XVII ст. (за часів митрополита Замбровського) було споруджено кам'яний паркан, частина якого збереглась 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. Впродовж 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 шестистовбового 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.

Показово, що існує ще один славнозвісний 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 Видубицького 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 невблаганними чинниками природи і часу була зруйнована у XV-XVI ст., зокрема під дією геологічних зсувів дніпровських схилів. У другій 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 той факт, що саме у Видубицькому монастирі ігумен Сильвестр у 1116 р. реставрував та редагував «Повість временних літ», а до того тут створювався і «Київський літопис».

Про значимість цього важливого 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 і меморіально-теологічному комплексі церков, печер і монастирів, добре знаний кожним громадянином України як Києво-Печерська Лавра.

За даними численних досліджень, здійснених впродовж 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 і до площі, де кияни зазвичай збирались на віче.

Печерський монастир у XI ст. відокремлює свої межі міцною дерев'яною стіною, котру у XII ст. замінили потужним цегляним муром як справжню фортецю, захищаючи монастирські будівлі, сади, майстерні, позаяк монастир набував у житті Києва особливого значення і неабиякої популярності, бо у 1073 р. за княжіння Святослава Хороброго була здійснена фундація нового розкішного культового об'єкту – 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, але 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, із урахуванням суспільно-світоглядних змін, що відбулись в Україні на зламі ХХ-ХХІ ст., потенціал київських культових закладів, святих місць та святинь спроможний задовольнити найрізноманітніші інтереси й прагнення потужних потоків сучасного паломництва і релігійного туризму.

Висновки до другого розділу

Підсумовуючи матеріал, викладений у цьому розділі, доцільно зробити належні висновки:

- охарактеризовано паломництво як цілісний феномен, в логіці становлення якого враховано історичні та сотеріологічні аспекти, а також виокремлено як переконливий приклад традиційну прощу сакральними місцями архітектурно-культового та духовно-паломницького простору українського народу як багатовекторне явище;

- структуровано загальне поняття «туризм» як складне, де релігійне паломництво є його складовою; підкреслено, що релігійне паломництво органічно присутнє в українському соціумі;

- обґрунтовано, що завдячуючи паломництву, людина пізнає свою духовну сутність і намагається, передусім, повернутися до витоків свого народу, доторкнутися до його культурного та духовного надбання, досягти гармонії з навколишнім світом;

- висвітлена важлива роль паломництва в обміні традиціями, обрядами, культами;

- розкриті позитивні риси менталітету української нації, що завдяки толерантному характеру, позитивному ставленні до інших культур, святинь, пам'яток, проявляються під час здійснення паломницьких поїздок як по Україні, так і за її межами;

- показано, що питання прощі є досить актуальним в сучасний період, а паломництво є одним із важливих питань у дискурсах сучасних богословів, філософів, мислителів, науковців, письменників, художників. Православна церква підтримує паломництво до святинь місцевого і світового значення, при церквах, храмах, монастирях організовуються прочанські поїздки, розробляються нові паломницькі маршрути. Сам процес «ходіння на прощу» є багатогранним у духовному аспекті та доволі особистісним 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 і пошук «самого себе», свого призначення в паломницьких подорожах є невід'ємною складовою туристських зацікавлень християн, а спокутування – домінуючою цінністю в цьому процесі;

- зазначено, що свобода та паломництво передбачає осмислення відповідальності за її наслідки як з боку організаторів паломницьких маршрутів, так і з боку туристів-паломників. Вона передбачає такі її види: цивільно-правову, кримінальну, матеріальну та моральну. Якщо турист-паломник, не враховуючи культурні норми відвідуваної країни, здійснює заборонені в даному регіоні дії, він несе повну відповідальність згідно з законодавством і традиціями цього регіону чи країни. І це, незважаючи на те, що він, по суті, не порушив свою звичну, повсякденну культурну оболонку;

- підкреслено, що поняття паломницької свободи визначає більш вільний соціальний статус людини-подорожуючої, не обтяженої виконанням повсякденних соціальних функцій, що забезпечує більш повне відчуття свободи через широкий спектр вибору мети подорожі, програми задоволення власних туристичних потреб, зростання комунікативних, духовних і культурних складових самореалізації. Водночас треба зазначити, що деяка частина культурологів приходить до висновку про те, що в сучасному глобалізованому світі роль і місце паломництва поступово будуть втрачатися.

РОЗДІЛ 3

КОНФЕСІЙНІ ВИЯВИ ПАЛОМНИЦТВА В КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРОТВОРЧОЇ ТРАДИЦІЇ

3.1. Духовне значення маріологічних святинь для католиків України

Грандіозна за подієвістю і у часовому вимірі 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* – і означає всезагальний, пізніше – вселенський, хоча насправді є однією з трьох головних (поряд з православ'ям та протестантизмом) гілок у християнстві. Остаточо сформувався після розділення церкви віри християнської у 1054 р. на дві незалежні одна від одної римо-католицьку (західну) і греко-православну (східну).

Обособлення 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 «ісходження» Святого Духа: у православ'ї вважається, що третя

іпостась Творця має приналежність тільки до Бога-Отця, а католики пов'язують його ще й з 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, несотвореного (...); і в Духа Святого, Господа животворящего, що від Отця ісходить, що з Отцем і Сином рівнопоклоняємий і рівнославимий, що говорив через пророків...».

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

Джерелом віри у католицизмі є не тільки Біблія, але 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. Головними опорними пунктами католицизму є монастирі, що послужили основою для виникнення чернечих та духовно-лицарських орденів, у числі яких найвідомішими і 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 ересями, 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 у католицькому віровченні посідає догмат про главенство Папи, котрий нібито є намісником Ісуса Христа на землі. Ця відмінність від православного віровчення підкріплюється догматом про непогрішність папи римського у справах віри і церкви. Важлива роль в 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 ХХ ст. було дозволено вести службу національними мовами.

Католицизм – найпоширеніше вірування у сучасному християнстві і найрозповсюдженіше в Італії, Іспанії, Литві, Польщі, Португалії, країнах Латинської Америки. Кількість католиків у світі останнім часом становить 17,2 % всього населення планети, тобто налічує 1 млрд. 100 млн. вірних.

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 і для паломників (в дорозі, на відпочинку чи екскурсіях). Один з перших таких посібників був написаний Августином Аврелієм ще у IV-V ст. Важливо зауважити, що визнання і дотримання положень, викладених у катехізисах, є обов'язковим для кожного члена церкви.

Найбільш значним 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 богослужбних відправ, що було передбачено угодою (Унією), укладеною між Київською метрополією та Апостольським престолом у Римі.

У відповідності з означеною темою даного розділу вважаємо за доцільне переміщення фокусу дослідження на терени України, на яких існує і функціонує кількасот католицьких громад.

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

У перших десятиліттях ХХІ ст. в Україні релігійне життя представлене, головним чином, християнськими громадами, хоча є й представники інших конфесій. Помітно зростає і 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 і 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 і римо-католицька церкви, а також Вірменська католицька громада.

У контексті даного дисертаційного дослідження, зокрема підпараграф 3.1, вважаємо за належне коротко охарактеризувати тільки церкви католицького обряду.

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 у 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 сталася ще одна трагічна для української історії подія: центральна і східна території (а, значить, і церкви) відійшли під владу російського царя, а, значить, і під юрисдикцію Московського патріархату (1654 р.). На землях Західної України, котрі й надалі перебували у 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 і підтримку правителів Габсбурзької монархії.

Початок ХХ 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 у 80-х роках минулого століття криза радянського режиму поклала кінець утискам релігійних громад в Україні, а з розвалом більшовицької імперії набула законних прав повної легалізації і 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, дев'ять єпархій, що об'єднують понад 3300 громад, 92 монастирі, 13 духовних навчальних закладів. Понад 96 % греко-католицьких церков і приходів розташовані в Галичині і Закарпатті.

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

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

Після хрещення Русі кн. Володимиром приїхали офіційні послы 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 року на теренах Київської Русі з'явилось 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 і навіть жіночі ордени.

У радянські часи католицька церква в Україні була знищена й заборонена і 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 внаслідок унії частини Вірменської апостольської церкви (т. зв. дохалкедонської або григоріанської), підписаної з Римським апостольським престолом. Вірменська (Григоріанська) єпархія з юрисдикцією над землями Русі, Молдови і Волощини існувала у Львові від XI ст.

У першій половині XX ст. католиків у Галичині налічувалось близько 5,5 тисяч осіб. Вони мали 9 парафіяльних церков і 16 каплиць, а також єдиний вірмено-католицький монастир сестер бенедектинок у Львові, що мав приватну школу, котра відзначалася високим рівнем освітнього процесу.

За 1939-1945 рр. чисельність вірменського католицького духовенства внаслідок боїв, окупації та радянського і німецького терору зменшилось удвічі, до того ж, усі ці роки не було і архієпископа на місце померлого перед війною Йосипа Теодоровича. За таких обставин церква занепадала і тільки зі здобуттям незалежності України почалось відродження Вірменської католицької церкви, яка вже у 1991 р. зареєструвала свою першу громаду у Львові.

Важливо зазначити, що незалежно від національної приналежності чи територіального розташування у зв'язку з відзначеною нами високою вимогливістю і суворою централізацією, що вирізняє католицьку церкву, її богослужбні 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 звернутись 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», суцщу Богородицю величаючи. Наведемо усього один з 13 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 священників богомільних;
 Радуйся, непорушна вежо Церкви;
 Радуйся, непохитна опоро держави;
 Радуйся, бо через Тебе звершуються перемоги;
 Радуйся, бо через Тебе вороги гинуть;
 Радуйся, тіла мого uzдоровлення;
 Радуйся, душі моєї спасіння.
 Радуйся, Невісто Неневісна [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 сповнюють благодаті навіть коли споглядають скромний слід стопи Богородиці.

Провідне місце в католицизмі посідає культ Богородиці, здійснення паломництва спрямовується католиками саме до маріологічних святинь. Необхідно зазначити, що в 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 і 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, в 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 взірць для віруючих, їхню матір, бо вона – Мати Спасителя, що його зачала непорочно. В день П'ятидесятниці разом із апостолами отримує Дар Святого Духа Вона – Мати Церкви, тобто Голови (Христа) і її членів (віруючих). Вселенський собор в Ефесі (431 р.) офіційно проголосив Марію Богородицею – *Theotokos* [239, с. 186].

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. *palm* – 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'явилися 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 Єрусалиму, Риму (*Limana apostolorum*) до Сантьяго-де-Компостела.

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.) відзначає 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 і продовжують ходити 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 (с. Бучач); костел Святого Станіслава (м. Чортків), Петропавлівський кафедральний костел (м. Кам'янець-Подільський); Летичівський монастир (ікона Летичівської Божої Матері,

м. Летичів); Марійський санктуарій (м. 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 складається з прийняттям християнства в 988 році. Тут образ потрапив на благодатний ґрунт: «Устрій в українській землі був, – як свідчать етнографи та етнопсихологи, – радше матриархальним, 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 впливати і 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 Іоан XXIII оновив погляди і стимулював рішучість церкви «залучатися до розв'язку соціальних проблем всього християнського співтовариства» [352].

На підставі масштабних наукових досліджень Я. Попович окреслює роль і значення паломницької символіки та відзначає зв'язок 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 апокрифі «Хожденіє Богородиці по муках» образ Діви Марії є центральним в образній системі твору. Марія виступає не просто пасивним спостерігачем мук 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 в ролі заступниці всього людства перед гнівом свого Сина. Алегоричність підтексту така: кожен має право на спасіння, якщо віра людини йде від серця, і є невідомою 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 всього найкращого і святого, яка намагається захистити і направити людство на праведний шлях.

За твердженням дослідника І. Нагаєвського, те що диво здійснилося за проханням Діви Марії, символізує її майбутню роль у Божому Царстві [175]. Згідно із канонами католицької традиції це чудо стало відправною точкою в цілій низці милостей, здійснених Христом на прохання своєї матері – заступниці за всіх людей. Св. євангеліст Іоан розповідає, що після чуда в Кані Ісус перейшов жити до Капернаума, а разом із Ним пішла і Діва Марія.

Особливого значення шанування Богородиці набуло внаслідок христологічних суперечок у V ст. Публічним противником титулу «Theotokos» (Богородиця) став Несторій, який поширив ересь у Церкві, названу його іменем. Він заперечував загальноприйнятую традицію величати Марію Богородицею або Божою Матір'ю і запропонував інший варіант – христородиця (christotokos) або «та, яка прийняла Бога». У зв'язку з цим, було скликано Вселенський Собор в Ефесі в 431 році, який відбувався у храмі, присвяченому Богородиці.

Вчення історичних церков Богоматері започаткувалося в IV ст. і в 431 р. на Ефеському соборі Діва Марія офіційно була визнана Богородицею. Основним опонентом Несторія на соборі був святитель Кирило Олександрійський, який

назвав вчення Несторія єретичним. На соборі Отці визнали вчення Несторія таким, що суперечить вченню Церкви і піддали автора анатемі. Пречиста Діва Марія визнана такою, яка справді заслуговує титулу Матері Божої (грец. Theotokos). Доведено, що з лона Діви вийшла не людина, а Бог, Син Божий [317].

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

У 1964 році Папа Павло VI оголосив Діву Марію Матір'ю Церков. Культ Марії отримав широке розповсюдження серед віруючих, оскільки виявився більш зрозумілим віруючим масам, ніж Трійця. В католицизмі Марія виступає як заступниця сімей, тому і в молитві до Богородиці є таке звернення: «Під твій покров прибігаю, Богородице Діво, молитвами нашими в скорботах не погорди і від бід нас ізбави, єдина чиста і благословена».

Слід зауважити, що на особливо почесному місці у 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 і духовності народу. Нема нічого дивного, що саме Зарваницька Божа Мати вітала у Києві нині Блаженного Іоана Павла II. З 1988 року, коли вся Україна відзначала 1000-ліття 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 помолитись, стікаються тисячі прочан – римо-католиків [215].

Ікона Гошівської Богоматері від 1737 р. зберігається в греко-католицькому монастирі о. Василян на Ясній горі в Гошеві на Прикарпатті. Ікона Жировицької Богоматері (1470, с. Жирова, Білорусь) зберігається при Патріяршому 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 костюл 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, чудом вдалося врятувати ікону в 1920 р. від безбожних більшовицьких атеїстичних погромів. Нині ікона Матері Божої знаходиться у 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 у 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*» – «Матір і наставниця» (1961) Папа Іоанн XXIII оновив погляди і стимулював рішучість церкви «залучатися до розв'язку

соціальних проблем всього християнського співтовариства». 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 і 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, але й у дні своєї радості, складаючи перед престолами і 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 Іоана Павла II. Цим проблемам присвячені його праці «Любов і відповідальність», низка статей, спеціальне повчання (адортація) «Про завдання сім'ї в сучасному світі» (1981). Однією із важливих моральних норм Іоан Павло II оголосив норму людської любові. Це істотна новація в католицькій етиці, оскільки в такій інтерпретації любові у католицькому канонічному віровченні раніше не обґрунтовувалася. Любов, згідно з повчаннями Іоана Павла II, є «інтерперсональним взаємовідношенням «я» і «ми», в якому кожна особистість – єдине і неповторне «Я» [381, S.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 покайною 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 і в 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, але й для усіх християн. І до нього дійсно прислухалися в усьому світі, бо він подав приклад міжконфесійної толерантності, коли торкнувся ще одного аспекту людських взаємин.

На нашу думку, сучасні філософи не дарма 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, угрупованнями, колективами і навіть країнами, у т. ч. і на релігійному ґрунті, а, значить, 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 усіх цих явищ, на наше глибоке 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 Земля на усі часи і на всі 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 душою твоєю, і всією думкою твоєю. Це є перша і 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» (1981) Папа римський Іоан Павло II висловився коректно і логічно, якою б не 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 Іоана 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 основних положень цього нормативного зведення правил прочан, можна виокремити, зокрема, такі відповідно до загальної спрямованості.

Про молитву і сповідь:

1. Заохочується згода усіх прочан більшу частину прочанського шляху 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 і спробувати поміркувати над ним впродовж 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, необхідно дякувати.
4. Кожний, хто харчується, нехай пам'ятає про ближнього.

Про порядок:

1. Кожний прочанин зобов'язаний дотримуватись усієї програми прощі.
2. Не можна забігати наперед прощі.
3. Кожний 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. Іудейсько-хасидське паломництво як вияв екзистенціально-трагічного світовідчуття

Звертаючись до паломництва хасидів, необхідно зазначити, 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, послідовники якого стали зватися хасидами. Засновник цієї течії – Раббі Ісраель Баал Шем Тов

(Бешт) (1698-1760). Громади хасидів очолюють цадики. Послідовники хасидизму живуть у багатьох країнах, у тому числі в Україні, святі місця якої (Умань, Меджибіж, Бердичів, Тараща та ін.) відвідують хасиди з усього світу [316, с. 388].

Хасидизм – одна з молодих течій іудаїзму, назва якої буквально перекладається як «вчення доброчестя» і 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 розповсюдився на Волині, в Галичині та Україні, а незабаром охопив Румунію, Угорщину, Білорусію, Литву та інші території.

Деякі дослідники хасидизму пояснюють динамічне його поширення тим, що його ідеологічному засновнику Ізраелю Баал Шем Тову, котрий більше відомий під іменем Бешт (1698-1760), 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 Богом; злиття людини з Божеством досягається не вивченням Закону, а щирою емоційною молитвою; злиття з Божеством досягається не лише молитвою, але й дотриманням заповідей, тільки не формальним, а з радісним релігійним почуттям; молитви і виконання заповідей ще недостатньо, бо і 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 продовжує перебувати з ним, а суть релігії не в розумі, а в почутті.

Засновник і проповідник цього вчення раббі Ісраель Ваал Шем Тов народився у 1698 році в містечку Окуп, розташованому на кордоні Польщі й Валахії, у незаможній сім'ї: батько був вченим 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'ятались майбутньому раббі, але й стали девізом його життя. Незабаром не стало й матері, і Ісраель, як і всі круглі сироти, став вихованцем благодійних громадських установ. П'ятилітнього сироту рано віддали до хедера, звідки він втікав, аж поки його відрахували і він опинився цілковито «вільним», тому змушений був у 12 років найнятись дитячим компаньйоном – водити малих учнів до школи й додому, а також до синагоги та вчити їх молитов. Робив усе це він з радістю і любов'ю, особливо співати вмів і вчив своїх «клієнтів». По тринадцяти роках він став сторожем синагоги, почав багато читати вночі, зацікавився кабалою та церковними рукописами. Його цікавить віровчення і теологія, що 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 у цьому світі, до якого все більше втрачав побутовий, прагматичний інтерес.

Все більше віддаляючись від примітивного комунікування та житейських клопотів, він все глибше занурюється у світ своїх духовних потреб і діянь – молитви, постування, відмова від матеріальних благ і найелементарніших побутових засобів життєзабезпечення. Його нестандартна поведінка на грані дивацтва чи місії старця-відлюдника привертає увагу і стає предметом підвищеної зацікавленості людей, котрі й не могли здогадуватись про особливе призначення «дивака». Поступово про мотиви його стилю життя починали говорити частіше, та й сам Бешт ховався менше. В ньому почали вбачати святого чоловіка, здатного

творити дива, бо іноді він допомагав хворим дивним чином. Від 1735 р. почався новий період у його житті і 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 у Меджибожі, який і став центром зосередження його прихильників та учнів, котрі після його смерті, стали найревнішими послідовниками свого Учителя, невтомно розповсюджуючи його ідеї добродетелі.

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.

Ізраель Баал Шем Тов – основоположник вчення про благочестя, раббі Бешт – 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 Ізраель Бешт, так і численні його послідовники жили і служили Богу і людям в багатьох містах Галичини: раббі Нахман у Косові, 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 у Рівному тощо.

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. Беленького, 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 і 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 відзначаються й праці відомих діячів неохасидизму і близьких до цього руху філософів М. Бубера, Г. Шолема, історика С. Городецького, які пропонують модернізовані інтерпретації вчення хасидів.

У ХХ ст. думки щодо причин появи, поширення та сутності хасидизму поповнюються роботами в яких наявною є критика іудаїзму з марксистсько-ленінських позицій. Разом з тим, цими роботами здійснено вагомий внесок у наукову розробку проблеми. Серед радянських дослідників іудаїзму, перш за все, слід згадати Т. Гейлікмана, І. Миговича, М. Шахновича та М. Беленького. Рабини та інші представники іудейського общинного керівництва розглядалися ними лише як експлуататори народу, релігійні суперечки – як прояв революційної свідомості мас. Але наведені ними приклади, факти й висновки часто є досить влучними і дають можливість сучасним дослідникам оцінити життя іудейських релігійних общин з іншої точки зору.

Серед зарубіжних дослідників хасидизму ХХ ст. слід назвати М. Бубера, який вважав хасидизм оплотом іудаїзму проти руйнівних течій у єврействі (сект сабатіан та франкистів – з одного боку, та просвітницького руху Гаскала – з

іншого). Значною заслугою М. Бубера є і те, що він літературно обробив і надрукував хасидські легенди, які до цього існували лише в усній формі [36].

Значний внесок у дослідження іудаїзму та хасидизму в Російській імперії вніс Ш. Етингер, який розглядав історію хасидизму як з позицій його соціальної значущості, так і з точки зору нових морально-духовних цінностей. Інший дослідник – Г. Шолем вивчав хасидизм як релігійну теорію, що поставила кабалістичний містицизм у безпосередній зв'язок із особистим життям віруючого.

Дослідник Я. Кац предметом дослідження обрав аналіз соціальної історії іудеїв Східної Європи, наголошуючи на тісному зв'язку релігійної і 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 в своїх роботах торкаються хасидської проблематики, слід відзначити І. Турова, який вперше багато уваги приділяє питанням побутових і духовних стосунків 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 і в монографіях А. Колодного, П. Яроцького, Л. Филиповича, В. Єленського та інших дослідників [243].

ХаБад, Любавич-ХаБад – течія в хасидизмі, біля витоків якої стояв рабин Шнеур Залман (1745-1813), аббревіатура івритських слів «мудрість», «розум», «пізнання». Релігійно-філософська система ХаБад побудована на синтезі екзальтованого ірраціоналізму в хасидизмі Бешта та традиційної талмудичної

вченості. Нащадки Шнеур Залмана оселилися в м. Любавич й заснували династію любавичських ребе. Центр ХаБад знаходиться у Нью-Йорку, широко відома спільнота послідовників є 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 розрізняє два світи, обумовлені ставленням індивіда до реальності. Його основна праця: «Я і ти» М. Бубер – один з найвідоміших (поряд з Гершомом Шолемом) інтерпретаторів єврейського містичного учення – вище згаданого хасидизму. Завдяки своїм перекладам хасидських текстів німецькою мовою і коментарям до них, які Бубер почав публікувати в 1908 році, він представив це вчення західному світу. Інтерпретація хасидизму була духовним завданням для Бубера впродовж всього його життя. Саме хасидизм дав йому багато прозрінь, на яких він будував свою філософію і теологію. Будучи глибоко приголомшеним релігійним сенсом хасидизму, Бубер визнав себе зобов'язаним донести це учення до сучасників.

Досліджуючи й осмислюючи цю ж проблематику, Ісраель Бешт, якого вважають родоначальником хасидизму, зміг, адаптуючи зерно теоретичних учень Кабали, сформулювати популярне релігійне учення, що успішно відповідало сподіванням і помилкам мас, не надто поінформованих щодо теоретичних засад і практичних діянь общин благочестивих.

Таким чином, попри те, що Баал Шем Тов Ісраель (Бешт) наповнив спекулятивні системи Кабали конкретним етичним змістом і направив 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 і 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 Сабатая Цві і Я. Франка Бештові вдалося реформувати іудаїзм, об'єднавши євреїв навколо релігії. Ідейними витокami нової теорії стали як стародавні традиції «хасидуту» (благочестя) та Кабали, що розвивалися впродовж багатьох сторіч, так і месіанські теорії сабатиянства і франкізму. Бешт творчо переробив і синтезував всі 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].

Вчення лежайського ребе (Елімелех з Лежайську) 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 вчення, 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 з Межирічу, Елімелех з Лежайську 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 Якова Іцхака на прізвисько «Єврей», Симху-Бунема та Менахема-Мендла із Коцку. Він заперечував чудотворство, не вимагав поклоніння цадику і додав раціональне зерно у початкову теорію Бешта. Лідери північного, або литовсько-білоруського хасидизму формально не заперечували бештової теорії, але насправді суттєво її змінили. Основному представнику цього напрямку, Шнеуру Залману з Ляд вдалося збагатити хасидизм раціональними ідеями та уникнути містичної екзальтації Бешта. Фактично, Ш. Залман максимально наблизив хасидизм до традиційних постулатів ортодоксального іудаїзму. У своїх проповідях він доводив, що основою хасидизму повинні стати три етичні категорії: «Хохма» (мудрість), «Біна» (розум) та «Даат» (знання). За аббревіатурою цих слів система Ш. Залмана отримала назву «Хабад». Незважаючи на свої територіальні відмінності, всі гілки хасидизму активно поширювалися в «межах єврейської осідлості» та за кордонами Російської держави, залучаючи на свій бік все 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, в залежності від територіальних особливостей, склалися напрямки хасидизму, лідерів яких об'єднувала певна спорідненість поглядів. Перший з 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.

Україна є колискою традицій та культур, необхідно зазначити, що саме в Україні зосереджуються пам'ятки культури хасидизму і це приваблює десятки тисяч паломників на нашу землю. Пам'ятки хасидизму зосереджені в Умані – могила цадика Нахмана Брацлавського, на яку з'їжджаються хасиди зі всього світу відсвяткувати іудейський Новий рік (Рош га-Шана).

Найвідомішим послідовником Ізраеля Баал Шем Това в Україні став його правнук раббі Нахман із Брацлава (1772-1810), засновник брацлавського (бресловського) хасидизму. Його могила (м.Умань) стала місцем паломництва послідовників вчення, а сьогодні ще й прекрасним прикладом розвитку релігійного туризму в Україні. Так, дитинство раббі Нахмана пройшло в атмосфері, насиченій хасидськими переказами. В тринадцять років він склав збірку афоризмів на теми різноманітних проявів єврейського духовного життя «Книга моральних якостей». Багато часу раббі Нахман проводив в молитвах і усамітненій медитації, постився і вивчав Кабалу. Згодом почав виступати проти лідерів хасидизму, звинувачуючи їх в занепаді хасидського руху. З 1800 року жив у Медведівці, згодом переїхав до Златополя [Кац]. 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 р. Нахмана та поширення його вчення [Нахман із Брацлава]. В 1810 році він вирішив поселитися в Умані, де 16 жовтня помер. Похований був на старому єврейському кладовищі поруч із загиблими (це була його воля) під час повстання гайдамаків (Коліївщина).

Селище Меджибіж у Летичівському районі на Хмельниччині є також хранителем хасидської культури та масового паломництва хасидів. Саме в цьому селищі розташована могила засновника хасидизму – Ізраель бен Елі'езер Ба'ал-Шем-Това. Євреї стали поселятися в Меджибожі в кінці XV ст. – початку XVI ст. У 1509 р. король Сигизмунд I Старий призначив меджибізького єврея Лібермана

збирачем королівських податків, звільнивши його від осудності будь-якої влади, окрім королівської. У цей час в Меджибожі утворилася єврейська община перша згадка про яку відноситься до 1511 р., коли було видано королівську постанову, що надавала общині податкові пільги. З другої половини XVIII ст. Меджибіж став найважливішим центром хасидизму, що зароджувався. У 1740-60 рр. у Меджибожі заснував першу хасидську общину Ісраель бен Елі'езер Ба'ал-Шем-Тов, що знайшло відголоски у безлічі легенд і переказів. Меджибіж став резиденцією знаменитих цадиків, таких, як Барух бен Ієхіель з Меджибожа, онук Ба'ал-Шем-Това (бадханом при його дворі був герой народних оповідей знаменитий майстер дотепів Гершеле Острополер), Аврахам Ієхошуа Хешель (1755-1825), нащадки якого були рабинами Меджибожа в XIX ст. – на початку XX ст. та інші.

У Меджибожі народився і провів дитячі роки засновник брацлавського напрямку в хасидизмі Нахман із Брацлава. З 1815 р. по 1827 р. у місті видавалися хасидські твори. На старому єврейському кладовищі збереглися могили Ба'ал-Шем-Това, Г. Острополера та інших. На діючому єврейському кладовищі ховають євреїв з навколишніх поселень. У 2000 р., з нагоди 300-річчя з дня народження Ісраеля бен Елі'езера Ба'ал-Шем-Това, поряд із єврейським кладовищем була побудована синагога.

У XIX ст. місто Бердичів мало найбільший єврейський осередок в Україні й один із найчисленніших у Європі, за що його називали Волинським Єрусалимом. Тут мешкало більше 50 тисяч євреїв. У повоєнні роки XX ст. кількість євреїв у Бердичеві значно зменшилась, але Бердичів ще й нині є особливим містом для євреїв усього світу. Перші відомості про єврейську громаду в Бердичеві відносяться до 1712 р., коли у містечку був затверджений кагал (община), що свідчить про мешкання значного числа євреїв. У 1765 р. за офіційним переписом в Бердичеві налічувалося 1220 євреїв, а 1787 р. – 1500. У останній чверті XVIII ст. Бердичів став одним з 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 і 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 і пошанування єврейської культури і 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 встановлений 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 га-Шана).

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 і проводять з ними своєрідні уроки, вивчаючи тексти Тори [243].

Головним, чому навчав цадик Нахман своїх 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 (м. Умань), як зазначалося вище, стала місцем паломництва, яке тривало до середини 1920-х років. Під час Другої світової війни могила була зруйнована. Паломництво відродилось під час перебудови і особливо після здобуття Україною незалежності. У 1994 році указом Президента України місце поховання рабі Нахмана отримало статус історико-культурного центру. З 2010 року 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, передусім, зі скасуванням візового режиму [39].

У м. 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 тисяч мешканців – бо це істотне навантаження на усі служби, інфраструктуру, торгівлю тощо.

Отже, Україна історично пов'язана з хасидизмом, який є духовним продуктом українського єврейства. Цей вид паломництва є органічним для українського соціуму, тому важливо зробити все необхідне для належного рівня обслуговування і гостинності щодо приїжджих хасидів, щоб здійснення культу

поминання видатного національного духовного провідника, відвідання могил святих цадиків перетворилося не лише на ритуал хасидів, але й культурний і духовний обмін між народами та релігіями.

3.3. Мусульманське паломництво: хадж як «стовп віри»

Релігійний комплекс України – складна система взаємодії церковних структур, яка виступає невід’ємною складовою суспільного та релігійного життя соціуму. Сьогоднішня 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 знаходиться його могила. Священним місцем для кожного мусульманина є також Єрусалим, де зі Святої скелі на горі Морія, за легендою, пророк Мухаммад піднявся до Аллаха і 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) святиною мусульманського світу. Це історично перша мечеть Єрусалиму, яка неодноразово перебудовувалась.

Крім святих місць в Саудівській Аравії (могила пророка в Медині і Каабі в Мецці), що є святинами мусульманства всього світу, існують місця поклоніння мусульман окремих течій. Так, мусульмани-шиїти поклоняються онукові пророка, імаму Хусейну, могила якого знаходиться в іракському місті Кербеле. Свої місця

поклоніння, пов'язані з постатями відомих діячів ісламу на Кавказі, є і у багатьох народів Північного Кавказу.

Доволі принципового висновку дійшов Л. Виговський щодо сучасної тенденції статусу 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 у 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 р.). Мухаммад вважався 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, він разом зі своїми послідовниками створив 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 і 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 зу-л-хіджа згідно з місячним календарем і складається із 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 виражається у формулі «немає божества, крім Аллаха, і Мухаммад – посланник Аллаха». Другий «стовп» (моральний припис) ісламу – обов'язкова п'ятикратна молитва (салат); третій «стовп» ісламу – дотримання посту (саум) в 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 – прочанство 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 зу-л-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 із вершин в 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 і ал-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 начальнику жандармського управління міста Одеси, датований 27 вересня 1897 року: «Пан Міністр внутрішніх справ, отримавши відомості, що в поточному році до Мекки прибуло на поклоніння близько 500 чоловік, 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 року згідно з постановою комісії, створеної відповідно до імператорського дозволу, яка займалась заходами, спрямованими на попередження і боротьбу з чумою, мусульманське паломництво до Мекки і 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 і Батум.

2. В 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 судьями» [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 і 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 продовжують підтримувати тісні релігійні стосунки з єдиновірцями в інших країнах. Відомо, що татари, котрі заселяли Західну Україну (а також Білорусію, Польщу, Литву) з XVI ст. вже здійснювали хадж, не говорячи про Кримське ханство, території якого входили до складу Османської імперії. За часів Російської імперії саме через Україну (Крим, Одесу) проходили основні паломницькі маршрути. Проміжним пунктом при цьому 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 році. Відповідно з цієї дати розпочинається «нова історія» хаджу в Україні. На початку 90-х років важливу роль у відродженні хаджу в Україні відіграли мусульмани Криму, а до 1995 року 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 складають кримські татари [325].

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

Що стосується мусульман України, необхідно наголосити, що вони добре підготовлені, обізнані в організації паломництва. Українські мусульмани поведуть себе у відповідності з Законом ісламу і законами Саудівської Аравії. За

інформацією ЗМІ, мусульмани України є взірцем поведінки для інших паломників [325].

Мусульмани на теренах України більш ніж 20 років мають вагомий досвід у здійсненні паломництва. Цей досвід поширюється 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 дозволяє зробити висновок про наявність міцного зв'язку з історичним минулим цього народу, а також про актуальність вивчення культурного досвіду мусульман в сучасному 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 і 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 в Саудівську Аравію, Україна виступає представником мусульман і несе відповідальність за безпеку перебування мусульман впродовж 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 і всього соціуму.

Трансформації в 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 удосконалення 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 і обрядовості не з'являлася в Україні як продукт органічного саморозвитку суспільства в цілому. Це, природно, веде до розколу

суспільства, міжконфесійних колізій, трагедій в 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 в чисто 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 і самовизначення, робили його легкою здобиччю різних держав і церков. Проте, разом з тим, вони відігравали й роль фактору, що сприяв збереженню українського етносу. Саме конфесійна строкатість не дала можливості українству повністю зросійщитися чи полонізуватися. Християнство в Україні слугувало також засобом соціального й національного поневолення народу, і засобом його боротьби проти соціального та національного гноблення. Дослідник вважає, що складність історичного буття українського народу формувала у нього плюралістичний світогляд. Окрім релігійності, його свідомості притаманні й елементи вільнодумства, що проявилось у вигляді релігійного інакомислення, скептицизму, індиферентності, антиклерикалізму, політеїзму, деїзму, антитеїзму. Раціоналістичні та ірраціоналістичні підходи мають місце у

різних сферах української духовної культури – в 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 і 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 відіграла 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].

Висновки до третього розділу

Підсумовуючи матеріал, викладений у цьому розділі, доцільно зробити прикінцеві висновки:

- доведено, що паломництво до святинь, пов'язаних із Богородицею, починається вже з перших віків християнства. Хоч воно переживало дуже непрості часи, але все ж, утвердившись, стало поширеним, про що свідчать сьгоднішні 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 у католицтві є визначальною, оскільки вона завжди була пов'язана з таїнством Христового втілення, що й спричинилося до масового шанування Пресвятої Богородиці;

- аргументовано, що Україна історично пов'язана з хасидизмом, який сьогодні, продовжуючи традиції ортодоксального хасидизму, є духовним продуктом українського єврейства. Цей вид паломництва є органічним для українського соціуму, тому важливо зробити все необхідне для належного рівня обслуговування і гостинності приїжджих хасидів, щоб відвідання могили святих цадиків перетворилося не лише в ритуал хасидів, але й культурний і духовний обмін між народами;

- охарактеризовано святі місця хасидів на українських теренах і показано їхнє значення в моральнісному житті українського єврейства;

- розглянуто здійснення хаджу як священного обряду і наголошено, що, по-перше, це паломництво символізує духовну єдність, оскільки хадж мають право здійснювати лише мусульмани. Ця мандрівка з обов'язковими правилами, засвідчує про духовну готовність віруючого вирушити і пройти цей шлях від початку до кінця. Показано, що мусульмани здійснюють хадж неодноразово. 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. По-третє, цей культурний

обмін між українським народом та мусульманським соціумом свідчить про розвиток міжконфесійних відносин, а також про привнесення мусульманами в українську культуру певних традицій та обрядів, які заслуговують вивчення та обговорення;

- підкреслено, що 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.

ВИСНОВКИ

У дисертації отримано наукові результати, які у сукупності розв'язують важливе наукове завдання, що полягає у дослідженні культуротворчого потенціалу релігійного туризму, що дозволяє збагатити теоретико-методологічні засади сучасної культурології та розширити обрії прикладної культурології щодо вдосконалення туристичної галузі, зокрема, в Україні.

Відповідно до визначеної мети і поставлених завдань результати дослідження культуротворчого потенціалу релігійного туризму в умовах становлення українського досвіду, дозволяють зробити наступні висновки.

Систематизовано історіографію, джерелознавчу базу, методи та понятійно-категоріальний апарат дослідження. Спираючись на достатньо широку джерелознавчу базу, увагу сфокусовано на дослідженнях українських науковців, що дозволило наголосити на процесі становлення українського досвіду в опануванні потенціалу релігійного туризму. Окреслено засадничі принципи культурологічного підходу – міждисциплінарність, регіоніка, персоналізм, діалогізм як аспект проблеми спілкування, необхідність постійного удосконалення понятійно-категоріального апарату за рахунок введення в широкий теоретичний ужиток таких понять та формально-логічних структур, як: «культуротворення», «культуротворець», «культурний простір», «культурна цінність – цінність культури», «людинотворча сутність культури», та виявлено специфіку їх трансформації в процесі дослідження туризму, загалом, та такої його частини, як релігійний туризм, зокрема.

Визначено місце і роль паломництва в структурі релігійного туризму, реконструйовано його історичні та сотеріологічні аспекти. При цьому, в дисертації особлива увага приділена розгляду 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.

Обґрунтовано тезу щодо релігійного паломництва як складової туризму з наголосом на соціально-культурній та морально-психологічній сутності цього духовного очищення. Наголошено, що феномен паломництва властивий усім конфесіям, проте кожна з них, по-перше, має свою специфіку, а, по-друге, власний перелік святих місць: Києво-Печерська та Почаївська лаври, Мекка, Медина, Єрусалим, Умань та ін. Такий підхід органічно інтерпретується в умовах українського соціуму. Особливої теоретичної ваги в означеному контексті набувають такі феномени, як: «істина», «свобода», «туристська революція», «вільний час», «вибір», «зняття соціальної напруги».

З'ясовано праксеологічне значення феномену конфесійного паломництва до святих місць як обрядової культової дії, яка має сакральне забарвлення. Показано, що релігійний туризм завдяки спеціально розробленим турам здатний повністю враховувати цю внутрішню сутність паломництва і допомагає задовольняти як пізнавальний інтерес паломників, так і естетико-емоційні почуття. 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, вказуючи на наявність святих місць загальноконфесійного значення. Відтворено стан та наголошено на причинах й особливостях сучасного паломництва до святих місць. Особливе значення в дослідженні приділене 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.

Показано, що в процесі дослідження релігійного туризму важливе значення має історико-культурний аспект відтворення процесу формування кожної з конфесій, представлення церковних діячів, духовність, сподвижницька діяльність та усвідомлені ними гуманістичні цінності, що захоплювали уяву мільйонів людей, котрі ставали їх послідовниками. Підкреслено динамізм класичних релігій, очільники яких не заперечують нові форми 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.

Виявлено складні й суперечливі питання, які пов'язані, по-перше, з теорією релігійного туризму, адже серед, передусім, українських науковців є ті, хто критично ставляться до типологізації туристичної діяльності і виокремлення її специфічних елементів, на зразок культурного туризму та релігійного туризму; а, по-друге, окреслено причини деяких міжконфесійних конфліктів, що мали місце в українському соціумі, акцентувавши увагу на їх історичному підґрунті та на помилковості зближення політики й релігії. Позицію дисертанта аргументовано в процесі розкриття теми дослідження.

Доведено, що дослідження культуротворчого потенціалу релігійного туризму повинно спиратися на більш загальну теоретичну проблему, яка здатна, об'єднуючи різнопланові аспекти культуротворення, організувати їх у цілісний культурний простір, який виступає в культурології об'єктом теоретичного аналізу. У контексті теми дисертаційного дослідження функції такої, загальнотеоретичної проблеми, найпродуктивніше виконує проблема життєвого світу людини.

Дисертаційне дослідження «Культуротворчий потенціал релігійного туризму: становлення українського досвіду» відкриває перспективи зближення теорії і практики в сучасному культурологічному дискурсі. Робота акцентує увагу на культуротворчому потенціалі релігійного туризму в Україні, сприяє формуванню сучасного понятійно-категоріального апарату теоретичної культурології і визначає магістральні вектори розвитку релігійного туризму у вимірах прикладної культурології.

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. філософ. наук: спец. 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. Арсеній (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-volynskiyi-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. Санкт-Петербург: 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. щоріч. 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: щорічник наук. пр. 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 ХХІ 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. наук: спец. 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. Головащенко 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 хасидизм? Варшава: Тип. Ф. Баумриттера, 1903. 24 с.
55. Горський В. С. Подорож як феномен культури. Наукові записки Київського університету туризму, економіки і права. Серія: Філософські 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. Горський В. С. Філософские 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: альм.: 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: 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 о-ватБрокгауз-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. Эстетика: 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 Даниила, русския земли игумена. Православный Палестинский сборник. Санкт-Петербург: Изд. В. Н. Хитрово, 1885. Т. 3, вып. 3. С. 97–297.
81. Жолдоков В. О. Релігійний фактор міжетнічних відносин на початку ХХІ 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. Завгордній 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. Завгордній 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 звернення: 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-s-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 июня 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. Томъ I. – СПб.: Въ типографіи Императорской 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 Бреславаю 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. наук: спец. 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), трав. С. 3–5.
124. Колотуха О. Соціальний туризм в Україні: проблеми та перспективи розвитку. Культура народів Причорномор'я. 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 ХХ 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. Кьєркегор 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> (дада 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 Київ: Маклауш, 2011. 340 с.
143. Леонтьева В. М. Культуротворческий процесс: основания и начала : монографія. 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. Санкт-Петербург: 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. Київ: Либідь, 2003. 480 с.
151. Любіцева О. О. Організація православного паломництва до Святої Землі. Туризм на порозі ХХІ 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 ХХІ століття: філософське осмислення плінного 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: наук.-навч. вид. Київ: Укр. Центр духовної 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://zakon5.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___Molotovnikpravoslavnoi_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; Петрозавдск: 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 доступа: <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: Вочья 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 заключенны. 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. туризма Украины: 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. посіб. Київ: Академвидав, 2008. 280 с.
198. Пазенок В. С. Філософія та праксеологія туризму. Практиологія 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.byket.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 ХХ 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 дозвіллевої 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. Мироззрение 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: Феникс, 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 впливають 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. Роглев 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: НАКККиМ, 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. Сапелкіна 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. Сапелкіна 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, араміїськими та грецькими текстами. Рим: United Bible Societies, 1990. 1070+352 с.
258. Селецький 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-trechсот-osminadesyati-svyatyч-otets-pervogo-vselenського-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-ukraini/> (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 / О. А. Старовойтенко. – 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 ХІХ – початок ХХ 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 святыя 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 паломництва в релігіях: священна цель, священний путь, священні реліквії: матеріали XIII Санкт-Петербурзьких релігієведческих 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 Київ. ун-ті 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. Труды 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: НКПШЗ, 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-arхеologiya/> (дата звернення: квітень 2015).
308. Цехмістрова Г. С. Управління в освіті та педагогічна діагностика: навч. посіб. [для студ. вищих навч. закладів]. 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: К.: 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 ХХ ст.: тенденції розвитку, теоретичні концепції. Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності: альм.: зб. наук. пр. Київ, 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. Мироззрение Ш. Марджани (1818–1889) и арабомусульманская 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 Ruinenstddten 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. Jackowski 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 Introduction to Philosophy*. New Haven; London: Yale University Press, 1951. 208 p.
354. Kania J. Likwidacja cerkwi na Lubelszczyźnie 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: Elsevier, 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 Ethics 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.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ*Статті у наукових фахових виданнях України*

1. 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.
2. Панченко С. А., Соболев В. В. 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.
3. Панченко С. А. Проблеми релігійного туризму в умовах сучасних культурних трансформацій. Культура і сучасність. Київ: Міленіум, 2017. № 2. – С. 150–153.
4. 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.
5. Панченко С. А. Феномен релігійного туризму і паломництва в культурологічному вимірі. Міжнародний вісник: культурологія, філологія, музикознавство. Київ: Міленіум, 2017. № 2 (9). С. 135–139.

Статті в міжнародних наукометричних виданнях

1. Панченко С. А. Культурологические аспекты паломничества. International Science Project: междунар. науч. журнал. 2017. № 4. С. 66–68.
2. Панченко С. А. Релігійне паломництво до Києво-Печерської лаври із мемуарних джерел і періодики ХІХ ст. як основа для сучасних путівників з релігійно-екскурсійного туризму. Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв. Київ: Міленіум, 2017. № 3. С.68–73.

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації

1. Панченко С. А. Конфесійні особливості паломництва в Україні. Туризм та зближення культур: матеріали V Міжнар. наук.-практ. конф., м. Київ, 3 листоп. 2011 р. Київ, 2011. С. 393–397.
2. Панченко С. А. Актуальні питання феномена паломництва. Туризм і культура: питання взаємозв'язку: матеріали XI аспірантських читань, м. Київ, 15 груд. 2011 р. Київ, 2012. С. 42–47.
3. Панченко С. А. Конфесійне паломництво в Україні: морально-етичний аспект. Сучасні тенденції розвитку та вдосконалення туристської діяльності в Україні в контексті концептуальних положень Глобального етичного кодексу туризму: матеріали XII аспірантських читань, м. Київ, 30 жовт. 2012 р. Київ, 2013. С. 37–42.
4. Панченко С. А. Актуальні проблеми сучасного релігійного туризму в Україні. Туризм в умовах глобалізації: виклики часу: матеріали VI Міжнар. наук.–практ. конф., м. Київ, 23 жовт. 2014 р. Київ, 2014. С. 62–68.
5. Панченко С. А. Маріологічні центри паломництва в Україні. Новітні концепції туризму та сучасні туристичні практики в Україні (за матеріалами ЮНВТО): матеріали XIII аспірантських читань, м. Київ, 30 жовт. 2014 р. Київ, 2014. С. 220–230.
6. Панченко С. А. До питання збереження об'єктів пізнавального туризму в Україні. Новітні концепції туризму та сучасна туристична практика: матеріали VII Міжнар. наук.-практ. конф., м. Київ, 17 берез. 2015 р. Київ, 2015. С. 94–97.
7. Панченко С. А. До питання свободи в релігійному туризмі. Сучасні соціокультурні та політичні процеси в Україні. Треті наукові читання, присвячені пам'яті доктора філософських наук, професора О. М. Семашка: матеріали Всеукр. наук.-теорет. конф., м. Київ, 1 черв. 2016 р. Київ: НАКККиМ, 2016. С. 45–48.

8. Панченко С. А. Місця паломництва українських католиків. Тенденції та перспективи розвитку науки і освіти в умовах глобалізації: матеріали ХХІХ Міжнар. наук.-практ. інтернет-конф., 31 жовт. 2017 р. Переяслав-Хмельницький, 2017. С. 218–221.
9. Панченко С. А. Духовне паломництво як мета паломників і релігійних туристів. Культурні і креативні індустрії: історія, теорія та сучасні практики: матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. м. Київ, 24 квіт. 2017 р. Київ: НАКККіМ, 2017. С. 115–118.