

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЖИТОМИРСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

На правах рукопису

ПОПОВИЧ Яна Максимівна

УДК 291.37: 282

ФЕНОМЕН ПАЛОМНИЦТВА В КАТОЛИЦИЗМІ

09.00.11 – релігієзнавство

ДИСЕРТАЦІЯ

на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:

Богачевська Ірина Вікторівна,

доктор філософських наук,

професор

Житомир – 2015

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. КАТОЛИЦЬКЕ ПАЛОМНИЦТВО ЯК ОБ’ЄКТ НАУКОВОГО ОСМИСЛЕННЯ.....	11
1.1. Філософсько-релігієзнавчі засади дослідження католицького паломництва	12
1.2. Паломництво у релігійно-культурній традиції католицизму...	28
Висновки до розділу 1.....	50
РОЗДІЛ 2. ГЕНЕЗА ПАЛОМНИЦТВА В КАТОЛИЦЬКІЙ ЦЕРКВІ.....	53
2.1. Біблійний текст як концептуальна основа паломницького культу.....	54
2.2. Виникнення і формування паломництва у західному християнстві.....	72
Висновки до розділу 2.....	103
РОЗДІЛ 3. КАТОЛИЦЬКЕ ПАЛОМНИЦТВО В СВІТОВІЙ ТА УКРАЇНСЬКІЙ РЕЛІГІЙНІЙ КУЛЬТУРІ.....	105
3.1. Санктуарії в культурному просторі католицизму.....	106
3.2. Функціональні вияви римо-і греко-католицького паломництва на українських землях.....	136
Висновки до розділу 3.....	174
ВИСНОВКИ.....	176
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ	182

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Релігійні процеси в сучасному світі, незважаючи на об'єктивні тенденції секуляризму, десакралізації й індиферентизму, впливають на всі сфери життя людини, уможливлючи діалог культур і традицій, орієнтацію на плюралізм думок та переконань, чого не уникнути в добу глобалізації. Важливим чинником формування самосвідомості людини в умовах глобалізації є релігійна самобутність. Вона постає однією з основних у загальній картині світу й впливає на індивідуальний саморозвиток особистості та культурно-цивілізаційний поступ народу. Відтак важливим напрямом філософсько-релігієзнавчих студій є дослідження конфесійних культових практик та їх проявів у світогляді віруючих.

Наукові засади сучасного релігієзнавства передбачають ґрунтовне дослідження культової практики християнських конфесій, специфічним елементом якої є паломництво, що отримало глибоке теологічне осмислення й практичне вираження у соціальних, мистецьких і народно-традиційних моделях сакральної комунікації.

Для реконструкції інтегрального образу культової практики західного християнства вагоме значення має дослідження багатоаспектних проявів католицького паломництва. Паломництво є специфічним явищем релігійного життя і духовних практик християнства, що функціонально виражає основоположні світоглядно-екзистенційні вияви людської сутності, репрезентує релігійну свідомість не тільки в історичному вимірі, а й її динамічні трансформації. Паломництво передбачає не лише відвідування віруючими місць, сакральний статус яких визначений об'явленням надприродного, діяльністю засновників релігії чи визначних її представників, а й наявність священних предметів культу. У сучасному релігієзнавстві

паломництво осмислюється як феномен, наділений широким спектром семіотичних референцій. Воно стосується і самого канонічного й адміністративного устрою Католицької церкви (візит єпископів до Апостольської Столиці *Ad limina apostolorum*). Отже, філософсько-релігієзнавче дослідження феномена паломництва має очевидну актуальність.

Феномен католицького паломництва простежується як у світовому релігійному контексті, так і в дискурсі української національної культури. Католицька церква протягом століть була конститутивним чинником європейської культури, впливаючи практично на всі (залежно від історичної епохи) сфери життя людини. Українська культура причетна до парадигми латинського християнського світу через присутність на наших землях від найдавніших часів сповідників римської традиції віри Христової. Тому дослідження вітчизняними релігієзнавцями католицьких релігійних практик, зокрема паломництва, є актуальним і в контексті практичного релігієзнавства.

На сьогодні подорожі традиційними паломницькими маршрутами (наприклад, *El Camino de Santiago* чи шлях до Зарваниці на Тернопільщині) стали популярними також серед нерелігійних людей, які не ставлять перед собою духовно-релігійних інтенцій, а прагнуть познайомитися з пам'ятками природи й архітектури, заглибитися у пізнання власного Я. Тому вивчення феномена католицького паломництва в Україні набуває актуальності і в соціокультурному контексті відродження національної духовної культури.

В українській науці паломництво досліджували П. Білоус, Ю. Завгородній, І. Ісіченко, І. Остащук, П. Яроцький, однак їхні ґрунтовні роботи не розкривають цілісне бачення цього феномена католицького культу. Ми опираємося на наукові узагальнення з близької до предмету нашого дослідження тематики С. Аверинцева, патріарха Варфоломія, В. Гертиха, А. Гуревича, З. Гурніцького, І. Ісіченко, К. Коха, А. Кочетова, С. Кримського, Б. Лобовика, Є. Мелетинського, Д. Угриновича, Дж. Л. Хендерсона та ін.

Зважаючи на необхідність використання в дослідженні теологічних праць, у розкритті мети й основних завдань залучені роботи католицьких

філософів і богословів, зокрема, Бенедикта XVI, Івана Павла II, В. Каспера, Ю. Катрія, Т. Кемпійського, М. Кунцлера, М. Мокшицького, І. Скакальського.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертацію виконано у межах наукової програми кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка «Випробування людського життя: класичний і посткласичний дискурс» НДР №0111U000154.

Метою дисертаційної роботи є дослідження генези, біблійної й концептуальної основи та функціональних проявів культової практики католицького паломництва.

Реалізація поставленої мети вимагає розв'язання таких дослідницьких завдань:

- розглянути основні парадигми осмислення феномена паломництва у філософських, релігієзнавчих, культурологічних, літературознавчих джерелах;

- дослідити теологічну аргументацію та мотивацію католицького паломництва;

- проаналізувати генезу та напрямки еволюції паломництва в культовій системі католицизму;

- з'ясувати специфіку католицьких санктуаріїв та їх функції у католицькій паралітургійній практиці;

- розкрити значення католицького паломництва у конституюванні європейської культури;

- охарактеризувати місця, форми та традиції римо- та греко-католицького паломництва на українських землях.

Об'єктом дослідження є християнське паломництво.

Предмет дослідження становить католицьке паломництво як вияв віри і паралітургійна практика.

Методологічною основою дисертаційного дослідження стала сукупність принципів, підходів, методів пізнання. Використано основні

загальнонаукові принципи системності, цілісності, об'єктивності, доказовості, історизму.

Основними філософсько-релігійознавчими принципами дослідження стали принципи толерантності, діалогізму, ідейної та конфесійної незаангажованості, світоглядного плюралізму, а методами – феноменологічний (як засадничий для дослідження паломницької практики), дескриптивно-аналітичний та наративний (при розгляді генези паломницької традиції в католицизмі).

Оскільки дослідження має міждисциплінарний характер, то в роботі застосовувалися методи суміжних гуманітарних наук. Так, для аналізу еволюції католицького паломництва використовувався історико-генетичний й історико-типологічний методи. Висвітлення елементів паломницької практики здійснено за допомогою структурно-функціонального аналізу, що забезпечило розкриття специфіки її організації, структури, змістового й концептуального наповнення.

Теоретико-методологічну базу дисертаційного дослідження склали праці М. Бахтіна, В. Бібіхіна, І. Богачевської, А. Герасимчука, В. Горського, Г.-Г. Гадамера, А. Десніцького, М. Еліаде, В. Живова, А. Забіяко, Ж. Ле Гоффа, О. Лосєва, Ю. Лотмана, Є. Мелетінського, М. Мюллера, Г. Надя, П. Сауха, К. Сігова, О. Сліпущко, Е. Тайлора, С. Толстої, В. Топорова, Л. Шугаєвої та ін.

Культурно-мистецький, агіографічно-легендарний та художньо-літературний виміри католицького паломництва реконструйовано на основі методів культурологічного і компаративного аналізу.

Герменевтичний підхід дозволив розкрити окремі концептуальні топоси у відповідних наративах біблійного тексту, теологічної літератури й паломницьких творів. Семіотичний метод увиразнив знаково-символічний код паломницької традиції Католицької церкви в загальному культурно-мистецькому й народно-фольклорному контексті.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у здійсненні комплексного дослідження генези, теологічного обґрунтування, еволюції та культової практики католицького паломництва.

Проведене дослідження дозволило обґрунтувати низку положень, що містять елементи наукової новизни і виносяться на захист:

Уперше:

– доведено, що сучасна філософсько-релігієзнавча парадигма осмислення феномена релігійного паломництва ґрунтується на концепції сакрального простору, що виконує в релігійному культі функції місця, де відбувається відпущення гріхів через прилучення до святинь і забезпечується можливість комунікації з Абсолютом; релігійне паломництво пропонується розглядати не лише як феномен індивідуальної релігійності, а як засіб трансляції аксіологічних домінант релігійної традиції та забезпечення її тяглості, а також як культуротворчий фактор;

– розкрито теологічне обґрунтування необхідності паломництва в католицизмі як акту віри, що доктринально аргументовано текстами Старого і Нового Завітів, в яких увага акцентується на ідеях тимчасовості земного буття, важливості постійно прямувати до Господа, присутність котрого виражено в окремих сакральних місцях; з'ясовано, що біблійне підґрунтя детермінує належність паломництва до паралітургійної практики західного християнства, що розкриває депозитарій віри;

– обґрунтовано генетичний зв'язок католицького паломництва із християнським культом святих і святих місць, що репрезентують матеріальний вимір присутності божественного у сакральному просторі, який на практиці реалізується через здійснення «великого» та «малого» католицьких паломництв; показано, що на формування католицької паломницької традиції вплинула не лише літургійна, але й фольклорно-агіографічна традиція, що виявляється, зокрема, у поширенні та вшануванні марійних паломницьких центрів, що виникають із народної побожності;

– встановлено етимологічно-лінгвістичний, семантично-теологічний, культурно-ландшафтний зв'язок локалізації основних санктуаріїв католицького світу й України з християнським розумінням святості, а також органічну їх включеність у місцевий фольклорний наратив, природний ландшафт й архітектурно-мистецький дискурс, що дозволяє комплексно аналізувати конкретні місця католицького паломництва в країнах, причетних до парадигми латинського християнського світу, зокрема в Україні, де римо- і греко-католицькі паломницькі центри відіграють значну релігійно-духовну та соціально-культурну роль у забезпеченні включеності віруючих у загальноєвропейський католицький дискурс.

Уточнено:

– роль паломницької традиції католицизму як засобу трансляції аксіологічних та етичних основ християнської антропології, католицької естетики, які постають потужними чинниками формування європейської духовної культури та мистецтва;

– етимологічний зміст поняття «паломництво» та його релігійні конотації у християнстві, що дозволило стверджувати про суголосність первісного значення лексеми із розумінням апостольсько-мандрівної місії християнства в символічному сприйнятті земної дороги як прямування до потойбічної реальності (Бога); філософсько-релігієзнавчий понятійно-категоріальний апарат вивчення феномена паломництва в Католицькій Церкві шляхом систематизації лінгвістично-етимологічного осмислення й обґрунтування релігієзнавчих дефініцій понять санктуарій, кальварія, відпуст, коронація ікони, *ad limina apostolorum*.

Набуло подальшого розвитку:

– розуміння відмінностей між власне паломництвом як духовною практикою Церкви та релігійним туризмом як інформативно-культурним ознайомленням із місцями релігійного культу.

Теоретичне значення одержаних результатів полягає у збагаченні релігієзнавчого знання культової практики католицизму, завдяки

комплексному аналізу в українському релігієзнавстві феномена католицького паломництва як специфічного елементу культової практики західного християнства, що може використовуватися у контексті подальшого вивчення християнського паломництва. Висновки дослідження сприятимуть взаємному теоретичному діалогу академічного релігієзнавства й теології.

Практичне значення роботи. Результати дисертаційного дослідження поповнять зміст навчальних курсів «Релігієзнавство», «Історія української культури», «Історія світової культури», «Культурологія», а також стануть у нагоді при розробці навчально-методичної літератури. Висновки репрезентованої роботи можуть використовуватися державними структурами та органами місцевого самоврядування для розвитку й облаштування місць релігійного паломництва, в організації релігійних паломництв і релігійного туризму.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною авторською науковою роботою. Основні положення та результати дослідження дисертант отримала особисто.

Апробація результатів дослідження. Теоретичні положення, практичні рекомендації, висновки та результати дисертаційного дослідження обговорювалися на засіданнях кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка та було викладено у виступах і доповідях на низці міжнародних, всеукраїнських та регіональних конференцій, зокрема: Міжнародній науковій конференції «Авраамічні релігії в Україні: історія, етнокультурні взаємовпливи, міжконфесійні відносини» (Галич, 2013); Міжнародній науково-практичній Інтернет-конференції «Соціокультурні виміри релігійних процесів у світі та в Україні» (Чернівці, 2013); Міжнародній науково-теоретичній конференції «Екзистенційні та комунікативні питання управління» (Суми, 2014); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету КНУ – 2014», (Київ, 2014); Міжнародній науковій конференції «Авраамічні релігії в Україні: інкультураційні взаємовпливи та міжконфесійні взаємини»

(Галич, 2014); Перших академічних читаннях пам'яті професора Г. І. Волинки «Філософія. Освіта. Наука» (Київ, 2015).

Публікації. Основні положення та результати дослідження відображено в 15 публікаціях, із них 5 надруковано у фахових виданнях (1 з яких – у зарубіжному); 9 – у збірниках наукових праць, матеріалах і тезах конференцій, 1 – у колективній монографії.

Структура роботи відповідає меті й завданням дослідження і зумовлена логікою розкриття теми. Дисертація містить вступ, 3 розділи (6 підрозділів), висновки, список використаних джерел та літератури (401 позиція). Обсяг основного тексту дисертації становить 181 сторінку.

РОЗДІЛ 1. КАТОЛИЦЬКЕ ПАЛОМНИЦТВО ЯК ОБ'ЄКТ НАУКОВОГО ОСМИСЛЕННЯ

Паломництво – подорож із виразною релігійною метою поклоніння Богові. Ця культова практика пов'язана, як правило, з відвіданням сакральних місць, властива не лише християнству, але й іншим релігіям, зокрема індуїзму, буддизму й ісламу.

Паломництво присутнє в християнських релігійних практиках від найдавніших часів, тому можна стверджувати, що воно виконало важливу функцію у формуванні й західної культури загалом. У Католицькій церкві, за відсутності канонічних вказівок стосовно обов'язковості паломницької побожності, паломництво – це відвідання особливих сакральних, відзначених у Святому Письмі, або введених у культурно-релігійний простір шляхом інтеграції надприродного у звичайне людське життя (передовсім, місць містичної появи Діви Марії в різних католицьких країнах).

Дослідження проблеми паломництва, зокрема католицького, у релігієзнавчій науці необхідне для осягнення як повної релігійної картини західного християнства (у проєкціях біблійного послання та у побутово-простонародних модусах релігійної свідомості), так і культурної палітри (архітектура санктуаріїв та ансамблів відповідних населених пунктів, канонічні форми скульптури й сакральної іконографії, апокрифи і фольклор, агіографія та художня література, символізм атрибутів паломників, девоціоналії тощо).

Предметний діапазон католицького паломництва логічно й вмотивовано має бути розкритим у двох основних ракурсах: теологічно-феноменологічному й академічно-науковому, що й є нашим завданням у першому розділі дисертаційного дослідження.

1.1. Філософсько-релігієзнавчі засади дослідження католицького паломництва

В становленні сучасної європейської культури католицьке паломництво відіграло важливу культуротворчу й релігійно ідентифікуючу роль. Жак Ле Гофф відзначав: «... Європа без історії була б схожа до дерева без коріння. День сьогоднішній розпочався вчора, майбутнє завжди обумовлене минулим. Минуле не повинно зв'язувати руки теперішньому, але може допомогти йому розвиватися, зберігаючи вірність традиціям, і створювати нове, просуваючись вперед на шляху прогресу» [152, с. 5]. Джерелом традиції паломництва є уявлення про зв'язок божества з певним місцем, що сягає давніх архаїчних культів. Ідея особливої сакральності цього простору напряду пов'язувалася з найбільшою дієвістю звернень до божества у цих місцях [187, с. 933]. Тому паломницька традиція в тій чи іншій модифікаціях наявна практично у всіх розвинутих релігіях. Паломництво – благочестива подорож до особливо шанованих місць або до релігійних лідерів, що користуються особливим авторитетом і наділені харизмою. Паломник – мандрівник, що здійснює поклоніння-подорож до святинь, людей, священних місць, особливо відзначених у релігії. На матеріалі східнослов'янських мов існує гіпотеза, що ця назва походить від гілок пальми, котрі приносили богомольці зі Святої Землі [99, с. 932]. Науковці з різних галузей сучасного гуманітарного знання досліджували предметне поле паломництва. Культурологи й історики культури намагаються розглядати паломництво в контексті регіональних і національних культур окремих країн.

У контексті дослідницьких завдань дисертаційного дослідження актуальною є концепція представниці етнопсихологічного напряду в американській антропології Рут Бенедикт, обґрунтована в її праці «Моделі культури», згідно якої кожна культура характеризується власною унікальною конфігурацією внутрішніх елементів, об'єднаних «етосом культури» (спільною культурною темою), завдяки чому релігія, економіка, політика,

інститут сім'ї тощо утворюють єдину й неповторну структуру. Таким чином, «етос культури» виражається у різноманітних сферах людського життя, наприклад: у системах розподілу власності, структурах соціальної ієрархії, технологіях виробництва, матеріальних речах, моделях сімейних взаємовідносин, формах економічного обміну тощо.

Дослідниця підкреслює, що культура реалізує певні соціальні моделі, які відповідають її етосу, та не залишає місця для інших типів цих інституцій, а неорганічні цій культурі риси не отримують у ній простору для свого розвитку. Домінуючі в якійсь автономній культурі аспекти можуть посідати маргінальні місця в іншій. Р. Бенедикт відзначила: «Кожне людське суспільство колись здійснювало такий відбір своїх культурних установок. Кожна культура, з точки зору інших, ігнорує фундаментальне та розробляє несуттєве» [299, р. 36 – 37]. Ми вважаємо, що католицьке паломництво є частиною «етосу католицької культури», яка є інтернаціональною за своєю суттю, проте має яскраві національні та регіональні вияви в кожній країні, де присутня Католицька церква.

Класики світового релігієзнавства ХХ ст. (Р. Отто, М. Еліаде тощо), послуговуючись методологічними принципами феноменології релігії, ґрунтовно розробляли поняття священного, зокрема «святих місць». Семіотики торкаються дисертаційної проблематики в контексті аналізу символіки релігійного ритуалу і паломництва як одного з його видів. Мистецтвознавці досліджують місця паломництва як об'єкти сакральної архітектури, краєзнавці – в прив'язці до історії та культури регіону. Проте, комплексний аналіз феномена паломництва в межах окремої конфесійної традиції ще не проводився.

Вважаємо, що не варто обмежувати наш аналітичний розгляд виключно філософсько-релігієзнавчими роботами. За таким, більш широким, підходом зуміємо цілісно й комплексно розглянути культ відвідання святих місць у Католицькій церкві, зокрема на українських землях.

На нашу думку, сучасна гуманітаристика дає всі підстави розглядати паломництво як окремий ритуальний текст, наділений широким спектром семантичних референцій, включений у загальну структуру релігійного ритуалу, що і відрізняє його від звичайного релігійного туризму, основною метою якого є лише інформативне ознайомлення із сакральним мистецтвом та історією релігії й культури.

Структурно можна виділити кілька фахових дискурсів, котрі, безумовно, доповнюють один одного у цілісному дослідженні католицького паломництва:

- релігієзнавчий;
- теологічний;
- культурологічний;
- мистецтвознавчий;
- літературознавчий;
- історичний;
- краєзнавчий.

База релігієзнавчих джерел, якими ми користувалися під час написання дисертаційного дослідження, умовно може бути поділена на кілька груп:

- фундаментальні роботи класиків світового релігієзнавства (М. Мюллера, Ф. Отто, М. Еліаде);
- праці провідних вітчизняних релігієзнавців, котрі постали методологічною основою цієї наукової розвідки (П. Яроцького, П. Сауха, А. Колодного, І. Богачевської, І. Остащука, Ю. Завгороднього та ін.);
- дисертаційні роботи близької проблематики (З. Сапелкіної, Н. Крюкової, І. Дундяк).

Зауважимо одразу, що конфесійні (передусім католицькі теологічні праці) джерела розглядаємо у підрозділі 1.2 «Паломництво у релігійно-культурній традиції католицизму». Ми поділяємо позицію семіотики культури, що наближається до структуралізму: кожна дія є знаком, що повинен бути сприйнятим та відповідно проінтерпретованим. Тому

вважаємо, що філософсько-релігієзнавче осмислення феномена католицького паломництва неможливе без з'ясування релігієзнавчої специфіки розуміння поняття ритуалу, окремим виявом якого в християнстві є паломництво.

В. Топоров відзначає, що невдача в справі розуміння – це прогалина в смислі «повідомлення життя», бо ж ритуал є одним із найважливіших текстів тому, що виникає й формується в найзагрозливіших, критичних, кризових ситуаціях. Його завданням є саме знайти вихід із цієї кризи, що в релігійному контексті можна порівняти зі спасінням. Ритуал – найкраща зі шкіл «знакового» навчання: від впізнання знака і ланцюжка знаків, від розуміння кожного знака і всієї синтагматичної послідовності знаків, від вміння перейти від смислу до діла залежить настільки багато, що ціна кожного знаку в структурі ритуалу дуже велика. Почавши з дискретного, знакового, ритуал намагається злитися з безперервним. Але для цього слід «зняти» дискретне і «розчинити» інституалізоване знакове в чомусь невизначеному та позбавленому суворої детермінації.

Науковець звертається до концепції К. Леві-Строса, за яким, ритуал – «це думка, породжена страхом, що людина, почавши з концептуального, схематичного бачення світу як безпосередньої даності несвідомого, не зможе нащупати шлях до попереднього життєвого досвіду». І далі – «ритуал не є реакцією на життя. Він є реакцією на те, що з життя зробила думка», і в цьому смислі ритуал не тільки гранично знаковий, але і – силою саме цього – найбільш «антизнаковий» в ім'я відновлення неперервності життєвого досвіду. Тому в ритуалі знак і встановлюється, установлюється і долається, знімається, відмінюється [247, с. 265–266]. Ширшим поняттям, до якого ми маємо звернутися у контексті дослідницьких завдань дисертації, є культ, зокрема релігійний.

Грегори Надь під «культу» розуміє певну практику, що поєднує в собі елементи міфу і ритуалу. В якості «робочого» визначення для «ритуалу» він обрав таке: «Ритуал у своєму зовнішньому прояві передбачає запрограмований набір показових дій, що здійснюються у визначеній

послідовності та переважно у визначений час і у визначеному місці. Ці дії сакральні у тому смислі, що будь-який пропуск чи порушення цієї послідовності викликає велику тривогу і тягне за собою покарання.

У сфері ж комунікації і соціального ритуал встановлює та підтримує єдність закритої спільноти». Закріпленість у ритуалі визначеної послідовності речей не слід сприймати як обов'язкову статичність ритуалу або незмінну жорсткість його складових. Навіть у випадках, коли те чи інше суспільство вважає ритуал статичним і незмінним, у ньому можуть бути присутніми динаміка і постійна змінюваність, що відповідає постійно змінюваній структурі суспільства, котре цей ритуал породжує [184, с. 27]. Світлана Толстая аналізує сутність дії, яка є логічним і структурним ядром ритуалу, за аналогією мови, де логічним стрижнем висловлювання (речення) є предикат (дієслово). Однак семантичною домінантою ритуалу часто виявляється не його акціональний компонент, а інші, логічно підкорені йому елементи, його «актанти» – суб'єкт, об'єкт, адресат, інструмент – і «сірконстанти» – локативні, темпоральні, модальні та ін. компоненти дії.

Науковець відзначає, що механізм символізації дій у мові культури принципово відмінний від механізму символізації предметів. Якщо символічні значення предметів похідні від їх реальних властивостей (форми, кольору, структури, утилітарних функцій тощо, то дії практично не мають власних символічних мотивацій, і їх символіка часто носить «відображений» характер, відтворюючи семантику, властиву предметам, особам, локативним або темпоральним ознакам дії. Іншими словами, смисл і ритуальна функція дії може визначатися не стільки характером самої дії, скільки тим, хто її звершує, хто або що є її об'єктом і адресатом, коли, де, за допомогою чого, яким чином здійснюється дія [245, с. 89–91]. Саме у таких характеристиках ритуальної дії ми вбачаємо одну з відмінностей паломницького культу як релігійного феномена від релігійного туризму, мета і завдання якого не наповнені символічними конотаціями.

Отож, символіка дії як цілого (як «акціонального висловлювання») може визначатися властивостями і культурними (символічними) значеннями будь-якого з його компонентів, і в залежності від того, який із них має домінуюче значення в конкретній ритуальній (комунікативній) ситуації, вона набуває «персональний», «інструментальний», «локативний» або «темпоральний» акцент. Скажімо, на відомому шляху Святого Якова, що простягається тисячами кілометрів Європи, впізнаваним є символ мушлі, котра функціонує як потужний маркувальний потенціал інформаційно-структурних компонентів гіпертексту прощі. Темпоральні акценти можуть бути відзначені в семантиці ритуальних дій (і заборон), присвячених до визначених часових відтинків доби, до календарних дат і періодів, якщо ці дії мотивовані властивостями, що приписуються самому часу, наприклад, тому чи іншому святу або дню тижня.

З точки зору сучасної гуманітаристики, складною семантичною структурою відзначаються ритуальні дії, котрі включають так звані вторинні символи, тобто елементи, що вже використовувалися в якихось ритуалах та «всотали» в себе семантику попередніх контекстів. Так, С. Толстая відзначає, що до такого роду дій може бути зараховано розмахування весільною фатою, дитячим звивальником в обрядах відганяння градової хмари; магічне лікування за допомогою «покійницьких» предметів. У паломницьких ритуалах прикладом є хресні ходи, повторюючи символізм паралітургійних процесій довкола храмів чи вулицями населених пунктів: передати розуміння «земної» Церкви як спільноти людей, прямуючих за Христом або «Провідною Зорею» (Марією) до «тихої гавані» царства небесного.

С. Толстая робить висновок, що загальна семантика ритуальної дії («висловлювання») є похідною (але не простою сумою) від семантики її складових – власне дії («предиката») і всіх її «актантів» (суб'єкта, об'єктів, адресата, інструмента) та «сірконстантів» (часових, локативних і «модальних» знаків), а також «прагматичних» значень, що накладаються ритуальною ситуацією і цілями, мотивами, оцінками дії, виконавцями. Кожен із цих

компонентів може виступати або як смислова домінанта, або як супровідне значення, або як «каталізатор» – семантично не значимий (або «слабкий») елемент, функція котрого – інтенсифікація, «сакралізація» всього ритуалу. При цьому «актанти» найчастіше семантично повноцінні, а «сірконстанти» семантично бідні, але володіють більшою каталізуючою силою.

Це пов'язано з символічною природою культурної мови і переважно «предметним» (у логічному смислі слова) характером символу. Цим можна пояснити невиразність акціональних знакових засобів, що часто виступають як допоміжні стосовно предметних символів [245, с. 89 – 95]. Паломництво належить до одного з основних ритуалів релігійної культової практики, що проявляється у формі дії. При чому, протягом століть у західній християнській культурі ця ритуальна культова дія була однією з найпомітніших, вона детермінувала і структурувала різноманітні сфери культури.

Паломницька традиція глибоко занурена у людську природу, зокрема й на екзистенційно-психологічному рівні. Представники аналітичної психології проаналізували символізм сновидінь, в яких паломницька семантика є однією з провідних. Наприклад, у сновидіннях часто зустрічається символ подорожі наодинці або паломництво, що переходить у духовне мандрування, в якому людина знайомиться з сутністю смерті.

Цей мотив і образ передають вияв трансцендентного звільнення. Однак це не мається на увазі смерть у значенні останнього суду або пов'язаного з ініціацією випробування сили – це «подорож звільнення, самозречення та відкуплення, що здійснюється під чутливим керівництвом певного духа співчуття» [274, с. 154 – 155]. При цьому цей дух представлений архетипом «володарки», а не «володаря» посвячення – персонажем-втіленням вищої жіночності (аніми). У католицькій феноменології паломницького культу цим вираженням жіночого вищого духа (за термінологією колективної психології) є Пресвята Діва Марія. Нерідко виникнення та формування

католицьких санктуаріїв супроводжували зустрічі з Дівою Марією, наприклад: Лурд, Фатіма тощо.

Тут ми, звичайно, усвідомлюємо, що таке означення абсолютно не відповідає маріологічній католицькій конфесійній лексиці, однак такий інтегральний науковий підхід із використанням психологічного теоретичного матеріалу розширює синтетичний аналіз паломництва. Загалом, процес ініціації часто символізується мандрівкою з метою відкриття невідомого. У цій «подорожі» зустрічається, зокрема, гірський перевал як символ «перехідного стану», що дозволяє перейти від старого до нового типу мислення [290, с. 296 – 297]. Співпадають і окремі дрібніші образи-символи сновидінь та паломницької практики. Наприклад, плащ, згідно аналітично-психологічної інтерпретації, означає психічну маску або личину, що представляється світові.

Згадаймо біблійний сюжет: таким значеннєвим навантаженням наділений одяг пророка Іллі, який під час вознесіння в рай залишає своєму учневі Єлисею свій плащ – як символ спадкоємності пророчої місії та духовної сили, що передається наступникові [290, с. 309]. Тут виразна паралель до середньовічних плащів (вони й зараз використовуються) паломників до санктуарію святого Якова в головному паломницькому центрі Іспанії – Сантьяго-де-Компостела.

Доцільно розкрити походження слова «паломник», відзначаючи його внутрішнє концептуальне наповнення. Такий інтердисциплінарний аспект важливий у глибшому розкритті аналізованої проблеми. Філологічний аспект поглиблює релігієзнавчо-філософське розуміння феномена паломництва.

Філологія та філософія займаються розкриттям одних категорій із дещо різних ракурсів: перша з них займається «сміслом» людського слова і людської думки, смислом культури, що живе всередині слова, а друга – «самим смислом» [7]. Е. Сепір відзначає особливе значення лінгвістичних даних у порівняльних синтетичних дослідженнях: «сама лінгвістика має дуже суттєве значення для конфігураційних досліджень, тому що мовне

структурування значною мірою є самодостатнім та майже не залежить від інших взаємодіючих одна з одною немовних структур» [226, с. 135]. Паломництво (євр. *ʿāliyuā^h*, грец. *θεωρία*, лат. *peregrinatio*) – подорож із метою поклоніння Богові, пов’язана, як правило, з відвіданням сакральних місць [97, стб. 1229]. Отож, передусім слід ретельно з’ясувати, в чому сутність паломництва. Для цього треба звернутися до матеріалу класичної філології, зокрема латинської мови:

peregre [per+ager] 1) поза домом, за кордоном, поза вітчизною, в чужих краях, на чужині; 2) за кордон, у чужі краї; 3) з-за кордону, з чужих країв;

peregrinatio, *ōnis f* [peregri^{no}r] мандрування, подорож або перебування за кордоном;

peregri^{no}r, *ātus sum*, *āri depon* [peregri^{nus}] 1) жити на чужині; мандрувати, подорожувати; 2) бути чужим, вважатися іноземним; 3) перен. бути чужим, незнайомим; 4) перен. бути відсутнім, бути далеко, бути неуважним;

I peregrinus, *a, um*, [peregri] 1) іноземний, чужий; 2) дорожний, шляховий; 3) недосвідчений, невідаючий;

II peregrinus, *ī* чужоземець, іноземець; іноземний резидент [62, с. 567 – 568].

Термін «*peregrinatio*» використовували ще античні автори, скажімо, Цицерон використовував його в смислі вимушеного перебування в чужих країнах («Гускуланські бесіди», V, 37, 107). Центрами відвідання християнських паломників стали святі місця в Палестині, пов’язані з земним життям Ісуса Христа, могили святих, місця перебування прославлених християнських подвижників, а пізніше також санктуарії, де зберігалися священні реліквії або які були пов’язані з особливими подіями в біблійній чи церковній історії. Як масова практика благочестя паломництво отримало поширення починаючи з IV ст. [97, стб. 1229].

Вважаємо, що первісне значення лексеми суголосне із розумінням християнства як релігії відкритості для всіх народів, а також її апостольсько-

мандрівної місії в символічному сприйнятті земної дороги як прямування до потойбічної реальності. Як бачимо, на матеріалі класичної латини лексичні форми, коренева основа яких пов'язана із поняттям паломництво, вказували в різноманітних семантичних варіантах на мандрування, перебування в дорозі, поза домом.

Римське поняття «*peregrinus*» в одному зі своїх семантичних значень позначало особу, яка добровільно погоджувалася на вигнання. Така етимологія зумовила те, що у перших століттях християнської ери паломником називали монаха, котрий добровільно втікав від світу, щоб присвятитися молитві й аскезі.

Згодом у християнстві з'явилася нова, доступна для всіх форма паломництва: *peregrinatio ad loca sancta* (паломництво до святих місць). Цей звичай особливо розвинувся з IV ст., коли почали відвідувати місця, пов'язані з земним життям Ісуса Христа. Із розвитком культу мучеників виникла нова форма паломництва: *peregrinatio ad limina sanctorum* – паломництво до гробів святих. Серед цих паломництв найважливіше значення мали відвідання могил апостолів – *peregrinatio ad limina apostolorum* (з лат. – «до порогів (могил) апостолів»).

Існує й інше значення цього терміну в канонічному праві Католицької церкви: обов'язок єпископів певної країни регулярно (щоп'ять років) у визначеному часі відвідувати «пороги» святих апостолів Петра і Павла, що поховані у римських базиліках Св. Петра у Ватикані та Св. Павла за мурами; основним у цьому паломництві є зустріч із папою римським із метою представлення стану справ у дієцезіях, а також зміцнення зв'язку з наступником св. Петра, прийняття його порад і рекомендацій.

Паломництво постає предметом дослідницької уваги в низці дисертацій, захищених в останні роки з різних галузей гуманітарних знань. Розглянемо найактуальніші в контексті завдань дисертаційного дослідження.

Ірина Дундяк у дисертаційній роботі на здобуття наукового ступеня кандидата мистецтвознавства «Процесійні ікони Західної України XVII–

XVIII ст. (походження, іконографічні та художні особливості)» (Львів, 2003) дослідила генезу, формування іконографічних і художніх особливостей українських процесійних ікон. Науковець відзначала, що «існують виносні ікони для поклоніння у храмі та ікони процесійні, які використовують для церковних процесій.

Однак зазначено, що інколи функцію процесійних ікон переймали на себе чудотворні ікони, яких була велика кількість на території України впродовж віків. Особлива здатність цих ікон, тобто чудотворіння, була притаманна їм не одразу від часу створення, початкове функціональне використання також було різним, але неодмінне залучення їх до літургійних процесій дає нам право зараховувати ці пам'ятки до процесійних.

Чудотворні ікони залучались до різноманітних церковних процесій як найголовніші святині, тобто вони також ставали процесійними» [73, с. 1]. Вважаємо, що варто було проаналізувати зв'язок процесійних ікон із паломництвом на західноукраїнських землях. Локальні групи паломників часто брали із собою феритрони (слово, яке більше властиве для латинського обряду Католицької церкви) – ікони та скульптури Ісуса Христа, Матері Божої або святих (часто декоровані й прикрашені). Вони були й розпізнавальними знаками тієї чи іншої групи у нерідко багатотисячних натовпах пілігримів у тому чи іншому санктуарії.

Злата Сапелкіна [221] у дисертаційному дослідженні «Паломництво як соціокультурне явище: становлення і розвиток в Україні (середина XIX – початок XXI ст.)» (Київ, 2006) на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук проаналізувала паломництво як явище, що характеризує певний аспект функціонування соціуму і передбачає відповідний культурний контекст; вивчила історичні джерела та наукові праці, в яких висвітлюються зазначені питання; розглянула різні підходи до вивчення цієї проблематики; з'ясувала соціокультурний зміст паломництва на певних етапах суспільного розвитку та його роль у задоволенні духовних потреб певної частини населення; простежила взаємозв'язок кількох релігійних систем, ідейно-

ціннісні засади яких вплинули на формування національного менталітету, зокрема через традиції паломництва; охарактеризувала основні паломницькі центри різних напрямів християнства й інших релігій, представлених у конфесійному просторі сучасної України; розкрила перспективи паломництва як вагомого фактора духовного відродження нації.

Наталія Крюкова [142] у дисертації «Паломництво до святих місць України (на матеріалах Кримського регіону)» на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук (Київ, 2008) обрала об'єктом дослідження місця поклоніння Криму, що мають християнське, мусульманське і загальноконфесійне значення. Предметом роботи визначила феномен появи і шанування «святих місць», а також релігійне паломництво як спосіб поклоніння «святим місцям».

Актуальним у контексті завдань цієї дисертації є те, що у Криму на паломницькій карті знайшли місце й католицькі святині, передусім пов'язані з іменами єпископів Риму Климентом та Мартином. Вважаємо, що варто було акцентувати на екуменічному характері постатей святих пап, діяльність і мучеництво яких відбувалися ще в нерозділеній Церкві першого тисячоліття. Святий Кирило в 868 р. переніс реліквії св. Климента у Рим, де вони досі зберігаються в базиліці, дедикованій на його честь (*Basilica di San Clemente al Laterano*). У цьому давньому римському храмі спочивають також мощі Ігнатія Богоносця та слов'янського просвітителя Кирила.

Питання достовірності передання про смерть св. Климента у Криму залишається відкритим, хоча цю версію підтримують окремі авторитетні історики. Є розбіжності й стосовно місця мучеництва: або Інкерман, або Козача Бухта. У VII ст. на береги Тавриди було заслано і папу римського Мартина I, який піддав анафемі імператора Констанція через ересь. Саме через захист чистоти християнської віри єпископ і зазнав мучеництва. Тут римський первосвященик помер і був похований у церкві Пресвятої Богородиці. Реліквії св. Мартина з Херсонесу спочатку були перенесені в Константинополь, а потім у Рим, де перебувають у храмі св. Мартина

Турського [68]. Інкерманський Свято-Климентіївський печерний чоловічий монастир – один із найдавніших печерних монастирів Криму, заснований у VIII ст. Він розташований у приміській зоні Севастополя – Інкермані.

Петро Яроцький аналізує перспективи розвитку в Україні паломницького (котрий по-іншому називає релігійним) туризму, відзначаючи в ньому комунікативні, інтегративні, соціальні, інформативні й інші важливі функції. Вчений відзначає роль загального суспільного спокою й стабільності в розвитку туристичної індустрії загалом та паломництва зокрема. Адже внаслідок етнічно-релігійних конфліктів окремі регіони і держави закриваються перед світом як туристичні й паломницькі.

П. Яроцький відзначає притягальність окремих пам'яток християнства, юдаїзму, ісламу, караїмізму й інших релігій та етносів, що є близьким і цікавим для відвідання українців, євреїв, кримських татар, караїмів, що проживають не лише в Україні, але й далеко поза її межами. Зауважується окремо про хасидське паломництво й необхідність облаштування належної його інфраструктури (летовища, готелі, автошляхи, кафе, ресторани, місця відпочинку тощо). Автор висновує, що міжконфесійний та міжнаціональний мир – надійна запорука успішного розвитку туристичної галузі в Україні.

Паломницький сегмент туризму в Україні вимагає підготовки висококваліфікованих фахівців (гідів, провідників туристських груп), належного облаштування сакральних місць, реставрації історично-культурних пам'яток. П. Яроцький пропонує окремі прочанські маршрути: «Культурно-релігійні пам'ятки давніх народів Криму», «Святі місця хасидизму в Україні», «Витоки християнської України», «Монастирі України», «Закарпаття і Буковина – перехрестя східного і західного християнства» та ін. Як практична порада з метою дослідження перспектив міжнародного паломницького туризму, уточнення потоків туристів (прочан), їхніх запитів та інтересів слід встановити контакти з культураташе посольств відповідних країн (скажімо, Ізраїлю, США, Канади, Туреччини, Польщі та ін.), а також із товариствами національних культур, конфесійними центрами

й громадами [294, с. 188 – 193]. Релігійний туризм, як ми вже відзначали, не тотожний паломництву.

Цей окремий та один із найпоширеніших видів туристичної індустрії аналізували також ряд гуманітаріїв, а не тільки фахівців із менеджменту. Назвемо таких авторів: Христов Т.Т. (навчальний посібник «Религиозный туризм», 2003); Яроцький П.Л. («Філософський аспект паломницького (релігійного) туризму в Україні»); Кадацька Ю.А. («Особливості організації релігійних турів в Україні»); Мороз А.Б. («Святые места» в традиционной культуре. Конструирование сакрального пространства»); Чміль В., Чміль О. («Релігієзнавчі мандрівки та релігійний туризм»).

У нашому дисертаційному дослідженні не ставимо собі серед завдань аналіз діалектики взаємозіставлення релігійного туризму й паломництва, зокрема католицького.

Російська дослідниця Анна Моргачьова розрізняє (на прикладі православних прощ) паломництво й странництво, якому людина переважно присвячувала своє життя. Странники могли здійснювати паломництва до більш віддалених святих місць та проводити там більше часу; саме завдяки їм духовний досвід поширювався з монастирів у широкі верстви народу. Після перебування в певній обителі, котра жила за відповідним уставом, паломник приносив із собою частину вже звичного для нього монастирського укладу життя: перш за все це були молитовні правила та вміння бачити за щоденними подіями відблиск євангельських знаків і Божого Провидіння.

Відвідувач святих місць користувався великим авторитетом серед оточуючих, що сприяло поширенню відповідних повчань духовних осіб та монастирського побуту. Повага паломників була зумовлена й тим, що вони брали на себе духовний обов'язок прохання заступництва Бога (окремі виконання більш конкретних прохань: передавання пожертв, покупка освяченого масла тощо) за населення свого міста або села. Прояви милосердя та любові, що дієво на собі відчули в монастирях паломники, перебуваючи в святих місцях, входили в практику їхнього життя.

Окрім очікування див зцілення або вирішення життєвих проблем, паломники відправлялися і з метою отримати пораду від прославлених старців перед початком відповідальної справи. Звичними були й паломництва через різноманітні обітниці, які люди давали Богородиці чи святим. Нерідко паломництва здійснювали групами, в яких обов'язковим було дотримання суворої дисципліни, виконання церковних піснеспівів, молитов, розмов лише на духовні теми [181, с. 14 – 20].

В оригінальній за формою подачі книзі «Релігії світу. Порівняльні таблиці» (польський переклад з англійської 2003 р.) окремий розділ має назву «Святі місця» [367, s. 173 – 195]: у цій праці матеріали (не лише детального наукового рівня, але й методично-навчального) допомагають побачити відмінне й спільне в різноманітних релігіях, зокрема показують, що паломництво належить до одних з основних їхніх ознак. На нашу думку, окрім важливості поданих даних про паломницькі центри й святині великих релігій, варто було б не тільки їх перелічити, але й порівняти. Скажімо, ці ж згадані центри лікувань в античній Елладі можна було б порівняти з акцентуванням на духовно-тілесному зціленні в значимих християнських санктуаріях (у Лурді досконало налагоджено душпастирство людей з особливими потребами, завжди можна побачити біля цілющого джерела чимало паломників на інвалідних візках чи й навіть лежачих, котрим волонтери або близькі допомагають торкнутися святої води та взяти участь у церковних таїнствах і богослужіннях).

Серед відомих паломницьких центрів Європи автори роботи виділяють: Кнок (Ірландія), де у 1879 р. з'явилася Діва Марія п'ятнадцятьом селянам; острів Іона (Шотландія), куди в 563 р. прибув на кораблі св. Колумбан, який розпочав християнізацію Шотландії; Кентерберійський собор (Англія) – після вбивства архієпископа Томаса Бекета у 1170 р. це місце стало популярним об'єктом паломництва; Лурд (Франція) – тут у 1858 р. св. Бернадетті Субіру з'явилася Матір Божа; Рим, Базилика св. Петра (Ватикан) – місце поховання апостола Петра [367, s. 186].

У вивченні католицького паломництва не слід оминати й дослідження, присвячені православної прощі, адже за концептуальною моделлю та віроповчальним наповненням вони мало чим відрізняються. Окремі обрядово-культурні специфічні риси виражають швидше за все зовнішню форму. Загалом, компаративний аспект в релігієзнавстві виділявся від самого часу його наукового автономного виділення.

«Батько» релігієзнавства Фрідріх Макс Мюллер вважав, що порівняльні зіставлення важливі, оскільки допомагають зрозуміти глибину певних релігійних явищ: «... використання цього методу досить змінить багато понять, що належать до походження, характеру, розвитку й упадку людських релігій [...] впевненість, що ми перебуваємо на шляху до відкриття чогось нового, повинна дати новий поштовх, щоб не легковажити і не відкладати на після використання порівняльного методу при дослідженні релігії» [183, с. 17 – 18].

Валерій Клименко видав історично-культурологічну працю «Православні монастирі України та їх святині» (Київ, 2008), в якій ретельно опрацював церковно-архівні матеріали, описав місцезнаходження православних святинь, їхню агіографію, перекази про чудеса, шановані ікони та славних святих. Праця укладена за конфесійним підходом й згідно поділу на єпархії в Українській православній церкві. Дослідник відзначає: «Православні монастирі – це, передусім, лічебниці душ народу, котрий страждає від багатьох гріхів; це невичерпне джерело для спраглих і потребуючих правди; це вища школа, що дає єдине на потребу та нічим не замінне внутрішнє духовно-моральне просвітництво» [128, с.6].

Кожна гуманітарна дисципліна, що з того чи іншого боку досліджувала феномен паломництва, пропонує свої дослідницькі підходи до вивчення цього складного явища релігійної практики. Релігієзнавче дослідження повинно певним чином синтезувати ці методологічні парадигми на засадах академічного релігієзнавства.

У контексті завдань нашої роботи найефективнішим виявився феноменологічний підхід, який дозволяє досягнути паломництва як релігійно-праксеологічний комплекс дій та вчинків віруючого, котрі зіставляють його життя з віхами Священної історії, тим самим даючи йому відчуття наслідування Христа (*imitatio Christi*), що є ідеалом вираження християнської віри. Ця ритуально-символічна подієвість, з іншого боку, є процесом розгортання нарації (історії) власного шляху людини до Бога (індивідуальний аспект) чи прямування земної спільноти Церкви (колективний аспект) до есхатологічної мети у виразному наслідуванні Святого Письма та церковного передання. Тому в процесі філософсько-релігієзнавчого аналізу католицького паломництва ми застосували методи наратології, валідність використання яких у релігієзнавстві переконливо доведено у численних працях Ірини Богачевської [див.: 28; 30].

Отже, завдання цілісного й комплексного аналізу паломництва може бути реалізоване при умові використання наукового доробку вчених, що представляють різні галузі гуманітарних знань. Розкриття окремих аспектів паломницького культу потребує поняттєво-категоріального апарату й методологічної бази різних наук. Попри наявність окремих робіт із постульованого в дисертації предметного діапазону, окремо католицьке паломництво не досліджувалося, зокрема його український контекст.

1.2 Паломництво у релігійно-культурній традиції католицизму

Культурна практика християнського паломництва свій есенціальний зміст розкриває передусім у конкретних конфесійних традиціях, послідовники яких намагаються комплексно реалізувати основні положення віровчення у своєму житті. Безумовно, католицьке паломництво дозволяє проникнути в його сутність саме у максимальному заглибленні в практичних рекомендаціях

Західної церкви стосовно розуміння духовного вдосконалення. Для цього релігієзнавцеві слід звернутися до теологічного корпусу католицизму та пояснень складових паломництва в парадигмі феноменології.

Католицьке паломництво, на нашу думку, є важливою складовою християнської західної культури загалом, що виходить своїми референціями поза межі католицької конфесії. Кардинал Йозеф Рацінгер писав: «світові релігії можуть стати зорями, що здатні вивести людей на дорогу в їхньому пошуку Царства Божого. Зірка релігії вказує на Єрусалим, блистить і сходить знову у Слові Божому, в Святому Письмі Ізраїля» [365, s. 16]. Католицька церква, визнаючи, що паломництво не є обов'язковою частиною релігійності, а лише важливою релігійною практикою, розробила корпус документів, котрі стосуються паломницького виміру душпастирства. Оскільки окремий підрозділ дисертації присвячений аналізу біблійних основ паломництва та їх інтерпретації в творах Отців Церкви, в цьому підрозділі ми розглянемо лише сучасні документи, щоб не розпорошуватися в історії католицького осмислення цієї проблеми.

Після II світової війни Католицька церква видала кілька документів, котрі хоча й не стосувалися безпосередньо паломництва, але мають важливе значення у розумінні загального контексту досліджуваної проблеми. Ці документи були видані передусім для осіб, що перебувають «в дорозі», а також тих, хто перебуває поза місцем власного проживання. З огляду на відсутність постійної душпастирської опіки у власній парафії мігранти перебувають у складному не тільки в фінансовому, але й духовному становищі.

Відомі історичні події та повоєнний стан Європи спричинили те, що до цієї категорії належали мільйони віруючих католиків (звісно, як і представників інших конфесій). Католицька церква намагалася оточити цих людей своєю особливою опікою. А згодом, соціальний та економічний розвиток після кривавої війни призвів до росту динаміки подорожей, появи

різноманітних груп мандрівників, а також виникненню нових професій у сфері туристичної індустрії.

Тогочасна глобальна ситуація, що кардинально різнилася від консервативного середовища попередніх століть (як у соціально-економічному, так і в духовно-релігійному вимірах), зокрема гострі проблеми міграції, підштовхнули Апостольську Столицю до видання окремого документу. Папа Пій XII оприлюднив апостольську конституцію «*Exul familia*» (1 серпня 1952 р), де було проаналізовано у теологічно-пасторальному аспекті душпастирські завдання перед міграцією, а також заохочувалося створення відповідних церковних структур.

Безумовно, глобальність сучасного світу вносить свої корективи в розуміння релігійно-культурної ідентичності людини. Юзеф Жицінський відзначав, що навіть у постмодерну добу «людська тотожність формується через духовний зв'язок із тим, що, попри часову і просторову віддаленість, є для нас завжди близьким і в нас присутнім» [86, с. 48].

Motu proprio Павла VI «*Apostolicae caritatis*» утворило при Святому Престолі Комісію у справах душпастирства мігрантів та подорожуючих (19 березня 1970р.). Інше *motu proprio* цього ж Святішого Отця «*Novae Normae de pastoralis migratorum cura*» (від 15 серпня 1969р.), а також інструкція Конгрегації єпископів «*De pastoralis migratorum cura*» (від 22 серпня 1969р.) окремо стосувалися душпастирської проблеми, хоча й стосувалися лише подорожей із релігійних мотивів (паломництв).

Апостольська конституція Івана Павла II «*Pastor Bonus*» (від 28 червня 1988р.) замість тогочасної комісії утворила Папську раду в справах душпастирства мігрантів та подорожуючих, завдання якої було поділено на сектори, серед яких знайшов місце відділ, що стосується проблематики паломництва й туризму.

II Ватиканський собор розглядав паломницьку проблематику лише опосередковано. У «Догматичній конституції про Церкву» він досліджує питання паломницького характеру людського життя та Церкви як спільноти,

що перебуває у паломництві до вічного сповнення в Богові (КЦ 48–50). У кінцевому розділі вказано на Марію, котра є «знаком незрадливої надії та потіхи для подорожуючого Люду Божого» (КЦ 68). В цьому документі закладено основи теології паломництва, однак, він не розглядає паломництва як конкретний феномен релігійності й не формулює душпастирських порад. До образу Марії ширше і виразніше звертається інший папський документ, котрий уже в самій назві стосується теми паломництва, – енцикліка Івана Павла II «Про Блаженну Діву Марію у житті паломницької Церкви (Redemptoris Mater, 7).

«Кодекс Канонічного Права» Католицької церкви у книзі IV «Про освячуючи завдання Церкви» аналізує сутність санктуаріїв (кан. 1230–1234). Оскільки такі місця є метою паломництв, то цей фрагмент одного з основних документів Західної церкви стосується нашої теми. Відзначається, що мандрівка є важливою формою побожності. Вказується, що з цього приводу санктуаріям можуть бути надані особливі привілеї задля добра паломників, а кустодії зобов'язані до інтенсивної опіки над мандрівниками. Акцентується на важливості індивідуальної сповіді у таких особливих місцях християнського культу (кан. 961, § 1).

Усі правлячі католицькі єпископи (ординарії) згідно канонічного права мають обов'язок відбувати паломництво до Святішого Отця з метою представлення справ у власних дієцезіях (синонім поняття східної Церкви – єпархія). Латинською мовою це паломництво має назву *ad limina Apostolorum*, що дослівно означає «до апостольських порогів». Цей термін появляється вже в перших століттях Церкви, коли у канонічно-правничій мові саме так позначали могили апостолів Петра і Павла в Римі, а також паломництва вірних, які мали на меті відвідати місце спочинку цих апостолів. У ранньохристиянські часи їх називали *ad limina* – «візитом до порогів». І саме таке формулювання використали Отці Церкви, які зібралися у 743 році на Соборі в Римі за понтифікату папи Захарія, коли вирішили, що єпископи повинні регулярно відвідувати папу римського. Прикметно,

єпископи, які проживали недалеко від Риму, були зобов'язані прибувати кожного року особисто, натомість, ті, які перебували далеко від Вічного Міста, мали виконувати цей обов'язок у письмовій формі. Це паломництво не обмежувалося лише відвідинами могил святих апостолів, але також передбачало зустріч з актуальним наступником Святого Петра. Під час цієї зустрічі обговорювалися важливі для їхніх локальних Церков справи.

Відслідковуючи долі апостолів, можемо вважати, що така традиція є наслідуванням їхньої турботи про справи Церкви, яку описує св. Павло в Посланні до Галатів: «По трьох роках по тому пішов я у Єрусалим відвідати Кифу і перебув у нього п'ятнадцять день» (Гал 1, 18). Саме під час цього візиту Павло мав можливість розповісти Петрові, а також присутньому там Якову, про труднощі, з якими він стикнувся під час євангелізації на території Юдеї. Цю подію можна вважати за першу такого характеру зустріч, у якій мали місце: звіт, богословські дискусії на конкретні теми і взаємна допомога.

Зараз це паломництво чітко визначає Кодекс Канонічного Права, який у 1983 році затвердив Іван Павло II. У ньому написано: «Єпископ дієцезії зобов'язаний кожні п'ять років представити Папі Римському звіт про стан довіреної йому дієцезії, відповідно до форми і у час визначений Апостольською Столицею. [...] Якщо Апостольська Столиця не вирішить інакше, єпископ дієцезії повинен того року, коли зобов'язаний представити звіт, відвідати Рим, щоб вшанувати могили Святих Апостолів Петра і Павла, а також зустрітися з Єпископом Риму» (кан. 399–400) [цит. за: 179].

Як бачимо, паломництво стосується і самої канонічної й адміністративної дисципліни устрою та керування Католицькою церквою, коли єпископи-ординарії зобов'язані здійснювати паломництво-звіт до Риму – до «апостольських порогів».

«Катехизм Католицької церкви» посилається на вже розглянуті нами документи, тому тут немає чогось принципово нового в контексті нашої теми. Цей документ порушує біблійні й теологічні мотиви стосовно проблеми паломництва, зокрема пригадує паломництва Старого Завіту й

паломницькі подорожі Ісуса Христа. Згадується про паломницький характер людського життя та цілої церковної спільноти. Катехизм заохочує до розвитку паломницької побожності й катехези, прийняття євхаристії як «хліба християнського, життєвого паломництва» [пор.: № 165, 583, 850, 1344, 1392, 1674, 2101, 2581].

На окрему увагу заслуговує булла «*Incararnationis mysterium*» (від 29 листопада 1998р.) Івана Павла II, видана у зв'язку з великим ювілеєм християнства – 2000 роком, де підкреслюється важливість практики паломництва у церковній традиції, її теологічний вимір і важливість у відродженні християнського життя. Аналізуються також окремі практики, що вписуються в паломництво: відпусти, перехід т. зв. «святих дверей», примирення у таїнстві сповіді. Зі згаданою буллою тісно пов'язане «Розпорядження стосовно отримання ювілейного відпусту», яке наголошує, що шляхом для отримання відпусту, окрім традиційних (примирення з Богом у таїнствах сповіді й причастя), є паломництва до храмів, які визнала компетентна церковна влада. Цікаво, що визначається серед способів отримання відпусту також відвідання потребуючих братів, що тлумачиться як паломництво до Христа, який у них перебуває.

З нагоди великого ювілею християнства Апостольська Столиця видала два інші ґрунтовні документи щодо паломництва, підготовлені Папською радою в справах Душпастирства мігрантів та подорожуючих. Основною метою цих документів було теологічно-пасторальне приготування до однієї з ключових ювілейних подій – паломництва. Адже відомо, що мільйони християн у 2000 р. ставали побожними паломниками й відвідували численні святі місця, а це потребувало певного осмисленого нагадування про сутність цієї католицької релігійної практики.

Перший із цих документів має назву «Паломництво у Великому Ювілеї 2000 року» (від 25 квітня 1998 року) і на початку відзначає, що він «має слугувати допомогою усім паломникам та душпастирям, відповідальним за паломництва, щоб у світлі Слова Божого й багатотисячолітньої традиції Церкви всі

могли мати повнішу участь у духовному багатстві паломництва» (№ 3). Композиційно ця праця містить шість розділів, які досліджують теологію паломництва у контексті історії спасіння, прагнучи виразити ті елементи, котрі глибше мотивують сучасне відвідання святих місць. Розпочинаючи із преісторії та історії Старого Завіту, показуються сцени мандрівок, зокрема праотця Адама та його синів, що розходяться цілим світом, паломництво Авраама, вихід євреїв з Єгипту до Обіцяної Землі та «подорожуючого» разом із ними Господа, а також традиційний звичай паломництва. Ці старозавітні сюжети є прообразами подій історії спасіння.

Наступний розділ показує «Паломництво Христа», який приходить від Отця до людини, аби відкрити їй шлях до спасіння та привести з собою до неба – вічного призначення людини. Ціле життя Ісуса Христа розуміється Церквою як паломництво і не тільки у географічному значенні. Спаситель був вірним сином вибраного народу, зокрема дотримувався його національних традицій, до яких належало і відвідання святого міста Єрусалим. Водночас, мандрував зі своїм словом та прагнув спрямувати людство з цієї землі до вічності Бога, для якої воно від початку віків було призначене. У своєму слові закликав слухачів вийти на дорогу духовного навернення і святості. Так інтерпретується паломницький вимір життя Ісуса Христа у вченні Католицької церкви.

Наступний розділ аналізованого документу представляє аналіз двадцяти століть історії Церкви в її паломницькому русі. Першими «паломниками» були самі учні Ісуса Христа, котрі прямували у світ із проголошенням «благої вістки». Так було у житті всіх місіонерів. Паломницький рух проявився вже в ранній Церкві у т. зв. «аскетичній міграції» осіб, котрі шукали Бога у відлюдницьких пустельних місцевостях. Досить рано зародилася традиція відвідання Святої Землі з метою знайомства з пам'ятками земного життя Спасителя, що становило важливий чинник утвердження віри. Пізніше почалося відвідування місць життя, смерті та поховання ранньохристиянських мучеників та славних святих. Так, виникли

відомі й найпопулярніші паломницькі шляхи ad Petri sedem та до гробу св. Якова в Компостеллі. Розвивалися паломницькі традиції і духовність, особливо пов'язані з народною побожністю. Поставали дуже важливі структури душпастирської опіки над паломниками і відповідні товариства. Імпульсом для динамізації паломницького руху було оголошення святих років у Римі та поза ним.

Слід дещо детальніше зупинитися на понятті святого року в Католицькій церкві, адже в ці періоди паломники були особливо активними, відповідаючи на заклики римських єпископів відвідувати святі місця. Ювілейний рік, святий рік – у юдейській та християнській традиції час особливих благодатей, що пригадує походження людини саме від Бога. У Старому Завіті (пор. Лев. 25, 8-17) йдеться про ювілейні роки, котрі відзначалися кожні 50 років, коли вирівнювалися суспільні нерівності, і кожен звільнявся від боргів. Це символізувало, що Бог надав землю людині в користування. Ювілейний рік відзначався після семи шабатових років, які визначалися кожні сім років (7×7). Ці особливі роки оголошували священики, зокрема протяжними проникливо-глибокими звуками шофара (духового інструменту з баранячого рогу), який ще називався «ювілеєм».

На початку християнської релігії не спостерігаємо цього звичаю. Лише в середні віки Католицька церква повернулася до давньої старозавітної традиції. У 1300 р. вперше відзначалося ювілейний рік за ініціативою і рішенням папи Боніфація VIII, який вважав, що ювілеї будуть відзначатися кожні 100 років (іншими словами, наступний мав святкуватися в 1400 р.). Правда, наступні римські понтифіки скоротили таку часову дистанцію до кожних 50 років (Климент IV, за понтифікату якого Ювілейним був 1350 рік), потім 33 (роки життя Ісуса Христа – рішення Урбана VI (1378–1389)), і зрештою до 25 (Павло II (1464–1471)).

Загалом, якщо суспільно-історичні умови дозволяли (відсутність воєн і т. п.), то ювілейні роки з другої половини XV ст. відзначалися кожні 25 років. Останній регулярний ювілей святкувався у 2000 році як Великий Ювілей

2000 Року в друге міленіум приходу Спасителя на світ. Відповідно, наступний припадатиме на 2025 р. Святі роки глави Католицької церкви оголошували теж і поза згаданими періодами. Так, 1933 р. папа Пій XI оголосив святим для пригадування 1900-тої річниці спасительної смерті Ісуса Христа: рішення про цю подію було повідомлене 24 грудня 1932 р., а сам ювілей тривав від 2 квітня 1933 р. по 2 квітня 1934 р.

За ініціативою Бенедикта XVI 2008-мий був оголошений роком святого апостола Павла в друге тисячоліття від його народження (від 29 червня 2008 р. по 29 червня 2009 р.). Початок ювілею розпочався відчинянням брами св. Павла у Базилиці святого Павла за мурами в Римі, на закінчення святого року пишні двері були зачинені [362]. Особливим знаком цього ювілейного року були оливні лампи, що символізували духовний контакт з Богом: вони були виставлені перед базилікою святого Павла, а також у тих місцевостях, котрі були пов'язані з життям апостола народів – у кількох містах Туреччини, в Ефесі, Тарсі та на Мальті [370].

Якщо немає особливостей, які визначив папа, то святий рік настає 24 грудня. Від 1423 р. офіційному початку ювілею передує обряд відчиняння святих брам у ювілейних храмах Риму, передусім у Базилиці святого Петра у Ватикані. Ці мистецькі ворота були споруджені за рішенням папи Пія XII та вперше були відчинені 24 грудня 1949 р., що розпочало ювілейний 1950 рік. У період між ювілеями від загального простору базилік брами відділяються тонкою стіною, що мурується після завершення урочистостей.

Особливою відзнакою ювілейних років є можливість отримання повного або часткового відпусту, що особливо притягує побожних паломників. Відпущення гріхів можна отримати у Римі, відвідуючи одну із великих базилік (святого Івана на Латерані, святого Петра у Ватикані, святої Марії Більшої та святого Павла за Мурами). Таке досить суворе правило було раніше, адже не всі мають можливість відвідати вічне місто. Під час останнього ювілею відпуст можна було отримати у кафедральних храмах і навіть звичайних, за умови рішення єпископа [339; 309].

Після пояснення сутності вельми важливих ювілейних років у паломницькій духовності повернемося до аналізованого документу Святого Престолу – «Паломництво у Великому Ювілеї 2000 Року». Із часом паломницькі місця поповнилися марійними санктуаріями, виникнення яких нерідко супроводжувалося визнанням надприродних містичних появ Діви Марії. Церква повчала про духовну сутність паломництва, яка полягає в тому, що всі ми на землі є чужими і тимчасовими мандрівниками, паломниками на дорозі до дому Небесного Отця. Окрім того, паломництво – це особливий прояв внутрішнього життя християнина, його духовної дороги в напрямі зростання до справжньої святості. Цей пріоритетний духовний акцент пояснює критичне відношення Католицької церкви до масових паломницьких рухів, що втрачали релігійні завдання.

Серед документів Католицької церкви, що мають опосередковане відношення до проблеми паломництва, розкривають її окремі аспекти можна зарахувати наступні: апостольська конституція «*Exul familia*» Пія XII (1 серпня 1952 р.); *motu proprio* «*Novae Normae de pastorali migratorum cura*» Павла VI (15 серпня 1969 р.); інструкція Конгрегації єпископів «*De pastorali migratorum cura*» (22 серпня 1969 р.); *motu proprio* «*Apostolicae caritatis*» (19 березня 1970 р.) Павла VI; апостольська конституція «*Pastor Bonus*» (28 червня 1988 р.) Івана Павла II. У «Катехизмі Католицької церкви» (1992) розкрито теологічні основи паломництва.

Булла «*Incarnationis mysterium*» (29 листопада 1998 р.) Івана Павла II оголосила Великий ювілей 2000 року, звернула увагу на важливість паломництва, його теологічні мотиви, а також перелічила окремі побожні практики, що вписуються в контекст відвідання святих місць (відпусти, перехід через святі двері, примирення). Апостольська пенітенціарія видала «Розпорядження стосовно отримання ювілейного відпусту» (29 листопада 1998 р.), в котрому вказала на вагомість теологічно-душпастирського приготування до однієї з основних практик ювілейного святого року – паломництва. Закликала допомагати всім паломникам і душпастирям,

відповідальним за паломництво, щоб могли в світлі слова Божого та багатовікової традиції Церкви якнайповніше взяти участь у духовному багатстві прощі.

У теології історії спасіння паломництво займає своє місце за аналогією до земної мандрівки Ісуса Христа, Який сходить від Отця до людей. У католицькій духовності протягом століть паломництво слугувало своєрідною дорогою до святості, зокрема у своїх різноманітних формах, а саме: аскетичні міграції, паломництво до Святої Землі, дороги «ad Petri Sedem», шлях Святого Якова, марійні паломництва.

Святі місця (санктуарії) є особливими в сакральному сприйнятті простору в релігійній картині світу. Вони сприймаються як місця присутності Бога серед Свого народу, а також як знак благодаті, милосердя та спасіння. Святі місця були пов'язані з земним життям окремих християнських праведників, святість яких була здобута через рух у земному просторі, сприйняття якого варто розуміти в категоріях середньовічного світогляду, в якому він «представляв собою замкнену систему зі священними центрами і мирською периферією. Космос неоплатонічного християнства градуїований та ієрархізований. Переживання простору має релігійні тони. Це простір символічний» [57, с. 102].

«Катехизм Католицької церкви» називає паломництво священнослужительським обрядом (сакраменталією), на відміну від літургії як таїнства й відправи, і народною побожністю, вияви котрої «продовжують літургійне життя Церкви, але не замінюють 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» [ККЦ, арт. 1675].

Католицька церква підтримує паломництва до місць земного життя Христа: «вона вважає ці зібрання у місцях діяльності Христа приводом до єднання вірних у вірі й молитві; у таких випадках Церква нагадує, що паломники стоять на шляху до свого Господа і йдуть під Його проводом» [87,

с. 534]. Попри відсутність канонічних приписів стосовно паломництва, Західна церква завжди активно рекомендувала своїм вірним відбувати численні прощі. Християнська традиція вшановує чимало святих місць, культ яких стосується земного життя Ісуса Христа або найбільших християнських святих. У визначенні паломництва увага акцентується на «прагненні до спілкування з сакральним» (що становить загалом «основу» прощі) та «пошуком цінностей»; передусім мова йде про духовне зміцнення, надію [319, s. 115 – 123]. Як відомо, саме християнська філософія ввела лінійну концепцію часу, тому людина й історія розуміються як паломництво у напрямі до Бога. Homo viator – людина-мандрівник, паломник – це властиво християнський екзистенційний і культурний феномен.

Попри те, що християнство не має обов'язкової заповіді відбування паломництва, достатньо перечитати агіографічні тексти, щоб пересвідчитися, наскільки у земному житті святих проща була важливою. Місця, пов'язані з історією спасіння, – це особливі джерела зміцнення віри, надії та любові. Паломництво – це досвід присутності Бога, Який дозволяє людині розпізнати своє посланництво. Це переживає кожен паломник. Трудиться для того, аби зустрітися з Господом і через цей містичний досвід віднайти сенс свого існування, надавши йому надприродного виміру [див.: 307].

Проща – це метафора християнського життя. Ця думка зустрічається в апостолів Петра і Павла. Святий Петро називає людину подорожнім без своєї вітчизни (пор. I Петр. 2, 11). У Посланні святого апостола Павла читаємо: «Отож, завжди маючи відвагу, знаємо, що коли живемо в тілі, перебуваємо далеко від Господа, адже ми живемо вірою, а не тим, що бачимо. Відвагу ж маємо та уподобання для того, щоб краще покинути тіло та перебувати з Господом» (2 Кор. 5, 6–8). Саме у цьому міститься найглибший сенс ідеї паломницької мандрівки: усі є тільки «чужинцями на землі й зажими» (Євр. 11, 13). Швейцарський теолог Ганс Урс фон Бальтазар називає Ісуса Христа «людиною нізвідки» [цит. за: 188, с. 12]. З погляду географії, в цьому світі Спаситель не мав жодного місця проживання, адже єдиним таким є

лише місце «з Богом» (Йн. 1, 1). Син Божий, від Отця народжений, ніколи не полишає Отця, Він бере на себе доручену Отцем місію, яка веде Його всюди. Саме таке завдання виконували християнські паломники, прямуючи до місць позначених особливою присутністю сакрального.

Паломництво виступало як одна із практичних і зрозумілих форм репрезентації християнського віровчення, в чому і полягає його спрямованість до більшості людей: «Християнство як світогляд і релігія, звернена до широких мас населення, уникало абстрактних ускладнених форм вираження свого вчення. Найскладніші духовні істини воно намагалося виразити у формах, доступних розумінню кожного віруючого.

Усвідомивши ерос, любов в якості головної творчої рухомої сили універсуму, візантійські мислителі намагалися донести цю ідею до всіх членів Церкви, наповнюючи їх свідомість не її космічним значеннями, а перш за все соціально-особистісним смислом. Адже християнський Бог, хоча і неосяжний, але передусім – особистість, і божественний ерос проявляється для людини у формах міжособистісної, індивідуальної та дуже інтимної любові. Пізнання Бога, злиття з Ним – це в кінцевому результаті суто особистий, інтимний акт, хоча готуватися до нього можна і треба соборно» [18, с. 32 – 33].

Історії санктуаріїв наповнені оповідями про містичні видіння окремих людей, що закорінені в сутності християнської духовності й аскетички: «У містичному акті прийняття в себе Бога, згідно християнського вчення, реалізується процес вищого знання, і він супроводжується вищою духовною насолодою, яку не можливо описати. Тут онтологія, антропологія, гносеологія та естетика сходяться в єдину точку, назва якій: «вічне життя в Богові» [18, с. 63]. Одним із головних завдань паломництва була зустріч та можливість спілкування з наділеними особливими харизмами спілкування з трансцендентним світом людьми – переважно це були монахи.

Монаший аскетизм розвивався як індивідуальний духовний (дуже непростий) шлях до Бога та спасіння. Він не міг бути обов'язковим взірцем

для наслідування світських християн, проте слугував своєрідним орієнтиром у духовному житті та був певним недосяжним ідеалом [18, с. 246]. У києворуських текстах агіографії та ходінь, які, здебільшого створювалися до розколу Церков у 1154 р., прослідковувалося формування пантеону місцевих святих, що «було справою державного і великого духовного значення, оскільки являлося атрибутом незалежної держави і сприяло вихованню нового християнського народу» [232, с. 82]. Безумовно, в ходіннях представлене паломництво православних духовних і світських, але за сутністю й формою воно в основних концептуальних рисах не відрізняється від католицького.

Мандрівка «Данила Паломника» була одним із популярних творів давньої української літератури, про що свідчить кількість збережених редакцій XV–XIX ст. (біля ста). Цей твір представляє собою релігійно-емоційний й художньо оригінальний детальний опис Палестини з її святинями. В XI–XII ст. паломництво до Святої Землі не було чимось винятковим: відомо про прощу на Афон Антонія Печерського або Варлаама з Печерського монастиря, сам Данило пише, що зустрів під час великодньої літургії біля Гробу Господнього земляків-киян та новгородців. Паломництво ігумена Данила (який, ймовірно, походив із Чернігівщини) було добре організоване (подібно, як у католицьких країнах): він мандрував з цілою «дружиною», отримував проповідників, замовляв служби Божі, всюди його впускали, сам король Балдуїн взяв його з собою під час однієї подорожі, а під час пасхальної літургії поставив його біля себе. Ігумен-письменник був на Святій Землі у 1106–1108 рр. Детальні описи про святині Старого та Нового Завітів супроводжуються органічно вплетеними згадками про місцевості, рослинний і тваринний світ, окремих осіб, особливості сільського господарства [280, с. 111 – 114].

Однією з основних інтенцій паломництва було очікування чуда (оздоровлення, втручання Бога у вирішення певних життєвих справ тощо) – те, дещо інфантильне (як сказали б психологи), прагнення віруючих, які

йшли непротими паломницькими шляхами Святої Землі та Європи: «чудо – у світобаченні теїзму скасування волею всемогутнього Бога-Творця утверджених цією ж волею законів природи, що наочно являє людині Божественну сваволю, яка стоїть за світом речей» [8, с. 237]. Тому розглянемо цей феномен докладніше.

С. Аверинцев відзначає, що, на відміну від латинського *miraculum* чи іменників в інших європейських мовах, давньоєврейське *pot* виражає ідею чуда як «знамення», знаку, змістового сповіщення, зверненого до людини. Таким чином, чудо як «знамення» є частиною концепції одкровення й відокремлене від різноманітних незвичайних природних процесів: «І одкровення, і чудо, з погляду теїзму, є проривами з надприродного у природне, зі світу благодаті у світ природи. Творцем такого чуда може бути тільки Бог. Якщо старозавітний пророк або християнський «тавматург» («чудотворець») покликає до буття чуда, то він, а відміну від шамана або мага, робить це «не від себе», «не власною силою», а в акті самовіддачі Богу, в «послушенстві». Здатність творити чудо є для теїзму (на відміну, напр., від сублімованого магїзму йоги) вільним «даром» (гр. *χάρισμα*) Бога; тому особа теїстичного «чудотворця», котрий лише дозволяє чуду здійснюватися через себе, майже неважлива (важливий тільки акт особистої згоди бути пасивним знаряддям Бога) [...] З іншого боку, якщо за сатаною та його посланцями (магами, псевдо пророками, антихристом) визнається здатність долати у своїх діях межі природного. То ця здатність розцінюється як облудна підробка чудодійства, яке йду від Бога. Оскільки чудо є для теїзму символічною формою одкровення, будь-яка надприродна подія, що не несе такого змісту, має розглядатися як пусте псевдо-чудо, лузга без свого зерна, і в цьому сенсі не тільки чудо – критерій одкровення, а й одкровення – критерій чуда. Не «доводячи» істинність одкровення, а лише «засвідчуючи» його, як жест засвідчує слова, чудо передбачає підтверджену ним віру як уже наявну (Мт. 13:58; Лк. 16:31).

Символічна форма чуда набуває в теїзмі свого смислу в контексті загального парадоксу біблійної віри – парадоксу особового Абсолюту. Всі чуда Старого й Нового Завітів обертаються навколо центрального чуда, яке в них символічно конкретизується, – втручання нескінченного й безумовного в обмежене й випадкове, сходження вічного до історично поодинокого. Важливо не те, що води Червоного моря розділилися, за Біблією, перед єврейським народом (Вих. 14), а те, що Сам «Бог богів», «од віку Сущий», перетворив справу групи людей на Власну справу; не те, що Ісус народився від незайманої матері або зцілював хворих, а те, що у Його людській тлінній та уразливій плоті «живе вся повнота Божества» (Кол. 2:9). Чудо спрямоване не на загальне, а на окреме, не на універсум, а на «Я», уявляється особливо мізерним для будь-якого світогляду, що виходить з ідеї загального» [8, с. 238 – 239]. Саме в цьому індивідуальна привабливість паломництва, коли конкретна людина прагне випросити у Володаря Всесвіту зробити певний вийняток для окремої життєвої ситуації. Тому, на нашу, думку тут є певна синхронність із самою формою паломництва: людина виходить із загального укладу свого життя, просить про надзвичайну подію у надзвичайних умовах власної жертвності.

С. Аверинцев на основі біблійного тексту розкриває сутність чуда. Навіть якщо люди і повірять, що Ісус Христос зцілив якогось сліпонародженого, явище сліпоті зберегло за собою місце у бутті, загальний закон якого залишився незмінним. Отож, Бог ніби порушує логіку Ним же сотвореного світоустрою, щоб «тут-і-зараз» урятувати конкретно-поодинокую людину, тим часом як загальний закон, за яким люди гинуть «завжди-й-скрізь», лишається незмінним. Відповідно, ідея чуда попри питання своєї емпіричної істинності чи хибності, видається неймовірною, неосяжною, суперечливою й відразливою.

Здійснюючи чудо, Бог учинив би: 1) непослідовно, оскільки порушив би логіку встановленого Ним світоустрою, та 2) неефективно, оскільки досяг би лише часткового результату. Люди намагаються примусити Бога творити

чудеса заради вдоволення своїх людських потреб. Віра у чудо виявляється ще й виразно утилітарною, корисливою. Вчений підсумовує: «можливість у такий спосіб критикувати ідею чуда, апелюючи від свободи до норми, від одиничності до всезагальності й від ближнього до дальнього, була «відкрита» одночасно з власне ідеєю, що піддається критиці: ще у старозавітній «Книзі Іова» Білдад докоряє страдникові Іову, який насмілився піднести власне страждання до рівня вселенської проблеми (Іов 18:4).

Загалом смисл ідеї чуда у теїстичному світобаченні залежить від двох передумов, із відмовою від яких він перетворюється на нісенітницю: по-перше, свідомої або несвідомої впевненості у тому, що конкретне «Я» щодо загального не є лише частиною щодо цілого; по-друге, віри у символічне значення чуда. Отже, хоча мета й результат євангельських зцілень вбачаються насамперед у здоров'ї зцілених, за своїм смислом вони аж ніяк не зводяться до нього: самий жест зцілення чуда подається не тільки як милість, приділена небагатьом, а й знак, поданий усім. Це поняття чуда по-різному тлумачиться в сучасному християнстві теологами різних його напрямків.

Латинська середньовічна сентенція «*Vita est peregrinatio*» («життя – це паломництво») чітко виражає сутність християнського розуміння життя, згідно якого найважливішим є прямування через земну тимчасовість до вічного небесного буття у царстві Божому, що виступає найвищим пріоритетом [208, с. 261]. Різноманітні форми католицького богопосвяченого життя, передусім – монашество (чоловіче й жіноче), репрезентували у мандрівному способі життя символічне вираження відсутності прив'язаності до матеріальної сфери й прямування до сотеріологічної мети. Тому розглянемо практику монашества в контексті дослідницьких завдань дослідження – як сходження до Бога, мандрівку, що триває все життя ченця.

Особливе місце в західнохристиянському аскетизмі займає «Статут» святого Бенедикта – чітка практична програма монашества. Осердям концепції «Статуту» є 7-ий розділ, де йдеться про упокорювання як основу основ і життя християнського загалом, і життя чернечого. Спираючись на

Священне Писання (Лк. 14, 11 і Пс. 130, 1–2), святий Бенедикт говорить, що сходження на небесну висоту можливе лише шляхом упокорювання в житті справжньому. Для цього необхідно спорудити «драбину Якова», дві сторони якої – наше тіло і наша душа. Між ними знаходиться «щаблина», або «ступінь упокорювання» – таких ступенів є 12. Чернець, що пройшов їх, досягає любові Божої, яка, як відомо, виганяє страх: завдяки ній вона вже без жодних зусиль, ніби «природним чином», здійснює те, що раніше робити страхалась. Господь дарує їй, за допомогою Святого Духа, таку благодать, як «працівникові» Своему, очищеному від пороків і гріхів [37, с. 64 – 65].

Одним із проявів світоглядних пошуків і суспільних тенденцій сучасності є практичне втрачання розуміння спадкоємності культурно-релігійної традиції. Однією з основних причин втрати наступності християнського світорозуміння є те, що «християнство стало підсистемою серед цілої низки інших підсистем і таким чином втратило своє універсальне значення і свій вплив на всі сфери життя – як «сіль землі» і «світло світу» [133, с. 8]. Відповідно, це зумовило розходження соціальної та релігійної формації людини, що в попередні епохи становило нерозривну єдність. У західному світі християнство ризикує опинитися у «ситуації всесвітньої діаспори» [133, с. 8]. Паломництво є одним зі способів передання християнської релігійної і культурної традиції.

Досвід католицького паломництва належить до практично-духовного освоєння світу як «діяльності переведення результатів взаємодії суб'єкта з об'єктом у людські якості» [136, с. 513]. Така інтенція є однією з основних у процесі формації віри в такій формі. У цьому аспекті спостерігаємо поглиблення релігійності людини через внутрішню зміну особистої віри, що стає можливим, зокрема, у конкретній культовій практиці.

Якщо розглядати релігійність, з одного боку, як суспільний факт, а з іншого, як моральну чесноту, то з теологічної точки зору, в її маніфестації людина віддає Богові належну Йому пошану і честь: «В релігійному жесті людина визнає свою залежність від Творця, як і свій власний статус творіння.

Тобто тут ми маємо справу з проголошенням власної метафізичної тотожності» [44, с. 16]. У паломництві людина залишає звичний для неї уклад життя, необхідний побутовий комфорт, виривається з встановленого щоденного графіку діяльності, покидає те соціальне середовище, в якому доводиться працювати й комунікувати на різних рівнях, ризикує опинитися в ситуації психологічного дискомфорту і фізичного виснаження. Відбувається навіть певне дистанціювання людини не тільки від соціального оточення, але й від неї самої.

З точки зору теології, актуалізована й поглиблена релігійність породжують довіру і покладання на Боже Провидіння, що додає психічної рівноваги і стійкості, допомагає бачити труднощі в світлі необхідного проходження свого духовного шляху випробувань. Паломницька практика спрямована не так у горизонтально-географічному, як перш за все у вертикально-духовному напрямі до пошуку і вираження не тільки конфесійно-релігійної ідентифікації, але й репрезентації гуманізму.

Поглиблення екзистенційної саморефлексії наділене теж вагомим суспільним значенням у контексті постмодерної світоглядної парадигми з її чіткими секулярними акцентами: «Зісвічення (лаїцизація), що заперечує релігійність і постулює приватне та публічне життя без стосунку до Бога, не провадить до блаженного стану звільнення від трансценденції, а просто відсилає людську перспективу до самої по собі земної тимчасовості, минулості, поза якою ввижається абсолютна пустка» [44, с. 16–17]. Ситуація агресивної лаїцизації призводить до того, що сучасна людина пізнає і користує з тих сфер життя, які є більш доступними і не вимагають складного шляху в трансцендентній перспективі.

Такими варіантами світського культу і ритуальної прив'язаності можуть стати поп-культура, різноманітні субкультури, а також алкоголь, наркотики. Навіть якщо цією сублимацією буде спорт чи політика, все одно без духовно-аксіологічних домінант життя людини має великий шанс втратити традиційний вектор гуманізму.

Релігійна традиція має представити свою альтернативу, зокрема у культово-ритуальній формі, що передаватиме глибокий пласт семантики духовних концептів. Паломництво належить до таких відповідей секуляризованому світові. У паломницькій практиці людина піднімається над буденністю, отримує можливість кроскультурної комунікації, набуває духовного досвіду в містичному спогляданні, перебуванні в тиші, саморефлексії, виконанні релігійних ритуалів.

Для віруючої людини зовнішнє мовчання, поглиблене мовчанням внутрішнім, стає дієвим способом навернення, бо ж відкидання слів звільнює від себе самого і світу. Латинська сентенція свідчить: «*Peregrinatio est tacere*» («Паломництво – це мовчання»). У цьому святоотецькому порівнянні паломництва із поставою мовчання вбачається паралель до найважливіших сотеріологічних подій християнства, котрі відбулися саме в тиші, поза широкою обсервацією світу: народження Ісуса Христа в тиші ночі, смерть у тиші вечора і воскресіння в тиші ранку.

Своєрідна онтологія безмовності відіграє особливу роль у справі спасіння в християнській релігії. Внутрішня зосереджена тиша паломництва робить можливим духовний розвиток людини, закликаючи до катарсису через поглиблення таємниць і таїнств віри. У духовних практиках монахів часто використовувалося мовчання для того, щоб по-новому прийняти Боже і людське слово, розуміючи, що недосконалості людини найчастіше приходять і виражаються саме у мові.

У католицькому паломництві відобразилася християнська концепція часу, котра змінила давньогрецько-міфічну в епоху еллінізму, коли об'єдналися первіснообщинний і громадянсько-державний міфи. Архаїчна світоглядна парадигма не втратилась, а асимілювала в себе пізніший раціональний досвід. Міф на всі часи став формою історичного існування людини: «Історія непомітно для себе потрапляє у полон міфу і, поставши перед нащадками як «*terra incognita*», починає диктувати майбутньому свої умови. Виявилось, що історичний процес – це рух від одного міфу до іншого,

від старого до нового: від міфу первісного до полісного; від полісного – до панеллінського; від панеллінського до християнського і т. д.» [218, с. 382]. Своєрідним середньовічним міфом, оповитим мереживом агіографічних сюжетів, теологічних доктрин і простонародних вірувань, постало паломництво, що виявило прагнення людини епохи християнства до пошуків власних духовних основ та задоволення пізнання невідомого і чужого.

Раніше не було потреби пояснювати необхідність і важливість у духовному житті культових практик, до яких належить і паломництво. До епохи постмодерністського плюралістичного сумніву і вільної інтерпретації культурного спадку європейська цивілізація була закорінена у глибоку традицію. Й. Рацінгер у праці «Вступ до християнства. Лекції про Апостольський символ віри» (1968 р.) писав: «Духовна ситуація в минулому була такою, що поняття «традиція» описувало програмуючу матрицю. Традиція оберігала, і людина могла покласти на неї. Вона вважала, що перебуває у безпеці та стоїть на правильних позиціях лише тоді, коли може покликатися на традицію. Сьогодні ж панує прямо протилежне відчуття: традиція сприймається чимось, що віджило, чимось виключно вчорашнім, а прогрес – справжньою обителлю буття, так що людина бачить себе не в традиції, не в минулому, а в просторі прогресу та майбутнього» [209, с. 22].

В сутності паломницької практики закладено її виразний церковно-пастирський характер, що було особливо помічено, зокрема, в добу бароко: «паломництво в культурі бароко розглядається як побожна праця, в якій рух сполучається з молитвою. Духовна опіка Церкви для паломництва обов'язкова. Мета ж прощі – християнське вдосконалення, наближення до Бога» [110, с. 101]. У цьому є чіткий зв'язок такого виразу релігійності з богопосвяченим покликанням, бо ж «радикальний розрив із звичаєним способом життя, з родиною й суспільним оточенням, підпорядкування способу життя суто релігійній меті простування до Христа, перетворення цілого життя на дорогу, спрямовану в майбутнє Царство – все це робить

паломництво не тільки спорідненим із монашою аскезою, але й пов'язує їх в один релігійний подвиг» [110, с. 101].

У наш час пастирська діяльність має величезний комунікаційний потенціал: «ще кілька десятиліть тому ніхто і не міг собі уявити тих можливостей і методів пастирської діяльності, які ми маємо сьогодні: засоби масової інформації (в тому числі і світова мережа Інтернет), комунікації, електронні інформаційні носії – ось далеко не весь перелік здобутків світового наукового прогресу, які суттєво покращують ефективність пастирської діяльності» [253, с. 312]. Проте соціально-культурні пропозиції XXI ст. не виключають традиційних способів «вертикальної» комунікації з Богом та «горизонтальної» з іншими вірними – паломництва, що не послуговується сучасними транспортними засобами й відмовляється від технічних досягнень і побутового комфорту задля самозаглибленого пошуку власної ідентичності й діалогу з Богом.

Для зіставлення паломництва із іншим схожим явищем – туризмом – слід коротко звернутися до тлумачення цього поняття. Воно походить від французького поняття *tour* – прогулянка, подорож, яка закінчується поверненням до місця, звідки був виїзд. У XVII ст. цим словом визначали учасників подорожей європейським континентом (*grand tour*): ними переважно була англійська аристократична молодь, котра після отримання середньої освіти виїжджала, зокрема, до Франції та Італії з метою продовження навчання.

Всесвітня організація туризму (UNWTO) [392] визначає туризм як діяльність осіб, що подорожують та перебувають із відпочинковою, службовою або іншою метою не довше року перерви поза своїм щоденним оточенням, за винятком виїздів, в яких головною метою є заробіток, отримуваний у відвіданій місцевості. Слід відзначити, що хронологічне обмеження пов'язане зі статистичною метою.

За класифікацією NACE Rev. 2 NACE (аббревіатура від фр. *Nomenclature générale des Activités économiques dans les Communautés Européennes* –

Статистична класифікація видів економічної діяльності у Європейському Співтоваристві) туризм охоплює наступні сфери діяльності:

- поселення;
- сфера послуг, пов'язана з харчуванням;
- діяльність організаторів туризму, посередників і туристичних агентів, а також інша сфера послуг із резервування;
- творча діяльність, пов'язана з культурою та розвагами;
- діяльність бібліотек, архівів, музеїв тощо;
- спортивна, рекреаційна, розважальна діяльність [371].

Відповідно, релігійний туризм – це відвідання із вищезазначеними цілями об'єктів релігійного життя. Паломництво від релігійного туризму відрізняється своїми духовними цілями.

Близьке, проте зовсім не тотожне поняття туризм, яке виникло значно пізніше, означає діяльність осіб, що подорожують та перебувають із відпочинковою, службовою або іншою метою не довше року поза своїм звичним оточенням. Натомість, основна відмінність паломництва, окрім цілеспрямованого відвідання сакральних топосів, полягає в духовній, аскетично-покутницькій інтенціональності.

Висновки до розділу 1

Християнство від часу свого виникнення та інституційного оформлення виділяло окремі місця, описані у священних біблійних текстах, як особливі місця відправлення культу та наповнювали їх семантикою святості.

Католицька церква з найдавніших часів вважала паломництво важливою культовою практикою, незважаючи на те, що воно не включене до віроповчального корпусу як обов'язкове (на відміну,

скажімо, від семи церковних таїнств). Протягом століть паломництво визначало не тільки національні традиції, але й культурні особливості багатьох країн Західної Європи.

В українському релігієзнавстві католицьке паломництво не було предметом окремих досліджень, актуальність котрого є безсумнівною з огляду не тільки на необхідність конституювання інтегральної релігійної картини католицького світогляду, але й через те, що в ньому розкривається важливий практичний потенціал як у вимірі релігійного паломництва, так і шляхами духовних пошуків тисяч вірних Католицької церкви. Лише окремі дисертаційні роботи та статті стосувалися предмету нашого дослідження, однак вони не торкалися інтегрального розкриття представленого феномена.

Аналіз культурологічних, семіотичних, лінгвістичних, історичних та феноменологічних підходів до вивчення феномена християнського паломництва дозволяє зробити висновок, що в контексті основних завдань комплексного філософсько-релігієзнавчого дослідження культової практики католицького паломництва найефективнішим дослідницьким методом є феноменологічний.

Паломництво – відвідування віруючими визначених святих місць, що базується на переконанні, що молитва більш дієва у місцях, які мають те чи інше відношення до надприродного, священної історії, зафіксованої в сакральних текстах, або певних авторитетно-харизматичних особистостей, наприклад, християнських святих.

Протягом ХХ ст. Католицька церква видала ряд документів, що розкривають проблему паломництва, а саме: апостольська конституція «*Exul familia*» (1952 р.); *motu proprio* «*Novae Normae de pastorali migratorum cura*» (1969 р.); інструкція Конгрегації єпископів «*De pastorali migratorum cura*» 1969 р.); *motu proprio* «*Apostolicae caritatis*» (1970 р.); апостольська конституція «*Pastor Bonus*» (1988 р.); булла «*Incarnationis mysterium*» (1998 р.). «Катехизм Католицької церкви» називає паломництво священнослужительським обрядом (сакраменталією) і виявом народної побожності.

Слід розрізняти паломництво та релігійний туризм, котрий також знайомить з окремими об'єктами культу. Культурна практика паломництва розуміється як побожна подорож до особливо шанованих місць, що наділяються властивостями сакральності, або відомих представників духовенства, релігійних лідерів, що користуються особливим авторитетом і наділені харизмою. Вважається, що джерелом традиції паломництва є архаїчне уявлення про зв'язок божества з певним місцем, що сягає первісних культів. Натомість, туризм не наділений семантичним навантаженням богопошанування та інших виявів релігійної інтенційності.

РОЗДІЛ 2. ГЕНЕЗА ПАЛОМНИЦТВА В КАТОЛИЦЬКІЙ ЦЕРКВІ

Текстологічна й історична основа будь-якого культурного явища, зокрема релігійного, важлива в аспекті розкриття його генези, становлення, формування, функціонування та представлення у різноманітних формах культивування. Феномен паломництва, зокрема католицького в контексті західноєвропейської культури, вимагає для його розуміння й обґрунтування проаналізувати підґрунтя в біблійному каноні, що становить першу концептуальну парадигму юдаїзму й християнства.

Оскільки присутність, поширеність і популярність паломництва у вимірах обов'язкових культових періодичних практик і різноманітних формах народної побожності, міфологічних, фольклорних і художньо-образних системах розкривається у інтегральній повноті й цілісності саме в історичних, профетичних книгах Старого Завіту та сотеріологічному вченні текстів Нового Завіту.

Зважаючи на спадкоємність юдаїзму й християнства, у релігієзнавчо-філософському аналізі походження паломництва необхідно розкрити особливості його розуміння і практикування в єврейській традиції, котра ретельно була викладена в Євангеліях, зокрема в оповідах про місійну діяльність Ісуса Христа, та інших книгах Нового Завіту, що пропонують духовне розуміння цього культу як прямування до містичного тіла Месії. Таке завдання ми ставили перед собою в представленому розділі дисертації.

Виникнення паломництва відбувалося паралельно з процесом становлення християнства загалом – як у доктринальному, культовому, так і інституціональному аспектах.

Дослідження католицького паломництва увиразнює феноменологічну, історичну й компаративну інтерпретацію західної християнської культури.

2.1. Біблійний текст як концептуальна основа паломницького культу

Паломництво – важлива духовна практика не лише в релігійній сфері, але й у культурному вимірі загалом, тому необхідно простежити й проаналізувати його текстові джерела. У християнському паломництві цією основою є Святе Письмо. Паломництво має чітке біблійне текстове підґрунтя, що і вважаємо за необхідне представити у нашій роботі. Генеза західноєвропейського (як і в традиції Східної церкви) християнського паломництва бере свій початок у Старому Завіті.

Хоча самих лексем «паломник» і «паломництво» у більшості сучасних перекладів Біблії немає, у них виражається яскравий образ, пов'язаний з одним із найглибших значень поняття послідовника та поклонника Бога в авраамічній традиції. У Старому Завіті образи паломництва стосуються щорічних паломництв в єрусалимський Храм, що здійснювали окремі люди та сім'ї на основні релігійні урочистості. У Старому та Новому Завітах паломництво стає метафорою земного образу життя всіх прагнучих до неба з цього світу. В образі розуміється мандрівка у святе місце, та важливе значення мають обидві її грані – паломник завжди мандрівник, але пунктом призначення стає тверда і славна ціль із точки зору віровчення.

Старозавітні паломництва базувалися на звичаях поклоніння, що склалися після поселення в Обіцяній землі. Основне колективне богослужіння відбувалося в єрусалимському храмі. Від єврейських чоловіків вимагалось з'являтися в Єрусалим не менше трьох разів у рік (Вих. 23:17; Втор. 16:16), і можна припустити, що те ж саме за можливістю робили інші члени сім'ї. Місце, куди приходили паломники, було не тільки центром поклоніння, але й політичним центром країни, і цим пояснюються патріотичні почуття, виразно виражені у деяких псалмах поклоніння. Іншим фактором, що допомагає зрозуміти природу паломництва у старозавітні часи, слугує Божа слава – Шехіна, що спостерігалася у видимій формі над

ковчегом завіту у Святеє-святих. Цим пояснюються покликання на Божу присутність у храмі та уявлення про величність, котру паломники пов'язували з місцем, куди вони прямували [233, с. 754].

Метафорично можна сказати, що Адам та Єва відправилися у земне паломництво, коли Господь вигнав їх із едемського саду. Потім у історії спасіння зустрічаємо ще не одного паломника. Інколи паломництво має індивідуальний характер, наприклад, у випадку Авраама (хоча він і забрав із собою у паломництво всю свою сім'ю), часом спільнотний, груповий, скажімо, коли вибраний народ переходив з Єгипту пустелею до Обіцяної Землі. Проте завжди дорога, котру мають подолати паломники, є для них великим уроком, а саме паломництво належить до віри Ізраїля.

У Першій книзі царів знайомимося з історією пророка Іллі, котрому довелося боротися з різноманітними труднощами, що властиво для проголошувачів волі Господа, яка часто не подобалася народові. Ізраїль, відвернувшись від Бога, не лише не хотів слухати пророка, а й навіть його переслідував через заклики до навернення, через що він змушений був втекти в пустелю. У глибокій депресії Ілля промовляє: «Буде з мене! Тепер, Господи, візьми мою душу, бо я не ліпший від моїх батьків» (І Цар. 19, 4). І після цього визнання внутрішньої поразки перед пророком з'являється ангел, аби закликати до мандрівки у невідоме: «Уставай та їж [і пий], бо далека тобі дорога» (І Цар. 19, 7). Ілля виконав цей наказ посланця. Їжа зміцнила його та наповнила мужністю. Він знайшов у собі сили почати мандрівку, яка закінчилася зустріччю з Богом (див.: І Цар. 19, 9–13). Протягом сорока днів (це одне із біблійних джерел християнської традиції сорокаденного Великого посту, що передує святу Пасхи) пророк прямував до гори Хорив, біля котрої Всевишній сказав йому: «Вийди, встань на горі перед Господом» (І Цар. 19, 11). Ця зустріч духовно відродила Іллю перед новим початком його місії. На горі Хорив пророк став зміцненим, отримав місію помазання царів, а також розкриття гріхів і повчання непокірливого Ізраїлю. Ось так один із сюжетів

Святого Письма розкриває початок духовного становлення у нелегкій практиці паломництва.

Біблійні сюжети й картина світу у священних юдейсько-християнських текстах зазнали значного впливу міфічної світоглядної парадигми: «більшість дій, що здійснюються людиною архаїчної культури, є, на її переконання, не що інше, як повторення акту, здійсненого на початку часів божественною істотою або міфічною фігурою. Дія мала сенс лише тією мірою, в якій вона була відтворенням трансцендентного взірця, архетипу. Мета цього повторення полягала також у тому, щоб забезпечити нормальність дії, узаконити її, надавши їй онтологічного статусу» [74, с. 46]. Тому пряма імітація або ремінісцентне, алюзійне запозичення магістральних сюжетів із книг Святого Письма є слідуванням цій закономірності у християнському духовному житті, зокрема у практиці паломництва.

Ми переконані, що концепція християнського паломництва суголосна із біблійним уявленням про час і простір. Скористаємося висновками С. Аверинцева, зробленими на основі ранньовізантійської та біблійної поезії. Якщо у давньогрецькій філософії панувала парадигма «космосу» (законадетермінована і симетрична просторова структура), то в Святому Письмі діє «олам» – «потік часового звершення, який несе в собі всі речі, або світ як історія» [6, с. 88]. У «космосі» час даний у модусі просторовості, концепція вічного повернення, що простежується і в грецькій міфології, і філософії, позбавляє час незворотності й надає симетричності. Етимологія слова «pōlām» – «приховане», «завершене», звідси – «древність», «початковий пра-час», але також «будучність» – безмежні безодні часу позаду і попереду людини; світ як час і час як світ; потік часового звершення, що несе у собі всі речі, світ як історія. В «оламі» навіть простір представлений у модусі часової динаміки, незворотності подій. Якщо Зевс-Олімпієць перебуває у конкретному місці у світовому просторі. Натомість, біблійний Ягве, «Той, хто створив небо і землю», тобто господар часу, історії, зокрема тієї миті, з якої все почалося. Повністю влада Його

сповниться лише у майбутньому, з приходом того «дня Ягве», про який сповіщали пророки Старого Завіту. Відповідно, якщо давньогрецький «космос» перебуває в просторі, то біблійний «олам» рухається у часі, прямує до глибокого смислу і долаючи його межі [див.: 6, с. 88 – 90].

Християнське паломництво, згідно духовного наповнення та концептуального розуміння Святого Письма (а не лише на рівні відтворення сюжетних ліній у наслідуванні шляхів до святих місць), рухається в конкретному земному просторі, однак, що важливіше, долає часові координати цього світного буття у прагненні досягнути духовні інтенції в прямованні до есхатологічного небесного оновленого Єрусалиму.

За спостереженнями С. Аверинцева, у давньоєврейській естетиці «стан виходу» набув функцію символу: «людина чи народ повинні «вийти» із інертності свого існування, щоб стати у просторі перед Яхве, як воля проти волі» [3, с. 301].

Середньовічний містик Тома Гемеркен Кемпійський у переданні слів Ісуса Христа («Я є дорога, і правда, і життя» (Ів. 14, 6) (через надприродне одкровення) писав: «Без дороги годі йти, без правди годі що пізнати, без життя годі жити. Я дорога, якою ти повинен йти, правда, якій ти повинен вірити, життя, на яке ти повинен сподіватися. Я дорога безпечна, правда непомильна, життя нескінченне. Я дорога найпростіша, правда найвища, життя несотворене» [125, с. 238]. Цей євангельський образ-символ дороги вказує на цінність земного паломництва у прямованні до вічних цінностей.

У паломницькому шляху людина значну частину часу проводить у зосередженому мовчанні, відволікаючись від щоденного шуму і хаосу. За В.Бібініним, «мовчання – це необхідний фон слова» [19, с. 37]. Щоб пізніше мати що змістовно сказати, слід набратися духовного досвіду.

У стародавніх культурах та релігіях метафора паломництва як мандрівки до вічності або Бога зустрічається не рідко. Підтвердженням цього є і біблійний текст – найвидатніша пам'ятка давньосхідної літератури. Мандрівки Авраама та інших старозавітних патріархів для ізраїльтян були

джерелом особливого натхнення й укріплення у вірі (пор. Бут. 23, 4–20). Наприклад, печера Махпела у Хевроні, де Авраам поховав свою дружину Сару та де пізніше був сам похований разом з іншими патріархами. Тому, відповідно, інша назва цього гроту – печера Патріархів. Це місце в період розділення Обітованої Землі за часів царя Йосії отримало особливий статус, будучи, водночас, містом, призначеним для покоління Левія, а також містом сховку для злочинців, які тут отримували прихисток.

Паломник є постійним мандрівником, що не має постійного місця. У Новому Завіті всі християни названі паломниками, які прямують під проводом Ісуса Христа до справжньої вітчизни Небесного Єрусалиму: «І коли ви Отцем звете Того, Хто кожного, не зважаючи на особу, судить за вчинок, то в страху провадьте час вашого тимчасового замешкання» (1 Петр. 1, 17); «Благаю вас, любі, як приходьків та подорожніх, щоб ви здержувались від тілесних пожадливоростей, що воюють проти душі» (1 Петр. 2, 11). Як бачимо, апостол Петро закликає віруючих в Христа, щоб в душі страху Божого проводили свій час на землі, та щоб пам'ятали, що тут вони є чужинцями, в порівнянні з небом. Син Божий є провідником та Спасителем на цій дорозі земного паломництва.

Загалом, паломництво було характерним явищем для релігійного життя як номадичних народів, так і тих, що вели осілий спосіб життя. Стародавні народи мали традицію відбувати паломництво до релігійних центрів, певних святих місць, пов'язаних із божествами, міст або храмів. Наприклад, в Месопотамії відома була святиня богині Іштар в Ніневії.

Біблія, розкриваючи релігійне життя від найдавніших часів, пригадує також практики паломництв ще від часів патріархів, почавши від Авраама (XX – XIX ст. до н. е.). Паломництва патріархів до санктуаріїв були пов'язані з їхнім релігійним досвідом, а також кочівним і торговельним способом життя. У святих місцях, присвячених об'явленню Бога, патріархи зустрічалися з Ним – Богом обітниць, що вів їх історією спасіння. З періоду патріархів відомі, передусім, чотири санктуарії, пов'язані з сотеріологією.

Святиня в Сихемі пов'язана з історією Авраама та Якова, котра висвітлюється в контексті Обіцяної Землі. Авраам «збудував там Господу жертівника, і прикликав Господнє Ймення» (Бут. 12, 8). Наступною святиною було Мамре біля Хеврону зі своїм «святим деревом», де оселився Авраам. Саме там він «збудував вівтар для Ягве» (Бут. 13, 18). Там також з'явився до нього Господь між дубами Мамре (Бут. 18, 1–19). Третім санктуарієм у часи патріархів була Беер-Шева. Там Господь відновив угоду з Ісааком, яку дав раніше Авраамові. У Книзі Буття читаємо, що «Авраам посадив тамариска в Беер-Шеві, і кликав там Ім'я Господа, Бога Вічного» (Бут. 21, 33).

Святим місцем у Старому Завіті патріарших часів був Бет-Ел, де Бог об'явився Яковові, коли той прямував до Месопотамії, до Харану. Саме з цим місцем пов'язаний відомий сюжет сну Якова про сходження ангелів небесною драбиною (Бут. 28, 10–19).

Опис пізнішої мандрівки Якова до Бет-Елу свідчить про те, що це було справжнє паломництво у вузькому значенні цього слова, адже сам Бог наказав праотцеві разом із родиною йти до цього святого місця і там відновив Свої обітниці. Дозволимо собі навести фрагмент цього тексту: «І сказав Бог до Якова: Уставай, вийди до Бет-Елу, і там осядься, і зроби там жертівника Богові, що явився тобі, як ти втікав був перед Ісавом, братом своїм» (Бут. 35, 1).

Правдоподібним є компаративно-релігієзнавче припущення, що святі місця в Сихемі, Мамре, Беер-Шеві та Бет-Елі до виникнення монотеїстичного віровчення були центрами ханаанського культу, а єврейські патріархи перейняли їхнє значення завдяки подіям священної історії, переказаної у Святому Письмі. Автор Книги Буття наче намагаються «виправдати» прийняття цих санктуаріїв, що дісталися, очевидно, від політеїстичних культів. Характерними рисами цих святих місць були: вівтарі (пор.: Бут. 33, 20), камені (пор.: Бут. 28, 18), святі дерева (пор.: Бут. 12, 6; 18, 1; 21, 33). Патріархи започаткували тут культові обряди, які відправляли пізніші паломники, а саме: закликання тут імені Бога різними титулами (скажімо,

Ягве чи Бог Ізраїля, пор.: Бут. 13, 4; 33, 20), намащення елеєм (пор.: Бут. 35, 14), виконання очищень (пор.: Бут. 35, 2), а також складання десятини (пор.: Бут. 14, 20; 28, 22).

У період суддів та царів можна спостерігати існування релігійних зібрань та паломництв у святих місцях: Сихемі, Бет-Елі й Беер-Шеві. У Сихемі Ісус Навин уклав з ізраїльським народом угоду та надав йому закони й накази (ІсНав. 24, 25–27). Саме в Сихемі було проголошено царем Ізраїля Авімелеха при зібранні всього народу (Суд. 9, 6). Також до Сихему відправився Рехавам, сподіваючись, що його помажуть на царство. Однак, одразу пригрозив народові, що буде до них суворішим від Соломона, свого батька. Тому Ізраїль відмовився від такого володаря, а він панував лише в «Юдиних містах», скрившись у Єрусалимі. Натомість, Ізраїль, відмовившись від панування «дому Давида», обрав своїм царем Єровоама (1 Цар 12, 1–20).

У Першій книзі Самуїла розповідається про паломників, що прямують до Бет-Елу (1 Сам. 10, 3). Після поділу Давидового царства Єровоам вирішив ввести поганський культ у Бет-Елі, переконуючи народ, що не варто ходити до Єрусалиму на поклоніння Богові Ягве. Цар встановив золотого тільця, перед котрим особисто склав криваву жертву, визначив «священиків пагірків, що поробив», встановив окреме свято, центральні святкування якого відбувалися в цьому святилищі (1 Цар. 12, 29 nn.).

У період виходу євреїв з єгипетської неволі (XIII–XII ст. до н. е.) нащадки Якова та його синів відбували паломництво до святині на Синаї, за прикладом Мойсея (Вих. 3, 1–6). Перехід через Синайську пустелю був для ізраїльтян наче тривалим (40 років) паломництвом до Обіцяної Землі, під час якого Господь їх благословляв (Чис. 10, 33–35).

В епоху суддів (XII–XI ст. до н. е.), окрім уже відомих санктуаріїв у Святій Землі з часів патріархів, постали нові місця культу, наприклад: «І Геден збудував там жертівника для Господа, і назвав ім'я йому: Єгова-Шалом. Він іще є аж до цього дня в Офрі Авіезеровій» (Суд. 6, 24). Особливим місцем культу було Шіло, де перебував ковчег завіту, тут щороку

відбувалися урочистості на честь Бога Ягве (пор.: Суд. 21, 19). Серед інших місць паломництва слід перелічити такі: Міспа (пор.: 1 Сам. 7, 5), Гілгал (пор.: 1 Сам. 11, 15), Гівеон (пор.: 1 Цар. 3, 4) і Дан (пор.: 1 Цар. 12, 29).

Святиня в Гілгалі була пов'язана з подіями, що супроводжували перехід єврейського народу через Йордан до Обіцяної Землі (пор.: ІсНав. 3–5; Пс. 114). Ця місцевість стала паломницьким центром аж до часів царя Саула. Про це свідчить такий фрагмент тексту з 1-ї книги Самуїла: «І ходив він рік-річно, і обходив Бет-Ел, і Гілгал, і Міцпу, і судив Ізраїля по всіх тих місцях» (1 Сам. 7, 16).

Водночас, Сихем – місце, відоме ще з патріарших часів, – після зайняття ізраїльським народом Святої Землі стало тісно пов'язане з урочистістю відновлення Заповіту з Господом (пор.: ІсНав. 24). У цьому місці «Завіту» (пор.: Суд. 9, 46) народ мав обов'язок регулярно збиратися, щоб вислухати нагадування слів угоди з Ягве. Пізніше цю роль перейняло святилище у Шіло (пор.: ІсНав. 18, 1.8 nn., 19, 51; 1 Сам. 4, 3). Оскільки тут відбувся другий поділ Обіцяної Землі в часи Ісуса Навина. З цієї нагоди у Шіло щороку урочисто відзначалося свято Кущів (Суккот) (пор.: Суд. 21, 19).

Це свято (у місяці тішрей) вельми важливе у розумінні духовного паломництва євреїв із єгипетського рабства до стану свободи. Суккот (досл., «намети») – свято радості, коли виноситься остаточне рішення стосовно дощів та матеріальних благ року, що розпочався; подяка за врожай. Заповідь цього тижневого свята – за можливістю, жити в наметі (який у певних інтерпретаціях, символізує «хмари слави», що супроводжували євреїв під час мандрів пустелею) на згадку про вихід з Єгипту. Одна із заповідей свята – чотири рослини: етрог – цитрон, лулав – гілка фінікової пальми, адас – гілка мирта, арава – гілка іви. У кожен із днів свята (крім суботи) в світлу частину доби беруть у руки всі чотири рослини, промовляють відповідне благословення і трясуть ними, спрямовуючи в усі сторони світу.

Згадані рослини мають відповідне символічне значення, що виражає єдність єврейського народу. Етрог (цитрон) має приємний смак і запах.

Смак – символ володіння мудрістю Тори, а запах – виконання добрих вчинків. Етрог – символ єврея – мудреця і праведника. Лулав (гілка фінікової пальми) – її плоди володіють смаком, але позбавлені запаху – символ людей, які володіють мудрістю, що не проявляється на доброті їх вчинків. Адас (гілка мирта) має запах, але не смак; вона символізує «простих» євреїв, котрі виконують заповіді, керуючись вірою та любов'ю до Творця, але не ґрунтовними знаннями Тори. Арава (гілка іви) позбавлена як смаку, так і запаху; символ тих євреїв, які досі не знайомі з мудрістю Тори та не виконують її закони. За часів Храму в дні цього свята приносили в жертву 70 биків – символ 70-ти народів, що походять від Ноаха (Ноя) та стали основою всіх сучасних націй [див.: 192, с. 118].

У Шіло євреї відправлялися у щорічні паломництва (пор.: 1 Сам. 1,3.7.24; 2,14). Слід підкреслити, що паломництво було наказом Бога для всіх євреїв чоловічої статі поставати перед лицем Господа тричі на рік у найбільші свята: Пасхи, П'ятдесятниці й Наметів. Цей обов'язок слід було виконувати в одній зі святинь, що згадувалися вище (Вих. 34, 18–23).

Після того, як цар Давид переніс ковчег завіту до Єрусалиму (пор.: 2 Сам. 6), а Соломон збудував Храм у X ст. до н. е. (пор.: 1 Цар 5–8), особливе й центральне місце у релігії обраного народу почало відігравати паломництво до Єрусалиму (пор.: 1 Цар. 12, 27). Літургійні обряди, що відправлялися у Гілгалі й Шіло, перенесли до Єрусалиму. Відправлення паломництв до Єрусалиму підтверджують спеціальні псалми, що називаються паломницькими (сходження). Найповнішу картину старозавітних паломництв можна отримати із псалмів сходження (Пс. 119–133) – збірника з п'ятнадцяти псалмів, котрі співали паломники дорогою до Єрусалима та на урочистостях, що там проводились. Ці псалми слугують прекрасним показником устремлінь та турбот благочестивих паломників під час релігійних подорожей.

При послідовному читанні псалмів формується враження, що паломники йдуть із далекої землі. Цикл починається із вираження глибокої

скарги: «Горе мені, що замешкую в Мешеху, що живу із шатрами Кедару!» (Пс. 119:5). Після цього слідує визнання Божого захисту паломників: «Він не дасть захитатись нозі твоїй, не здрімає твій Сторож...» (Пс. 120:3). Нарешті, ми бачимо радісне прибуття в Єрусалим: «Я радів, як казали мені: Ходімо до дому Господнього! Ноги наші стояли в воротах Твоїх, Єрусалиме» (Пс. 121:1–2). У Пс 122–132 містяться різні молитви, клятви і мольби паломників на урочистості, за котрими слідують завершуючи цикл благословення служителів храму паломниками, що відправляються у зворотну дорогу: «Нехай поблагословить тебе із Сіону Господь, що вчинив небо й землю!» (Пс. 133:3).

У Пс. 83 теж виражається певний досвід паломника. Цей псалом починається зі слів про жагуче бажання паломника увійти в храм, можливо, після першого погляду на споруду (Пс. 83, 2–3). За цим слідує опис матеріальних образів храму (Пс. 83,4); заклик про благословення тих, хто метафорично «живе» у храмі (тобто поклоняється Богові в Його домі; Пс. 83,5); згадки про радісне очікування та благословення в дорозі, зокрема виразний крик душі: «Блаженна людина, що в Тобі має силу свою, блаженні, що в їхньому серці дороги до Тебе, ті, що через долину Плачу переходять, чинять її джерелом, і дощ ранній дає благословення! Вони ходять від сили до сили, і показуються перед Богом у Сіоні» (Пс. 83, 6–8); молитва за царя (Пс. 83, 6–8) та завершальна заява про високу честь, яку паломник бачить у можливості поклоніння Богові в храмі (Пс. 83, 11–13). Одна з причин великого значення, яке у старозавітних псалмах поклоніння надається місцю, полягає у встановленому звичаї поклоніння, що спрямовує мандрівника до наперед визначеної мети – святого місця.

У «Псалмах» виділяють окремі близькі за жанром та богословським змістом псалми, що переважно розташовуються компактно і вже самою своєю послідовністю виражають відповідну концепцію. Однією з таких груп є т. зв. «паломницькі» псалми («псалми сходження») – Пс. 120–134 [36, с. 474]. Тут варто зробити окреме уточнення стосовно композиції «Псалмів»

у різних конфесійних виданнях Біблії. Порядок нумерації у найдавніших перекладах дещо відрізняється від масоретської редакції, якої дотримується Католицька церква (оскільки представлений підрозділ є фрагментом дисертаційної роботи, присвяченої комплексному аналізу католицького паломництва, то послуговуватимемося саме цим варіантом структурного поділу окремих псалмових текстів). Від псалму 10 до псалму 148 число кожного псалма в єврейській Біблії на один більше, тому, відповідно, псалом 10 у грецькому, латинському та слов'янському перекладах є псалмом 11, і так аж до псалма 148. Розбіжність походить від того, що перекладачі поєднували 9 і 10, а також 114 і 115 псалми в один, натомість, 116 і 117 ділили на два структурно окремі тексти.

Кожен побожний ізраїльтянин мав обов'язок кілька разів у році появитися перед Господом в єрусалимському Храмі. Ці паломництва були настільки важливим проявом релігійності, що до сьогодні залишилися прекрасні пісні у книзі «Псалмів», які стосуються саме цієї релігійної практики. 120–135 – це псалми паломників до Єрусалиму, повні натхнення, болісних і радісних емоцій, але передусім проникнуті довірою до Господа, котрий веде людину дорогами земного життя.

По-іншому псалми цієї тематично-композиційної групи називаються «піснями сходження» [259, с. 849], або «піснями сходин». До речі, у римському обряді Католицької церкви до літургійної реформи Другого Ватиканського собору на початок Святої Меси (т. зв. «тридентська Меса») священик із літургійною службою, прямуючи до вівтаря, співав такі ж «пісні сходин» (вівтарі теж мали кілька сходин, щоб виділити «горне», найважливіше місце сакрального простору святині), що були розраховані на достатньо довгі процесії у навах готичних соборів, тому в малих храмах завершувалися ці співи уже на самих сходинах вівтаря.

Ці псалми співали паломники, що прямували до єрусалимської Святині. Схоже, що їх розпочинали співати, перебуваючи далеко від Єрусалиму (наприклад: «Горе мені, що я чужинець у Мешесі, що перебуваю

біля шатер кедарських» (пс. 120, 5), і продовжували співати протягом паломництва, закінчуючи поклоніння у Храмі («Нумо! Благословіте Господа, усі Господні слуги, що по ночах стоїте у Господнім домі. Піднесіть руки ваші до святині і благословіте Господа» (пс. 134, 1–2). Ці псалми виникли після вавилонського полону. Паломники у них виражають переконання в опіці Бога над вірними, радість через повернення до власного краю.

Як відомо, мріями євреїв, що перебували в «розпорошенні», було хоч раз у житті відвідати Єрусалим. Псалом 134 закликає до неустанного прославляння Творця в Його Святині. Загалом псалми мають різний об'єм (наприклад, псалом 117 – лише 2 вірші, а псалом 119 – 176 віршів). Характерно, що пісні паломництв, за винятком 132 (18 віршів) псалму, є короткими творами, від 3 до 8 віршів.

Ще зі старозавітних часів юдеї щороку на великі свята (передусім на Песах, Шавуот і Суккот) відправлялися до Єрусалима – святого міста, особливо позначеного перебуванням Господа у священному просторі Храму. Псалом 122 поетично виражає радість паломників, що відвідують святе місто Єрусалим:

Зрадів я, як мені сказали:

«Підемо в дім Господній!»

Ноги наші вже стояли

в твоїх, Єрусалиме, брамах.

Єрусалиме, збудований як місто,

в собі щільно з'єднане!

Туди сходять коліна, Господні коліна;

такий закон в Ізраїлі, щоб прославляти ім'я Господнє.

Бо там поставлено престоли для суду,

столи Давидового дому.

Просіть для Єрусалиму миру;

нехай щасливі будуть ті, що тебе люблять.

Хай буде мир у твоїх мурах,

безпека у твоїх палатах.
 Задля братів моїх друзів
 скажу я: «Мир нехай буде в тобі»
 Задля дому Господа, Бога нашого,
 бажатиму добра для тебе.

Близькими до паломницьких є т. зв. «сіонські» псалми. Коли Єрусалим став столицею Ізраїля після перемоги над мешканцями Євусу (1 Хрон. 11, 4-9), Соломон звів святиню («першу») на горі Сіон. Гора Сіон стала релігійним осередком царства, місцем, яке вибрав Бог, та метою паломництв. Сіонські псалми співали паломники дорогою до Єрусалиму. Наступні сім псалмів вважаються сіонськими: 24, 46, 48, 76, 84, 87, 122. Окремі з них мають виразно символічний характер, наприклад:

Хто на гору Господню зійде
 І хто буде стояти на його святому місці?
 Той, чиї безвинні руки й чисте серце;
 Хто не пильнує розумом своїм пустого
 І не присягає криво.
 Він матиме від Господа благословення
 І ласку від Бога свого спасіння (Пс. 24, 3-5).

Біблійні псалми у високо поетичній формі й глибокому теологічному змісті представляють підтвердження давньої паломницької традиції, яка була закорінена в духовній історії Ізраїля від часів утвердження святого міста Єрусалим і зведення Храму – центру старозавітного релігійного життя.

Образ паломництва проглядається в Євангеліях, особливо синоптичних, де описується останнє паломництво Ісуса в Єрусалим. У Марка цей образ неодноразово підкреслюється пригадуваннями про здійснюваний Ісусом шлях (Мк. 8, 27; 9, 33–34; 10, 1, 17, 32, 46, 52), котрий стає яскравим прикладом учнівства. Ця тема розробляється в Євангелії від Луки (Лк. 9, 51–19, 28) та розвивається у Діяннях, де християнський рух характеризується як

«шлях» (Ді. 9, 2; 19, 9, 23; 22, 4; 22, 14, 22) («вчення»=шлях). В Євангелії від Івана Ісус Сам називає Себе паломницьким шляхом до Отця (Ів. 14, 6).

Із Нового Завіту знаємо, що Ісус Христос теж перебував у паломництві до Єрусалиму, оскільки належав до ізраїльського народу. Як побожний єврей, дванадцятилітній Ісус разом зі своїми батьками Марією та Йосифом перебував у паломництві до святого міста, будучи покірним Законові (пор.: Вих. 23,14–17). Про це паломництво святої родини знаємо з Євангелії від св. Луки (2, 41 nn.). Протягом своєї земної місійної діяльності Христос «вступав» до Єрусалиму ще кілька разів, здійснюючи паломництва на різні свята: на Пасху (Ів. 2, 13; 11,55; 12,12; Мат. 21,1 nn.; Марк 11,1 nn.; Лук. 19, 29 nn.), свято Наметів (Ів. 7, 2–14).

Усі євангелісти описують останнє паломництво Ісуса до Єрусалиму на Пасху. Саме тоді здійснилися страждання, смерть і воскресіння Месії (пор.: Мат. 21–28; Марк. 11–16; Лук. 19–24; Ів.12–20). Св. Лука включив паломництво Ісуса до Єрусалиму в композицію Євангелії: велика її частина (9, 51–19, 27) називається «Подорож Ісуса до Єрусалиму», де вказується на Його паломництво до святого міста. Автор кількаразово зазначає у цій частині Євангелії, що Ісус в дорозі Єрусалиму (9, 51; 13, 22; 17,11); пригадує про наближення до святого міста (19,28; 19,41) і веде мову про прибуття до Святині (19,45). За словами Ісуса, ця подорож була необхідною, оскільки так мало виконатися заповідане пророками (пор.: Лук. 11, 31; 13, 33).

Лука так викладав цю мандрівку Ісуса, що прямував до Єрусалиму, що усунув будь-які топографічні згадки, що могли б відволікати увагу від основної мети – Єрусалиму. Або замовчує, або лише коротко згадує ті місцевості, котрі зустрічаються дорогою (пор.: 9, 56; 10, 36; 11, 1; 13,22; 17,11). Як відомо, Ісус прямував до святого міста, що здійснити таємницю спасіння. Завдяки численним згадкам про муку та смерть Ісуса Христа, що згадуються шляхом до Єрусалиму, ця подорож є дорогою на хрест, а для Церкви – прикладом паломництва.

Лука у Діяннях також пише про паломництва євреїв та апостолів до Єрусалиму на свято П'ятдесятниці (Шавуот), під час якого стали наповнені Святим Духом (пор.: Діян. 2,1–4). Кількома роками пізніше апостол Павло прибув у паломництво до Храму на свято П'ятдесятниці. Лука пише: «І, відплинувши звідти, ми назавтра пристали навпроти Хіосу, а другого дня припливли до Самосу, наступного ж ми прибули до Мілету. Бо Павло захотів поминути Ефес, щоб йому не баритися в Азії, бо він квапився, коли буде можливе, бути в Єрусалимі на день П'ятдесятниці» (Діян. 20,15–16). Ще пророки Старого Завіту репрезентували в своїх профетичних візіях день спасіння як образ паломництва, зібрання вибраного народу разом із поганськими народами.

Образи паломництва багаторазово використовують пророки, зокрема Ісая. Хоча у нього ці образи часто переплітаються з темою виходу, мотив паломництва, безумовно, присутній у його зображенні майбутнього спасіння. Великий пророк Старого Завіту подає таке бачення цього особливого моменту в історії людства: «І станеться на кінці днів, міцно поставлена буде гора дому Господнього на шпилі гір, і піднята буде вона понад згір'я, і полинуть до неї всі люди. І підуть численні народи та й скажуть: Ходіть та зберімося на гору Господню, до дому Бога Якового, і доріг Своїх Він нас навчить, і ми підемо стежками Його! Бо вийде з Сіону Закон, і слово Господнє з Єрусалиму. І Він буде судити між людьми, і буде численні народи розсуджувати. І мечі свої перекують вони на лемеші, а списи свої на серпи. Не підійме меча народ проти народу, і більше не будуть навчатись війни! Доме Яковів, ідіть, і попростуємо в світлі Господньому!» (Іс. 2, 2–5). Інший його образ спасіння цілком «паломницький»: «І вони приведуть усіх ваших братів із народів усіх у дарунок для Господа на конях та на колесницях, і на фурах та мулах, та на верблюдах, на гору святу Мою, до Єрусалиму, говорить Господь, як приносять синове Ізраїлеві дарунка в посудині чистій до дому Господнього» (Іс. 66, 20).

Автор девтероканонічної книги Товита пише, що до Єрусалиму прийдуть численні народи з дарами для Царя Небес (Тов. 13,13). Як і при паломництві у храм, багато народів скажуть: «Та буде наприкінці днів, гора дому Господнього міцно поставлена буде вершиною гір, і піднесена буде вона понад узгір'я, і будуть народи до неї пливсти. І підуть численні народи та й скажуть: Ходімо, і вийдім на гору Господню та до дому Якового, і Він буде навчати доріг Своїх нас, і ми будемо ходити стежками Його. Бо вийде Закон із Сіону, а слово Господнє із Єрусалиму. І Він буде судити численні племена, і розсуджувати буде народи міцні аж у далечині. І вони перекують мечі свої на лемеші, а списи свої на серпи. Не підійме меча народ на народ, і більше не будуть навчатись війни!» (Мих. 4, 1–3).

Варто відзначити, що в Святому Письмі заповідалося і про духовний сенс паломництва і його центрів. Зокрема, Ісус пророкував (що і сталося в 70 р.) руйнування єрусалимського Храму – центрального місця культу Бога Ягве. Євангеліст Марк відзначає, що «коли Він виходив із храму, говорить Йому один із учнів Його: Подивися, Учителю яке то каміння та що за будівлі! Ісус же до нього сказав: Чи ти бачиш великі будинки оці? Не залишиться тут навіть камінь на камені, який не зруйнується!» (Мк. 13,1–2).

Воскреслий Спаситель концентрує культ вірних на новій Святині, котрою є Його прославлене тіло, а не якесь конкретне місце на землі. Про цей аспект розуміння об'єкту паломництва пише євангеліст Іван: «І обізвались юдеї й сказали Йому: Яке нам знамено покажеш, що Ти можеш робити таке? Ісус відповів і промовив до них: Зруйнують цей храм, і за три дні Я поставлю його! Відказали ж юдеї: Сорок шість літ будувався цей храм, а Ти за три дні поставиш його? А Він говорив про храм тіла Свого. Коли ж Він із мертвих воскрес, то учні Його згадали, що Він говорив це, і ввірували в Писання та в слово, що сказав був Ісус» (Ів. 2, 18–22). Таким чином акцентується на есхатологічному вимірі паломництва Церкви (пор.: 2 Кор. 5,6; Євр. 13,14).

Метою такого паломництва є духовні цінності. Апостол Павло у їхньому розкритті послуговується традиційною просторовою образністю

Старого Завіту: «Але ви приступили до гори Сіонської, і до міста Бога Живого, до Єрусалиму небесного, і до десятків тисяч Анголів, і до Церкви первороджених, на небі написаних, і до Судді всіх до Бога, і до духів удосконалених праведників, і до Посередника Нового Заповіту до Ісуса, і до покроплення крові, що краще промовляє, як Авелева» (Євр. 12, 22–24).

Автор Послання до євреїв неодноразово розглядає християнське життя крізь призму паломництва, нерідко звертаючись при цьому до біблійних героїв, що теж здійснювали паломництво віри. Авраам, підкоряючись Богові, відправився «у країну, яку мав отримати у спадок», у пошуках «міста, що мало основу, котрого художник та будівничий Бог» (Євр. 11, 8–10). Його нащадки всі «померли у вірі» як «мандрівники та прибульці на землі», адже вони «шукали вітчизни», прагнули «до кращого, тобто, до небесного» (Євр. 11, 13–16). Багато інших героїв віри скитались у пустелях і печерах, не отримавши обіцяного, «тому що Бог передбачив для нас щось краще» (Євр. 11, 38–40).

У світлі цього спадку і прикладу християни закликаються «скинути з себе будь-яке ярмо» та йти до мети, яка приведе не до земного Сіону, а «до граду Бога живого, до небесного Єрусалиму» (Євр. 12, 1, 22). У тому ж дусі Христос зображається передвісником – «Вождем спасіння» (Євр. 2, 10) та «начальником і здійснителем віри» (Євр. 12, 2).

Своє місце у біблійній паломницькій літературі займає Перше послання Петра. Християнські спільноти, до яких він звертається, зображаються прибульцями і мандрівниками (1 Петр. 1, 17; 2, 11) внаслідок суспільної думки та повсюдних гонінь. Це відображається і на положенні самого автора, котрий «пише з Вавилону» (1 Петр. 5, 13), (с. 756) натякаючи на історію та образ Божого народу паломників [233, с. 755–756]. В Одкровенні Івана Богослова образно-символічно розкривається тема духовного виміру паломництва до Небесного Єрусалиму (Одкр. 21,22–23).

Отож, хоча образ паломництва виник на основі історичного багатолітнього досвіду мандрювань Ізраїля, в цьому понятті виражається

ширший смисл паломництва віри та уповання, який характеризував Божий народ в усі часи. Біблійним архетипом паломника віри слугує Авраам, розповідь про якого розпочинається з веління вийти зі своєї країни та від своїх рідних на основі обітниці Бога (Бут. 12, 1–3). Поселенцями були й нащадки Авраама, котрі були «прибульцями у землі не своїй» (Бут. 15, 13; пор.: Бут. 35, 27; 47, 4; Вих. 6, 4; Пс. 104, 12). Своє життя та життя своїх предків Яків назвав «паломництвом» (Бут. 47, 9).

Таким чином, життя віри з самого початку розглядається як метафоричне паломництво – життя мандрувань у пошуках кінцевого місця спокою. Внаслідок цієї особливості історичного минулого Ізраїля у землю закон завжди передбачав доброзичливе відношення до прибульців: «А приходька не будеш утискати та гнобити його, бо й ви були приходьками в єгипетським краї» (Вих. 22, 20; пор.: Вих. 23, 9; Лев. 19, 34; Втор. 10, 18–19).

Бог влаштує для народу велику дорогу у пустелі (Вих. 35, 8; 40, 3; пор.: Пс. 83, 6) та забезпечить божественний захист цього шляху (Вих. 52, 7–12; пор.: Пс. 120), збираючи Свій народ від чотирьох кінців землі для останнього всезагального паломництва (Вих. 11, 11–12; 19, 23–25; 43, 5–6; пор.: Ос. 11, 11; Мих. 7, 12–13; Зах. 8, 7–8). Хоча образ паломництва у цих місцях не виражається прямо, він, попри те, присутній у підтексті як характерна деталь зображуваного у них спасіння.

Як бачимо, у Біблії послідовники Бога зображаються як паломники у прямому або метафоричному смислі. Ці люди, що перебувають у дорозі, подорожують, а не осілі, шукають духовне місце, де вони можуть знайти спокій. Паломництво – це не тільки культова практика поглиблення віри, але образ-символ прямування до остаточної мети віруючих сповідників авраамічної традиції – єднання з Богом в есхатологічній перспективі.

2.2. Виникнення і формування паломництва у західному християнстві

Гене́за духовно-практичного феномена паломництва у християнській традиції тісно пов'язана з особливостями виникнення і становлення християнства як світової релігії.

Первісно паломництво представляло собою форму аскези, особливо в епоху пізньої античності і в середні віки, коли подорожі були пов'язані з великими небезпеками: паломники терпіли голод і спрагу, піддавалися нападам грабіжників, потрапляли у місця ведення воєнних дій. Більшість паломників йшли пішки. Паломник покидав звичний та обжитий світ, відправляючись із великим ризиком у далекі країни. Паломництво сприймалося як свого роду відхід від світського життя. На першому етапі свого функціонування в культовому просторі християнства паломники сприймали свої аскетичні зречення виключно в площині духовного життя.

Небезпеки подорожі й пов'язані з нею обмеження й страждання сформували уявлення про те, що за допомогою паломництва можна відкупити гріх та отримати прощення. Уявлення про спокуту за здійснені гріхи присутнє і в сучасній аскетичі, наприклад: після сповіді священник пенітентові дає певну покуту за вчинені гріхи (переважно це читання фрагменту Святого Письма або молитви). Особливого поширення паломництво отримало у XIII ст. в зв'язку з введення його до числа покарань, що накладалися інквізицією, а потім і світськими судами. Отож, покарання Церкви у середні віки були зовсім не символічні.

Одним із основних мотивів паломництва було бажання побачити святі місця (мотив, що постійно повторюється в творі Євсевія Кесарійського «*Onomasticon*»), при чому не тільки тілесними, але і духовними очима: «... споглядати очима віри Немовля в яслах» (Єронім, «*Epistola*» 108 10). Досить скоро виникло паломництво за обітницею. Так, імператриця Євдоксія (правила у 400–404) відправилась у паломництво в Єрусалим з вдячності за

заміжжя своєї доньки (Сократ Схоластик, «Historia ecclesiastica» VII, 47). Більш рідкісним, але також досить поширеним мотивом було намагання поселитися біля якоїсь святині (один із прикладів – св. Єронім, що оселився у Вифліємі біля Базиліки Різдва Христового). Паломництво звершувалося і в надії отримати зцілення чи якісь матеріальні блага (окрім духовних). Багато паломництв були зумовлені місією отримання мощей святих або інших реліквій для церков і абатств, такі офіційні місії виконували клірики й монахи. Відомо, що у вівтарях латинських храмів до Другого ватиканського собору (1962–1965) необхідно було вмістити шановані християнські реліквії, скажімо, когось зі святих.

З'ясування формування концептуальної парадигми паломництва безпосередньо пов'язане з загальним історико-культурним контекстом. У дослідженні цього аспекту паломництва ми послуговувалися фундаментальними працями «Церковна історія» Ермія Созомена (біля 400-450) та «Церковна історія» в 7 книгах Сократа Схоластика (біля 380-439), а також окремими історичними джерелами.

Попри те, що паломництво тісно пов'язане з юдейською релігією, з якої і походило саме християнство, воно виникло достатньо пізно, оскільки перших паломників у чіткому значенні цього слова зустрічаємо лише в IV ст. До того часу можна вести мову хіба що про т. зв. «навчальні подорожі», які здійснювалися з метою вивчення окремих складних місць у Святому Письмі. Виразним прикладом є життя св. Єроніма, який, відповідально підійшовши до перекладу Біблії на латинську мову, переселився у Палестину, щоб досконало вивчити мови оригіналу Святого Письма.

Відомо, що перші християни Палестини зберігали у пам'яті місця, що стосувалися священної історії християнської релігії, подібно як юдеї пошановували топоси Старого Завіту. Однак це не є причиною висновку про те, що ці сакральні локуси були об'єктом паломництва християн.

Появу паломництв лише у IV ст. не можливо однозначно пояснити. Складно пояснити цей факт переслідуванням християн у Римській імперії,

адже вони не були постійними, виникали час від часу у різних частинах держави; від періоду загальних переслідувань апологетів Ісуса Христа в епоху правління Деція та Валеріана був т. зв. «малий мир Церкви» у другій половині III століття.

Тобто існувала традиція мандрувати до святих місць, проте відповідного духовного поруху у християн не було. Натомість, велику, можна сказати, вирішальну роль у розвитку паломництв відіграла окрема подорож імператриці Єлени до Святої Землі, віднайдення та прославлення хреста Спасителя, будівнича діяльність імператора Константина в Палестині, завдяки якому постали базиліки в Єрусалимі, Вифліємі або в Хевроні. Ці святині мають особливе значення як для християнського культу загалом, так і для паломництв зокрема. Ці події отримали широкий та особливий резонанс у християнському світі, звернули очі християн на святі місця, що мали безпосередній зв'язок із земною священною історією.

Практично від середини II ст. у християнських колах розпочалися інтенсивні дослідження текстів Святого Письма як у ортодоксальних, так і гетеродоксальних колах, підживлені не лише релігійними, але й інтелектуальними почуттями. Злам II і III ст. ознаменувався діяльністю Клементя Олександрійського, Оригена, та їхніх послідовників. Ці дослідження розвивалися. У латинському світі св. Амвросій (+397) навчав людей читання Біблії, особливо Старого Завіту, а після нього під кінець IV ст. велику справу виконав св. Ієронім, котрий переклав цілий текст Святого Письма на латинську мову, а завдяки своїй діяльності у Римі заохотив до його вивчання широкі кола римської аристократії. Римська аристократія почала мандрівки до Святої Землі, маючи не лише біблійну освіту, але й засоби для організації паломництв. Меланія Старша і Молодша, Сильванія, Пойменія, Паула та Євстохій, імператриця Євдокія (V ст.) – ось кілька знаних у ті часи імен, що згадуються в письмових джерелах про відвідування Святої Землі. З одного із листів св. Єроніма довідуємося про пишно й пафосно організовані подорожі знаті, що нагадували не побожне християнське

паломництво, а подорож із метою виявити свою показну релігійність. Тут маємо справу із розрізненням релігійного паломництва з відповідною духовною інтенційністю та релігійним туризмом, основною метою якого є ознайомлення з культурно-історичним пластом сакральних локусів.

Попри загальне зацікавлення Святим Письмом, ні в листах паломників, ні в описах паломництв не знаходимо біблійних аргументів про важливість цієї практики. Адже відомо, що до них заохочував Старий Завіт, в якому знаходимо, зокрема, т. зв. «пісні паломників» («градуальні псалми»), а сам Ісус Христос відбував паломництво до Єрусалиму. Однак ці алюзії не захопили уваги паломників: вони їхали до місць, пов'язаних із Біблією, але не черпали з неї аргументів для відбування паломництва. Було також чимало і небіблійних причин паломництв: на Сході знаходилися могили великих мучеників, яких шанували однаково і західні, й східні християни (скажімо, св. Юрій або св. Текля). Тут бачимо щоразу більше зацікавлення феноменологією чуда в християнському житті, що протягом віків зростатиме. Окрім могил святих, паломники прагнули відвідати славних пустельників (скажімо, в Єгипті), справжніх мужів Божих, котрі воліли усамітнитися від людського соціуму в самотності й аскетизмі.

Для кращого розуміння феномена паломництва проаналізуємо його історію, виділивши окремі культурно-історичні епохи.

Епоха патристики. Основними центрами паломництва в ту епоху були святині Святої Землі. Починаючи з IV ст., імператори звели там ряд храмів – Базиліку Різдва Христового у Вифліємі, церкву Вознесіння, каплицю Анастасіс в Єрусалимі (Грїб Господній) та ін. Для паломників, що відправлялися у Палестину, створювалися путівники, найбільш відомими серед котрих були «Onomasticon» Євсевія Кесарійського і «De situ Terrae Sanctae» Теодосія (V ст.). Щоденник паломниці Єгерії є важливим історичним джерелом Єрусалимської Церкви IV ст.

Зародження єрусалимської Церкви («матері всіх церков») стало початком «єдиної, святої, вселенської Церкви», оскільки саме в цьому місті

відбулася біблійна історія спасіння. Ця єпископська кафедра після двох століть катакомбного періоду завдяки турботі Константина Великого та його матері Єлени, що проявилось у будівництві славних храмів у святих місцях, вступила в період розквіту й слави, що увінчалось на IV Вселенському соборі (451) в наданні Єрусалиму рангу патріархату.

Виділення авторитету Єрусалима детерміноване кількома групами факторів:

- Від часів імператора Константина Єрусалим привертав увагу володарів, котрі або руйнували поганські святині, щоб на їхньому місці звести християнські, або також на рівному місці будували храми у святих місцях. Будівництво Базиліки Гробу Господнього та віднайдення хреста принесло святому місту великий авторитет і повагу.

- Піднесення значення Єрусалиму настало після початку активного паломницького руху.

- Згідно збережених мемуарів паломників велике захоплення серед паломників викликав «Типікон» (книга, що регулює річний літургійний цикл) єрусалимської Церкви, автором якого був святий Сава Освячений (439 – 532), а також участь єпископа у тривалих богослужіннях, пишні процесії з одного храму до іншого (що театральнo повторювало біблійні сюжети), використання мелодійної грецької мови. Все це надавало церковному обряду особливо блиску, театральності, естетики.

- Розвиток монашества, яке прийшло в Палестину з Єгипту безпосередньо через учня св. Антонія Іларіона. Невдовзі повстали монастирі в Єрусалимі, на Оливній горі й у Вифліємі. Головним його завдання була турбота про відправлення богослужінь у святих місцях, де відбулося спасіння людського роду.

В ієрархії стародавніх церков Єрусалим зайняв п'яте місце: після кафедр у Римі, Константинополі, Олександрії й Антіохії.

Особливу історичну вагу мало паломництво біля 326 р. святої Єлени – матері Константина Великого. Агіографічні тексти свідчать, що

благочестивій жінці тоді було вже 80 років, але незважаючи на свій похилий вік вона здійснила своє паломництво. Вона прибула до Єрусалиму з листом від свого сина Константина до єрусалимського єпископа Макарія про намір побудувати храм на місці смерті Спасителя [266, с. 341]. Її приклад цієї особи був важливим для тисяч інших прочан, що вирушали на дороги духовного вдосконалення та пізнання місць, пов'язаних із земною історією Ісуса Христа. Саме вона першою потурбувалася про те, щоб увіковічнити страждання і воскресіння Ісуса Христа, збудувала (при допомозі тодішнього єпископа Єрусалима Макарія (біля 313 – 334) і, звичайно, самого Константина) у цих святих місцях будівлі, якими пізніше будуть захоплюватися численні паломники. Як подають джерела, Єлена віднайшла святий хрест – реліквію, що протягом століть притягатиме до Єрусалиму паломників. Завдяки своїй жертівній місії, благочестя, активність у поширенні християнства Єлена після смерті (327) отримала від Церкви найменування рівноапостольної. Тіло імператриці було з великими почестями поховано в храмі Апостолів у Константинополі [266, с. 341].

Ця подія отримала широку інтерпретацію в іконографії, зокрема в пізньовізантійський період. У цьому канонічному типі іконографічного сюжету поєдналися два мотиви: віднайдення чесного хреста та його воздвиження. Пізніше ці два сюжети поєдналися. У поствізантійський період ця ікона збагатилася окремими сценами: скажімо, під впливом апокрифів з'являється образ матері імператора Олени, котра дає наказ знайти хрест, виявлення трьох голгофських хрестів у печері, дерево з раю тощо. Натомість, у західній традиції цих сцен в сакральному мистецтві немає.

Ранньохристиянська паломниця Етерія згадує, що віднайдення хреста сталося у день освячення двох дуже важливих у християнстві загалом та в паломництві зокрема святинь. Окремою деталлю є те, що свята Єлена не була єдиною особою, котра у той час відвідувала Палестину. Тоді там також була Евтропія, мати дружини Константина. Саме з нею пов'язане будівництво церкви в Мамре – місці, котре так часто пізніше відвідували паломники.

Мамре – біблійне місце (біля Хеврону) перебування Авраама та Ісаака, недалеко від печери Махпела, де вони і поховані. Це місце укладання угоди між Богом та Авраамом. За тих часів у Мамре ріс гай великих дубів, де прабатько монотеїстичних релігій звів вівтар Ягве. Перед покаранням Содому й Гомори під одним із таких дерев Авраам гостинно приймав ангелів, а також почув обітницю Господа, що Сара народить йому сина (Бут. 13,18; 18, 1–19; 35, 27; 49, 29–33; 50, 13). Це місце ототожнювалося загалом із Рама аль-Халіль (Халюль), яке розташоване біля 3 км. на північ від Хеврону. Припускається, що в часи Авраама це не було місто, а приватна територія аморитянина Мамри (звідси й виник топонім). Він, як і два його брати Ашколь та Анер, уклали угоду з Авраамом [314, s. 1208]. Дуби в Мамре вважалися святими, оскільки Авраам спорудив в їх тіні вівтар Богові. У подальші епохи тут будували різні санктуарії, найчастіше присвячені старому дереву, під котрим патріарх розмовляв з ангелами.

Ірод Великий оточив це місце кам'яним муром, до особливо виділив вівтар і джерело Авраама. Під час війни з римлянами це місце було знищене, однак пізніше відбудоване за наказом відомого покровителя культури, мистецтва Адріана у 130 р. Після жорстокого придушення повстання Бар-Кохби у 135 р. в цьому місці продавали євреїв у неволю. Саме теща Константина Евтропія звела у цьому місці християнську базиліку. Пізніше мусульмани теж шанували це святе місце [337, s. 274]. Про відвідання цього шанованого місця писав Ермія Созомен [383, s. 89–90]. Після будівництва храму навколо криниці патріархів і дубу, які були важливими об'єктами культу для сповідників різних релігій, це святе місце відвідували не лише християни, але й юдеї та погани. Ермія Созомен свідчить, що в Мамре, окрім релігійних паломництв та релігійних практик, відбувалися теж торгівельні ярмарки, що не є якимось винятком для середньовічних санктуаріїв.

У багатьох шанованих середньовічних монастирях на відпусти та найбільші християнські свята проводилися ярмарки, на котрих можна було придбати передусім різного роду девоціоналії (предмети релігійного культу:

ікони, хрести, скульптурні фігури, розарії, молитовники тощо), а також господарські товари.

Наведені приклади з описів паломництв представників імператорської родини доводять, що для Константина будівництво святинь на місцях, особливо позначених на сторінках священної історії Старого чи Нового Завітів, були елементом його релігійної політики. Тому особистість імператора, який надав християнству права свободи, безпосередньо заангажована в справу формування самого концептуального оформлення християнського культу, зокрема його паломницького сегменту, а також культурних векторів у становленні сакральної географії християнства.

Приклад монарших осіб був вельми важливим для активізації паломницького руху до Палестини. Зважаючи на знаковість і важливість паломництва матері імператора Єлени до Святої Землі, що було ідейним відправним пунктом відвідань святих місць у християнстві й джерелом літургійного календаря (встановлення свята Воздвиження Чесного Хреста Господнього), агіографічного корпусу (історії життя святої Єлени), сакрального мистецтва (іконографічні сюжети про знайдення та прославлення хреста), пошлемося на історичний опис цієї мандрівки в «Церковній історії» Сократа Схоластика [379, s. 109 – 112]. Спадкоємність Старого і Нового Заповіту стосується не тільки Одкровення Господнього, а й культової практики, зокрема паломництва до Святої Землі. Правда, не до зруйнованого Єрусалимського храму, а до відповідних святинь християнської релігії.

Традиція паломництва існує у християнстві від його початку, коли перші християни здійснювали тривалі й небезпечні мандрівки до місць, пов'язаних із земним життям Ісуса Христа. Свята земля, є одним із найважливіших пунктів християнського паломництва, куди прямували тисячі мешканців Західної Європи. Паломництво до Святої Землі у християнській традиції займало особливе місце вже з IV ст., за прикладом святої Єлени. За середньовічними уявленнями, місто Єрусалим вважається пупом землі, що

має підтвердження в Святому Письмі: «Так говорить Господь Бог: «Цей Єрусалим – Я поставив його в середині народів, а довкілля його – країни» (Єзек. 5, 5). Багато письменників, починаючи від Аристея та Йосифа Флавія, розвивали думку про те, що Єрусалим знаходиться посередині землі. Талмуд говорить, що гора Морія є пупом землі.

Земний Єрусалим має свою небесну копію. У старозавітних пророків нерідко зустрічаються вказівки на те, що в есхатологічній перспективі Єрусалим буде сакральним центром всесвіту, що саме там буде мешкати Господь разом зі Своїм народом і що там не буде місця для зла (пор., напр., Іс. 2, 2–4; 4, 2–6; 66, 1014; Мих. 4, 1–4; Зах. 14).

У Новому Заповіті це вчення конкретизоване (в Одкровенні Івана Богослова та Посланні апостола Павла до Євреїв). У Небесному Єрусалимі автори бачили не просто преображене земне місто, але нову реальність, яка повністю здійсниться тільки після загибелі земного світу й остаточної перемоги Бога над злом (Одкр. 21, 1–4). Подорож до Небесного Єрусалиму розпочинається уже в цьому світі й пов'язана з приналежністю до Церкви (Євр. 12, 22–24); християни ж не належать жодному земному граду: «ми не маємо тут постійного міста, а майбутнього шукаємо» (Євр. 13, 14) [64, с. 94].

Ранньохристиянський паломницький рух мав бути досить інтенсивним, оскільки святий Антоній Пустельник багаторазово змінював місце перебування в пустелі, прагнучи спокійно молитися, у віддаленості від людей. Відомо, що один диякон з Олександрії заклав своєрідне паломницьке бюро, оскільки видавав перепустки до святого Антонія [330, s. 80]. Високе благословення монаршої родини не перешкодило окремим авторитетам виступити проти доцільності цієї релігійної практики.

Святі отці Церкви з міркувань морального характеру ополчилися проти захоплення паломництвом. Письменник і богослов Григорій Ниський на Другому (Константинопольському) вселенському соборі (381 р.) виступив проти нього. Цей святий належав до тих церковних діячів, котрі розробляли символ віри. Саме друга частина основного викладу депозиту віри Церкви

була затверджена на згаданому вселенському зібранні. На думку Григорія Ниського, догмати віри мусять сприйматися без аргументації, що виключало критичний підхід до Святого Письма. Він наполягав на тому, що догма віри – це божественний акт, який не підлягає сумніву і критичному перегляду; його не варто перевіряти на практиці. Мабуть, саме тому Григорій Ниський недовірливо розглядав паломництво, до якого багатьох спонукали не тільки прагнення до «християнського подвигу», задоволення релігійного почуття, а й звичайна людська допитливість.

Безумовно, де є допитливість, там можливі порівняння, вивчення, критичний погляд і вільнодумство. До того ж паломники мали нагоду зіставити те, що їм проповідували, з історичними та географічними реаліями, почути безліч легенд, переказів, апокрифів про священну історію з уст місцевих мешканців і порівняти їх з канонічними оповідями.

В результаті реальні знання могли підірвати віру, породити ересі. А Григорій Ниський вважав, що істина міститься лише у тексті Святого Письма; аксіоматична віра – єдиний критерій знань. Тому святий різко виступив проти паломництва до Святої Землі. Але вселенський собор не приєднався до його думки і паломництво було визнане Церквою як справа богоугодна [307; 24, с. 24 – 25]. Християнське паломництво, незважаючи на теологічний зв'язок з юдаїзмом, де впродовж віків практикувалося відвідання сакральних місць, передусім Єрусалимського храму, виникає лише в IV ст.

Вирішальною у зародженні християнського паломництва стала подорож імператриці Єлени до Святої Землі, а також будівництво храмів у Єрусалимі, Вифліємі, Хевроні, котре здійснив імператор Константин. «Теоретичною» основою паломництва були студії над Святим Письмом. Римська еліта прагнула наочно відвідати місця священної історії та місця поховання мучеників. Паломництво відбувалося у літургійній (у вузькому значенні слова) та «позалітургійній» формах (читання і розважання відповідних фрагментів Біблії у певних місцях). Становлення паломницької

практики співпадало з відродженням і відбудовою найважливіших місць священної історії.

Високий патронат Константина Великого намагалися гідно продовжувати його наступники, особливо відданим святому місту був Юстиніан (527 – 565), який своїми щедрими дарами і згодою на автономне керування церковними маєтностями уможливив Церкві приймати численні натовпи паломників. Надзвичайна турбота порфірородного володаря єрусалимським патріархатом втілювалася, зокрема, і в будівництві храмів та монастирів, наприклад, церкви Богородиці біля Храму Соломона (543). Прокопій Кесарійський у своїй праці «Про будови» подав докладний каталог будівель, які звів Юстиніан [204]. Таким же патронатом Єрусалиму відзначалися й інші візантійські імператори, особливо Гераклій, який у 614 р. визволив святе місто від перських завойовників та відбудував знищені святині. Правда, пізніше ослаблена Візантія не могла допомогти захищати Єрусалим від арабів, котрі захопили його в 637 р. [298, s. 108 – 117].

У ранньому середньовіччі місцем пошанування паломників були також гроби мучеників, похованих, наприклад, на ватиканському цвинтарі. Відомо також про небезпеку, яка загрожувала паломникам, котрі навідували гробниці мучеників поза мурами міста Риму.

Коли минула епоха переслідувань, після медіоланського едикту імператора Константина (313 р.), мучеників почали хоронити в храмах, поблизу або безпосередньо під вівтарем окремих храмів. Культ реліквій святих став одним із найпопулярніших у Католицькій церкві. Численні мандрівники прямували до міст, у храмах котрих знаходилися реліквії, пов'язані з відомими святими.

У сувору середньовічну епоху, коли нетривале людське життя фактично перебувало в тіні невблаганної смерті в моровому повітрі, паломництво було головним моментом життя людини, «символом її мандрівки до вічної батьківщини» [329, s. 156]. Наприкінці XI – початок XII ст. у зв'язку з початком хрестових походів виник невідомий раніше феномен

паломництва з мечем у руках. Метою хрестоносців було не тільки визволення Святої Землі від сарацинів, які її завоювали, але й захищати беззбройних паломників, а також надання їм медичної допомоги (госпіталіти). Хрестові походи, фактично, були грандіозним, масовим паломництвом, адже основною їхньою метою було визволення Гробу Господнього.

Ці походи набували додаткової функції, оскільки мали за основну духовну мету – визволити Святу Землю, зокрема Єрусалим із базилікою Гробу Господнього. Європейські монархи, що очолювали ці армії натхненних святою метою воїнів, свідомо висували на перший план високі релігійні цілі, замовчуючи і приховуючи завдання військово-політичні. У протистоянні ісламу та християнства, Азії та Європи гинули тисячі людей, які несвідомо стали інструментом у руках політиків. У цій кривавій круговерті релігійних війн не один паломник загинув, не досягши Святої Землі й не поклонившись місцю земного страждання Христа [24, с. 23 – 24].

Кінцевої мети хрестові походи не досягли. Османська імперія поширила свій вплив і на Святу Землю. Це на кілька століть утруднило мандри паломників до святих місць, оскільки доводилося долати шлях в інорелігійному середовищі. Щоправда, турецькі власті загалом лояльно ставилися до паломників, хоч і обкладали їх значними податками. Податки стягувалися із християнських храмів, святих місць, монастирів, притулків для паломників. Попри це паломництво продовжувало існувати.

У західних країнах були пункти збору паломників, де вони готувалися в дорогу до Святої Землі. Необхідно було не тільки заpastися путівниками, молитовниками, мати при собі відповідні кошти, зробити харчові запаси, а й набути відповідного вигляду. Паломники відпускали бороду і мали специфічний одяг: плащ, капелюх з широкими полями, на який прикріплювали червоний хрест. Такий зовнішній вигляд був характерний для всіх європейських паломників, незалежно від національності.

Основні пункти збору паломників перед переходом до Святої Землі були у Венеції, Римі й Неаполі, де торговці на вулицях міст чи в притулках

для паломників («странноприймних домах») пропонували широкий вибір путівників. Також тут можна було придбати все необхідне з харчів, одягу, а також одержати консультації від досвідчених людей, які окреслювали особливості прощі. За наявності певної кількості готових до подорожі, вони наймали корабель і через Середземне море подавалися до берегів Малої Азії.

У середні віки паломництво було груповим, колективним із практичних міркувань: досвідчені провідники допомагали орієнтуватися серед численних святинь і монастирів, перекладачі долали мовні бар'єри (путівники були написані грецькою або латиною), кільком сотням чи тисячам людей легше було оборонятися від розбійників на суходолі або корсарів на морі (про це є чимало свідчень із паломницьких творів) [24, с. 18 – 19].

Від XIV ст. паломництво особливо поширилося у зв'язку із тим, що мусульмани досить дружелюбно ставилися до прочан-християн, знімаючи з них лише невеликий податок, а жваві торговельні відносини Венеції уможливлювали здійснити його за 6-8 місяців. Пунктом відправки була Венеція (пізніше – Марсель), де паломники запасалися путівником (найвідоміший із них – «Peregrinationes Terrae Sancte», Венеція, 1491 р.), відпускали бороду та вдягали вдягали паломницький одяг – коричневий або чорний плащ, грецький капелюх із досить широкими полями; сума і пляшка доповнювали облачення.

До плаща й капелюха прочани прикріпляли червоний хрест. У Венеції паломник укладав контракт із власником судна (патроном), котрий зобов'язувався не тільки перевезти його в Святу Землю і назад, а й супроводжувати мандрями на батьківщині Ісуса Христа, забезпечити під час подорожі їжу та захист, сплатити за нього податки мусульманській владі. Існував навіть окремий нагляд за власниками кораблів, що займалися транспортуванням паломників: існувала постанова, за якою вони не могли слугувати для торгових цілей [315, s. 216].

«Путівники» для паломників, що відвідували Рим, відомі принаймні з VII ст., однак масового поширення вони набули у XII–XIII ст. Найвідомішим

із них був «*Mirabilia urbis Romae*» (1140 – 1143), приписуваний найчастіше Бенедиктові, канонікові ватиканської базиліки Св. Петра, а також «*Narratio de mirabilibus urbis Romae*» майстра Григорія, швидше за все англійця, що перебував у Римі за часів понтифікату Григорія IX (1227 – 1241) [315, s. 216]. На Сході головними центрами паломництва (окрім Палестини) стали монастирі Єгипту – батьківщини монашества. З кінця IV ст. велике значення для паломницького руху набув Константинополь, в храми якого завдяки турботі християнських монархів було перенесено багато мощей святих й інших реліквій.

Католицька церква розрізняє велике (*peregrinationes primarie*) і мале (*peregrinationis secundarie*) паломництва. До першого належала проща до Єрусалиму, Риму (*Limina apostolorum*) та Сантьяго-де-Компостела. Важливим місцем католицького паломництва було вічне місто Рим, в катакомбах і храмах котрого знаходяться поховання численних християнських святих, передусім апостолів Петра і Павла.

У Римі центром уваги стала передусім могила апостола Петра, т. зв. трофей Гая, про паломництво до якого відомо з II ст. (Євсевій Кесарійський, «*Historia ecclesiastica*» II, 25). Крім гробниць апостолів Петра і Павла, паломницьким центром стали римські катакомби, опис яких провів ще Єронім («*Commentarius in Hiezechihelam*» XII, 40, 5). Папа Дамазій I провів реставраційні роботи в катакомбах, а також створив епітафії в віршах, що прославляють похованих там святих. Ці епітафії допомагали паломникам виразити їх благочестиві почуття, а також фіксували визначений агіографічний канон.

У середні віки на Заході головним центром паломництва залишався Рим, куди стікалися паломники зі всієї Західної Європи; багато паломників прибувало з Англії, про що свідчить Беда Вельмишановний («*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*» V, 7). З паломництва до мощей апостола Петра розпочинали діяльність багато прославлених місіонерів – Вілліброрд, Боніфаций тощо. Європейські королі часто здійснювали паломництво у Рим.

Другим за значенням центром паломництва на Заході був санктуарій Св. Якова в Сантьяго-де-Компостела в Іспанії. Сантьяго-де-Компостела – місто в північно-західній Іспанії, столиця регіону Галісія. Від середньовічних часів – один із трьох великих центрів паломництва Західної Європи та католицького культу. Паломництво до Сантьяго-де-Компостела трактувалося як елемент ресоціалізації, заданої собі самотійно або за вироком суду.

«Путівник» до Компостели, що був написаний у 1-ій пол. XII ст., під час хрестових походів та Реконкісти, радить паломникам пошанувати місця, пов'язані з битвами Карла Великого з арабами, а головного героя героїчного епосу Роланда називає «мучеником» [363, s. 65 – 96].

У середньовічній Європі церкви й каплиці св. Апостола Якова Старшого дорогою до його найвідомішого санктуарію були чимось схожим до каменів, що фіксували кожну милю. Перед катедрою Сантьяго-де-Компостела можна придбати мушлю паломника – символ св. Якова. Раніше за мушлями відправлялися на недалеке узбережжя Атлантичного океану (35 км. від міста), де збирали їх як доказ та пам'ятку паломництва.

Від самого початку паломництво до Сантьяго-де-Компостела було пов'язане зі своєрідною «містикою» дороги. Із зовнішньою дорогою, метою котрої було відвідання гробу св. Якова, перепліталася дорога внутрішньої зміни, рефлексії над нашими стосунками з Богом, пізнанням самого себе, усвідомленням суєтності крихкої та проминальної щоденності [див.: 391]. Усе це вимагало відповідної інфраструктури на шляхах до цього іспанського міста, званих Дорогою св. Якова. При монастирях, катедрах та церквах поставали притулки для ночівлі. Прочани нерідко хворіли, тому виникла потреба заснування лікарень, котрими керували такі ордени, як бенедиктинці, йоанніти, лицарі мальтійського ордену, тамплієри чи яковіти (Братства св. Якова). Важливими елементами середньовічних шляхів до Сантьяго-де-Компостела були мости, що уможливлювали переправу через річки. Багато з них слугує паломникам до сьогоднішнього дня. Монастирі,

замки лицарських орденів гарантували прочанам захист перед розбійниками і грабіжниками [див.: 377].

Паломники розпочинали свій духовний шлях з різних місць: за 100 км. від Сантяго, інші від Піренеїв, ще інші десь в Іспанії, Франції, Австрії, Німеччині або Польщі. З останньої розпочиналося одне із найдовших та найскладніших паломництв, на шляху котрого зустрічалося чимало сакральних об'єктів, пов'язаних із культом св. Якова.

У Франції найбільш відвідуваними були абатства Сен-Мартен (Св. Мартина Турського), особливо у ранньому середньовіччі, Сен-Мішель, Клюні, Сен-Дені. В Англії паломницькими центрами стали Кентербері (де перебували мощі Томи Бекета) і Волсінгем, в Італії – Гаргано, Монте-Кассіно, Лорето, Падуя (з базилікою Св. Антонія), Ассізі (з базилікою Св. Франциска), Барі (де перебували мощі Миколая Мірлікійського) та ін. У Польщі прославилися такі санктуарії, як кафедральний собор у Гнезно, де зберігалися мощі св. Адальберта (Войцеха); Ченстохова з чудотворною іконою Богоматері.

Паломництва мали і цивілізаційне значення: на паломницьких шляхах будувалися готелі, госпіталі, а на місці святинь зводилися храми, що переважно були шедеврами архітектури.

Особливе значення відіграло паломництво (поруч із місіонерством) у розвитку географічних знань. К. Ріттер відзначав: «Історія поширення християнства є водночас історією відкриттів у галузі географії» [215, с. 117]. Поступу географії, зокрема в Європі, сприяло паломництво в Рим і Палестину [43, с. 36]. Здобуті географічні знання перепліталися з релігійними уявленнями, біблійними сюжетами, насичувалися моральним змістом, передавалися в символічній формі: «Шляхи земні ніби зливалися зі шляхами до Бога, і система релігійно-етичних цінностей накладалась на цінності пізнавальні, підкоряючи їх собі, – адже для людини того часу уявлення про поверхню землі значно поступалися вченню про спасіння душі» [57, с. 84]. Середньовічний паломник акцентував на сакральності окремих топосів

Святої Землі, на екзотиці далеких країв і фантастичних елементах, пов'язаних з їх природними особливостями. Для нього найавторитетнішим джерелом знань була Біблія, окрім античних істориків і географів (Пліній, Орозій, Ісидор Севільський та ін.).

Завдяки цьому «античні відомості перепліталися з біблійними символами і з фантастичними описами екзотичних країн, де не діють християнські звичаї і заборони, де дозволено багатоженство та процвітає людодіство, де здійснюються жертвопринесення і живуть чудовиська – напівлюди-напівзвірі» [57, с. 85]. Географи раннього середньовіччя, зокрема й паломники, створюючи фактично т. зв. «біблійну географію», підганяючи під її релігійні схеми, спрямовували зусилля на пізнання «божественного космосу» і на пошуки земних шляхів до спасіння душі. Відповідно, географія того часу набула форм алегоричного, символічного тлумачення. Тому не дивно, що на тодішніх географічних картах Єрусалим розміщувався в центрі землі. Були там зображені теж рай, святі місця, легендарні міста й території.

До популярних у Європі географічних творів у середні віки належить «Християнська топографія» Косьми Індикоплева (бл. 547 – 550 pp.), який, займаючись торгівлею, ходив Середземним і Червоним морями, побував у Перській затоці, в Індійському океані в пошуках «раю земного» – Індії (звідси й прізвище його – Індикоплев), мандрував до Ефіопії і Сомалі. Потрапивши на Сінайський півострів, відвідав святі монастирі, що вплинуло на його рішення піти в монахи. Отож, «християнська топографія» – це спроба середньовічної людини, *homo viator*, описати будову всесвіту з розповідями про апостолів і святих, про Вифлеєм і Голгофу, адже світобудову Індикоплев не мислив без священної історії.

Наприкінці VII ст. відому з історичних джерел подорож до Єрусалима здійснив галльський єпископ Аркульф. Це було близько 690 року, коли вже Малу Азію захопили мусульмани. Відвідавши святі місця, він наважився наситити свою допитливість додатковими враженнями, тому й подався у Єгипет, де побачив Александрію, Фароський маяк, піднявся вгору до Асуана.

Ірландський священник Віллібальд вирушив до Єрусалима у 721 році. Він залишив свої яскраві враження про Італію, грецькі острови (Самос, Кіпр); у землях сарацин (арабів) разом з іншими паломниками був заарештований і звинувачений у шпигунстві. Але йому вдалося визволитись, побувати на Святій Землі й описати її. До нотаток потрапили розповіді про дивовижні, на його думку, явища: виверження вулкану, чудодійні властивості вод Йордану, колони церкви Воскресіння на Оливковій горі тощо.

З описами реальних об'єктів у Віллібальда й Аркульфа межують фантастичні повідомлення, легендарне пояснення природних явищ. Звіти про мандри єпископа і священника дозволив друкувати сам папа римський: вони стали коментарем до «Бордоського путівника», що з'явився за чотири століття до того, і довго слугували майбутнім паломникам як джерело відомостей. Дещо пізніше ці путівники доповнили монахи Фіделій (прибл. 750 р. відвідав Єгипет) і Берnard Мудрий (прибл. 867 р. побував у всіх святих місцях Палестини).

Отже, на ту пору географічно-паломницька традиція у Європі сформувалася остаточно, були вироблені схеми-стереотипи, якими користувалися палігрими в наступні віки. Картина світу, що поставала із середньовічних паломницьких творів, в основному будувалася на космологічних концепціях християнської Церкви і біблійного символізму.

Паломництво не було осторонь тодішньої географічної науки (Ренесансу), хоч і сповідувало принцип теоцентричності, а паломники прямували до центру Всесвіту – Єрусалима, до Гробу Господнього. Рівень географічних знань в епоху Відродження позначився і на паломницьких творах, у яких помітне розширення кола інтересів і зацікавлень палігрима – в його поле зору потрапляють не лише пов'язані зі священною історією об'єкти, а й події світського характеру.

У той час увиразнюється індивідуальність автора ходінь, світ постає зі сторінок путівників та щоденників таким, як його побачив і сприйняв паломник (що вписувалося в ренесансну парадигму гуманізму й

антропоцентризму) [24, с. 27 – 31; 20]. У середньовіччі паломництво Церква стала накладати як епітимію, а з XIII ст. і світські суди Західної Європи стали карати ним і вбивць; у XIV–XV ст. світські суди відмовилися від покарання великим паломництвом, обмежуючись малим, але зате неодноразовим.

Поступово стали допускатися подальші пом'якшення: знатний пан міг себе замінити слугою або найманцем. Утворилися навіть світські цехи найманих паломників, котрі невдовзі швидко розмножилися, оскільки цей своєрідний промисел виявився досить прибутковим. Як бачимо, паломництво у середні віки в західному християнстві сприймалося не тільки в духовно-церковному вимірі, але і в світсько-судовому, навіть конкретно у системі покарань.

Паломництво особливо посилилося в XIV ст., коли з'ясувалося, що мусульманська влада відноситься до християнських паломників дружелюбно (після тривалого періоду обмежень і великих небезпек при перетинанні кордонів Палестини, що належала до володінь різних мусульманських династій), беручи з них лише певний податок, а оживлені торгівельні зв'язки Венеції у Середземному морі давали можливість за 6-8 місяців здійснити паломництво, котре до того часу вважалося ініціативою досить тривалою й небезпечною [197, с. 640]. В епоху пізнього середньовіччя в Європі виникли т. зв. кальварії – духовні центри пошанування страстей Господніх, які символізували Голгофу, що ставали місцями паломництва.

Якщо першим відчутним ударом для католицького паломництва було поширення ісламу з його нерідко агресивним відношенням до християнських палігримів, то другим були суто європейські культурно-релігійні процеси – Реформація. Адже у католицизмі (як і в православ'ї), на відміну від протестантизму, де значення паломництва зводиться лише до меморіальної ролі, присутня ідея особливої благодаті, яка дарує духовні сили і навіть зцілення, при відвідуванні святих місць [187, с. 933]. Різні прояви вільнодумства й секуляризації в Західній Європі у XII – XV ст. значно зменшили кількість католицьких паломників до Святої Землі. Численні

мандрівники почали фіксувати у своїй творчості і критичні міркування щодо християнських святинь та служителів релігійного культу.

Паломницькі твори, на які впливає барокова естетика, розширюють свій зміст, активно насичуються світським матеріалом, адже автори нової епохи прагнули не тільки розповісти про християнські святині, а й про багато інших речей, які довелося побачити й емпірично вивчити під час екзотичної мандрівки. Результат нового світобачення – звернення паломника у своїй оповіді до зображення пейзажів, ландшафтів, порівняння географічних даних. Пейзаж втрачає метафоричний, символічний зміст і служить своєрідним декоративним тлом, на якому представлено наукову, пізнавальну роботу мандрівника.

Залишаючи стару канонічну форму, паломницькі твори під впливом барокового світовідчуття поступово трансформувалися в синкретичне літературно-мемуарно-географічне утворення, в якому можна відшукати зародки інших наративів. Паломник, як науковець, географ, відкривав і досліджував світ, що спонукало до пошуків нових форм вираження, подання матеріалу, а це зумовлювало динаміку форм, характерну для бароко. Паломницька розповідь набуває ознак цікавої мандрівки, переповненої карколомних пригод і випробувань на шляху до Святої Землі. У дорозі паломники долали різноманітні перешкоди, що осмислювалося як повторення мученицького шляху Ісуса Христа, як дорога покаяння, спокути.

Духовні акценти паломників дещо поступаються суто авантюрним і пригодницьким, науковим та пізнавальним. У паломницьких творах увиразнюється конфлікт між наміром відвідати християнські святині й складними природними обставинами мандрівки: далекий і важкий шлях морем і суходолом, здебільшого несприятливі кліматичні умови, вимушені обмеження в побуті, небезпека стати жертвою корсарів чи розбійників, недовірливе ставлення до християнських паломників зі сторони мусульман.

Філософська парадигма Нового часу з її раціоналістичним оптимізмом впливала і на свідомість паломників та авторів паломницької літератури, де

стає помітною диференціація наукового і літературного начал. Легендарно-фантастичний матеріал із писемних та усних джерел, що був пов'язаний із певними місцевостями чи пам'ятками старовини (біблійні, апокрифічні легенди про святі місця, святих, засновників міст, монастирів, соборів), поєднувався з чітким прагненням до раціоналізму.

Паломницький жанр, що виник безпосередньо під впливом релігійних уявлень, також поступово включається в процес секуляризації, що виявляється у синтезі, примиренні духовного й світського, античного і християнського, тенденцію до релігійної толерантності. Збільшується кількість розповідей про будні мандрівки, а також матеріалу, що містив цінні історико-географічні відомості.

Паломники прямували вже не тільки задля «християнського подвигу», а й виконуючи громадянський обов'язок; не лише повторюючи страждання Христа, спокутуючи гріхи задля прощення, а йшли шляхом пізнання, добування нових знань, що цілком відповідало духу Просвітництва. Тогочасні паломники – це здебільшого високоосвічені люди, які вирушали в подорож із найновішими знаннями, були спроможні пояснити в путівнику чимало природних явищ, а також викласти відомості про мандрівку в контексті нових географічних уявлень.

У другій половині XVIII – XIX ст. паломництво змінює свої релігійні функції, стає відвіданням (своєрідною туристичною екскурсією) Святої Землі з різною метою, скажімо: політичною, дипломатичною, церковною, науковою, торговою, туристичною тощо. Безумовно, паломниками цих людей складно назвати [24, с. 31 – 34]. У Новий та Новітній час основні центри паломництва (Єрусалим, Рим, Сантьяго-де-Компостела та ін.) зберігали своє значення, але виникли й інші місця паломництва. Передусім це духовні центри, пов'язані з пошануванням Діви Марії: Лурд, Фатіма та багато ін. Деякі паломницькі центри набули не тільки релігійного, але й державно-патріотичного значення, наприклад, базиліка Жанни д'Арк в Буа-Шеню біля Домремі.

Новий імпульс паломницькому руху надав II Ватиканський собор, в документах якого підкреслена важливість паломництва. У наш час паломництво стало однією з форм євангелізації. Виник окремий напрям – молодіжне паломництво. Завдяки стрімкому розвитку засобів комунікації паломництво у XX ст. перетворилося у масове явище. Хоча у зв'язку з використанням сучасних засобів пересування паломництво багато в чому втратило аскетичний вимір, духовний зміст паломництва досі зберігається, виражаючись в інтенсивному молитовному житті паломників.

Окремим видом католицького паломництва є т. зв. духовне паломництво. Воно отримало особливе поширення у Західній Європі, починаючи з XIII ст., і відображено в таких творах, як «*Itinerarium mentis in Deum*» («Путівник душі до Бога») Бонавентури, «*Meditationes vitae Christi*» («Роздуми про життя Христа») Псевдо-Бонавентури, «*Vita Christi*» («Життя Христа») Людольфа Саксонського. У них життя розглядалося як паломництво, перехід до Бога, в небесну вітчизну.

У XIV ст. традицію таких творів продовжив цистерціанець Гільом де Діглевіль (пом. після 1358), який написав трилогію у віршах «Паломництво людського життя», «Паломництво душі», «Паломництво Ісуса Христа». У XVII ст. єзуїт Жак Гретсер склав дослідження «Про священні та релігійні паломництва», в котрих 3 глави присвятив реальним паломництвам, а 4-ту – *peregrinatio spiritualis*, де описав труднощі духовного сходження і методи їх подолання. У період пізнього середньовіччя відбувся синтез духовного паломництва і реального паломництва до святих місць; виникли такі практики благочестя, як богослужіння Хресної дороги [97, с. 1229 – 1231].

Під час паломництва окремим видом культово-обрядової маркованості є спеціальні атрибути або елементи одягу. Наприклад, плащ святого Якова дорогою до Сантьяго-де-Компостела. Загалом, одяг, окремі його елементи виступають важливою частиною проведення релігійних обрядів. Звісно, широкою є тема одягу священства. Однак звернемо увагу принагідно на одяг звичайних вірних, наприклад, під час прийняття хрещення у Католицькій

церкві в дорослому віці (це переважно відбувається в пасхальну ніч, за ранньохристиянською традицією) символічна біла шаль (знамення чистоти і безгрішності після прийняття очищаючого таїнства). Цей мандрівний елемент ритуалу зустрічаємо навіть у новітніх релігійних напрямках. Скажімо, мормони, котрі удостоїлися отримання таїнств в одному з їхніх храмів (один з яких, до речі, освячено у 2010 р. в Києві), носять після цього особливу «храмову білизну», що слугує нагадуванням про укладені з Богом завіти, а також захистом від спокус цього світу і вираженням поваги до високих моральних цінностей [132, с. 66].

Основоположним путівником для паломників протягом століть була Біблія, котру вони ретельно студіювали: саме вона визначала траси, яких трималися прочани. Траси паломництв визначали місця біблійних місць: вони зазвичай були стандартними. Нерідко відвідували більше старозавітних місць, ніж новозавітних. Якщо вести мову про спосіб відвідання біблійних місць, то варто виділити два елементи: приватний – позалітургійний та літургійний (у вузькому значенні цього слова).

Позалітургійний – це сама траса паломництва та пов'язані з нею обряди. Паломники відвідували відповідні біблійні місця, вислуховували пояснення провідників. Пізніше мало місце те, що можна назвати «паломницькою літургією»: читався відповідний фрагмент Святого Письма, пов'язаний із конкретним місцем (наприклад, біля неопалимої купини зачитувалося фрагмент Святого Письма, в якому розповідалося про об'явлення Мойсеєві Господа), рецитувався якийсь із псалмів, промовлялася молитва та вділялося благословення. Ці елементи повторювалися в різних варіантах, інколи до них додавалася Свята літургія.

Паломники прибували до Єрусалиму, щоб брати участь у величних літургійних богослужіннях. Під час найважливіших свят літургійного року натовпи паломників відвідували святі місця в Єрусалимі й околицях, проте вже не приватно, а з метою участі в богослужіннях, в яких брали участь прочани разом із місцевим населенням, зокрема з численними монахами й

монашками, що проживали в Єрусалимі. Паломники брали участь як в урочистих богослужіннях, так і щоденних. Цінний образ єрусалимської літургії, історично підтвержений у стародавніх лекціонаріях Церкви в Єрусалимі, зберігся у перекладах на грузинську та вірменську мови.

«Приватна літургія», про яку вище йшла мова, відзначалася своєю «історичністю»: її відправлялося в місці давньої біблійної події, зачитувалося фрагмент Святого Письма та промовлялося молитву, пов'язану з конкретним місцем. Схоже було і з єрусалимською літургією, що відправлялася під час свят. Її відправлялося у тому місці, в якому колись історично здійснилася певна подія, що становила семантику християнського свята. Ця літургія часто була пов'язана з великими фізичними зусиллями: пішки у процесіях доводилося проходити кілька або кільканадцять кілометрів, її відправлялося від світанку до заходу сонця, особливо під час Великого Посту.

Літургійний супровід, природне середовище, людські численні натовпи, що прибули з різних кінців світу й розмовляли різними мовами, пости, фізичні зусилля були причиною того, що паломники в особливий спосіб емоційно-духовно переживали подію відвідання Святої Землі та під глибоким враженням поверталися додому, приносячи інколи обряди єрусалимської літургії до своїх локальних церковних спільнот (скажімо, адорація святого хреста в Західній церкві бере свій початок конкретно з традиції єрусалимської церкви). У пізніших століттях паломники приносять у свої країни також і загальний образ Єрусалиму – т. зв. «Кальварії», у котрих основним буде пасійний культ Ісуса Христа та Пресвятої Діви Марії.

Із плином століть, зокрема після VIII ст., коли паломництво до Палестини було пов'язане з численними небезпеками, починають домінувати інші об'єкти: могили святих (Петра і Павла в Римі, святого Якова в Сантяго-де-Компостела), місця появи ангелів (Монте Гаргано в Апулії чи Монт Сент-Мішель у Нормандії). Мабуть, найпізніше з'являються марійні санктуарії.

Серед паломницьких місць, пов'язаних безпосередньо з Ісусом Христом, популярними були ті, котрі були присвячені культу святого хреста (Оттобойрен у Баварії чи Святий Хрест у Польщі). Проте, порівняно зі згаданими вище, вони були менш популярними.

Зі зміною мети паломництва змінився також його зміст та форма: зникає біблійний аспект, Святе Письмо вже не виступає путівником, цю роль починає виконувати легенда, побожна оповідь, а літургійно-біблійну молитву – паралітургійна молитва. Паломництво, котре на початку свого виникнення було швидше мало поширеним явищем у християнській Церкві, стосувалося переважно еліти, пізніше стає більш масовим рухом, у результаті чого знаходить своє канонічне обґрунтування. Його визначали, наприклад, після вчинення вбивства. Своєрідною формою було т. зв. «заступницьке паломництво», котре за своєю суттю суперечило самій інтенційності прощі. Таку форму паломництва однозначно критикували реформатори XVI ст.

Шукаючи джерел ідентичності паломництва, варто звернути увагу на еволюцію цієї релігійної практики в християнстві крізь призму розвитку теології, зокрема культу святих та його доктринального поглиблення або католицької маріології. Слід відзначити, що у пізній античності навіть не було згадки про марійні санктуарії як об'єкти паломництва. Правда, було б антиісторичною помилкою пробувати відкинути всі елементи, якими «обросли» паломництва протягом віків, наприклад, уже згаданий марійний акцент, мотивуючи фактом, що цей елемент не існував у стародавній Церкві. Серед них є багато цінних та не можна їх оминати, розглядаючи історію католицького культу, що континуально розвивається і збагачується.

Паломництво образно називають «п'ятою» Євангелією, оскільки воно чітко пригадує нам, що християнство є «релігією факту» – втілення Ісуса Христа в історію людства. Зустріч із тими місцями, в яких відбулося втілення та відкуплення, духовно й інтелектуально збагачує людину. Кожне християнське паломництво наділене виразним христологічним змістом,

навіть якщо мова йде про паломництво до марійного санктуарію чи гробу певного святого.

Старозавітне паломництво, що цементувало єдність ізраїльського народу, який ставав перед лицем Всемогутнього, відіграло важливу роль і в утвердженні ранньоцерковного паломництва. Адже Церква, як новий Ізраїль, також починала утверджуватися як міцна спільнота.

Паломництво пригадує, що релігія є не тільки справою душі, але й тіла – виступає інтегральним планом входження людини в світовий простір. Це чітко розуміли та практично реалізували ранньохристиянські паломники, котрі, зокрема, у фізичних зусиллях паломництва у Великий Тиждень перед урочистістю Великодня виражали свою побожність не лише зосередженими контемпліційними молитвами, але й фізичним зусиллям подорожі, яка для людини ХХІ ст. переважно видається немислимою.

Паломництво – це досвід присутності Бога, яка чинить розпізнання людиною свого посланництва. Це переживає кожен паломник. Трудиться для того, аби зустрітися з Господом і через цей містичний досвід віднайти сенс свого існування, надавши йому надприродного виміру [див.: 307]

Під малим паломництвом розуміли відвідування вітчизняних святинь. У Західній Європі особливо численними були марійні санктуарії, завдяки яким культ Марії був поширеним цілим континентом. Іван Павло II в апостольській адгортації «Ecclesia in Europa» (28 червня 2003 р.) відзначає важливість не втрачати цю традиційну народну побожність (паломництво до марійних святинь), котра значною мірою визначає ідентичність Європи: «У цій контемпліції, оживленій щирою любов'ю, Марія постане перед нами як образ Церкви, котра, живлена надією, пізнає спасительне та милосердне діяння Бога, і в Його світлі відчитає власну дорогу та цілу історію. Вона допомагає нам також інтерпретувати те, що сьогодні діється, у віднесенні до Її Сина, Ісуса» [320].

Наведемо приклад одного з центрів малих паломництв.

Від самого початку християнства були відомі паломництва до місць, у котрих Господь виявлявся через своїх ангелів, особливо через архангела Михаїла. Один із таких санктуаріїв св. Михаїла знаходиться в Нормандії, над самим берегом океану. Ця гора Святого Михаїла, уже в середньовіччі, стала традиційним місцем паломництва дітей і молоді.

До побудови першої культової споруди у VIII ст. острів носив назву Могильна Гора (фр. Mont Tombe). За легендою, в 708 р. тут архангел Михаїл з'явився єпископові Авранша св. Оберві, якому він дав завдання побудувати на скелі церкву. Тричі доводилося наказувати сторожеві райських брам, оскільки єпископ не був впевнений, що правильно зрозумів знамення. І лише після того, як архангел, за однією з легенд, постукав йому по голові перстом, а за іншою, пропав мечем рясу – Обер наказав монахам розпочинати будівництво. Мон-Сен-Мішель згадується і в легендах про короля Артура, котрий переміг велетня, що тут мешкав. Крім того, розповідалося, що в товстих стінах абатства замуровано святий Грааль [180].

У середні віки зародилися паломництва до місць, де були відомі чудотворні фігурки чи ікони. При них зводилися храми, монастирі та спеціальні місця відпочинку, де паломники могли отримати певну матеріальну чи духовну допомогу. Рішення здійснити паломництво було одним із найважливіших релігійних актів у житті християнина, адже це вимагало не лише готовності духа, а й виняткових приготувань. Паломниками ставали люди усіх суспільних станів.

У середньовіччі паломництво було найпоширенішою формою подорожі, котра розумілася у сприйнятті людини епохи теоцентризму не як простий рух до святих місць, але і як духовний шлях до Бога, як «наслідування Христа», намагання відійти від грішних місць у святі. Homo viator сприймала дорогу передусім як духовний пошук. Релігійність середніх віків була пов'язана зі сприйняттям опозиції «земля-небо», яка мала релігійно-етичне значення. Небо було місцем піднесеного, нетлінного, ідеального буття, на відміну від земного тимчасового життя, сповненого

недосконалостей і гріховності. Потоїбічний світ мислився настільки ж реальним, як і земний, тому земна мандрівка могла привести в інший світ.

Паломництво є зустріччю не тільки з Богом, а й з іншими людьми, що прямують дорогою до спасіння. Воно показує нам, що кожному людину варто сприймати як дар для себе: ми через ближніх отримуємо дари Бога, а також обдаровуємо своїх братів і сестер. Важлива зустріч не тільки з учасниками паломництва, а й з тими людьми, які впродовж мандрівки вітають прочан, діляться з ними хлібом і водою, надають нічліг, просять про молитву тощо.

Паломництво має бути наповненим духом християнського самозречення в душі любові та покаянства з відповідними інтенціями – власними чи когось, хто попросив заступництва. Проща – це час особливо інтенсивної молитви зрілих християн, тобто молитвою покаяння, подяки, прохання й прослави, відповідно до одного з найважливіших повчань Ісуса Христа: «Завжди моліться» (Лук. 18, 1).

У Католицькій церкві слава культового центру, зокрема паломницького, була фактором, що свідчив про ранг певного релігійного осередку. Нерідко паломницькі культури народжувалися «з низів», на початку свого формування мали «народний» характер, тобто без офіційного підтвердження церковною владою [див.: 325, s. 211].

Джерела західноєвропейського паломництва присутні і фольклорно-епічній творчості, що стала прототекстом для авторської романної літератури середніх віків. Так, у Кретьєна де Труа (бл. 1135 – бл. 1185) в романі «Сказання про Грааль, або Персефаль», де використано містичні мотиви християнських апокрифів, у сюжетній структурі має місце процесія в замок короля-рибалки перед головним героєм Персефалем: молода людина тримає блискучий спис, з якого стікають краплини крові, вродлива дівчина несе містичну золоту посудину, оздоблену дорогоцінним камінням, – Грааль, інша юнка проходить зі срібною посудиною.

Чашу («святую річ») проносять під час зміни страв в іншу кімнату, де годують старого батька короля-рибалку гостією. У контексті середньовічної

католицької семіотичної системи Грааль інтерпретується як потир із кров'ю Ісуса Христа, спис – зброя римського сотника на Голгофі Лонгіна, срібна посудина – дискос, молодий чоловік зі списом – Лонгін, а дівчина, котра несе келих – сама персоніфікація Церкви [див.: 170, с. 59 – 69].

Обрядові процесії довкола периметру базилік (наприклад, на початку Святої меси у давніх формах латинського обряду, коли священики перед богослужінням виконували т. зв. «псалми на сходах» вівтаря) або навколо будівлі храму (скажімо, резурекційна (вранішня Меса на Пасху) чи на відпуст (на храмове свято) тощо) є своєрідною формою «малого паломництва» у Католицькій церкві. Фольклорно-агіографічна та церковно-літургійна традиції вплинули на зовнішньо-формальний і внутрішньо-семантичний функціональні вияви католицького паломництва.

Важливим у католицьких санктуаріях був естетичний фактор, що проявлявся у прекрасних творах архітектури, скульптури і живопису, органічно вписаних у міський ансамбль чи природний ландшафт. Ця сторона сприйняття надприродного поєднує релігійне та мистецьке, які «неможливі без людських почуттів, емоцій, переживань» [254, с. 13]. Ці обидві форми суспільної свідомості поєднує образність [134, с. 34] і прагнення до «створення ідеальних конструкцій людського буття» [291, с. 48]. Зрештою, у релігійній свідомості образи надприродного витворюються із матеріалу реальної дійсності, зокрема світу мистецтва і природи. Правда, це зазвичай діється спонтанно, несвідомо із включенням психо-емоційної сфери.

Як відзначав Б. Лобовик, «суб'єкт не бачить того, що матеріал, з якого формуються фантазійні образи, здобутий із дійсності і що сама комбінація цього матеріалу в образах уяви може набути такого характеру, при якому образ уяви постає самостійним суб'єктом, що наділений розумовими, вольовими рисами. Такими і є надприродні образи, створені релігійною уявою» [158, с. 152]. Відчуття природи у релігії можна вважати лакмусовим папірцем у визначенні внутрішнього світу людини (згадаймо, францисканське загострено шанобливе відношення до оточуючого світу, що

стало переворотом у пізньому середньовіччі з його акцентами на сфері духовного, позаземного), його можна назвати навіть моральною категорією, особливо у входженні в комунікацію з Богом у священних місцях.

На думку Вселенського патріарха Варфоломея, «духовне життя вимагає від нас належного пошанування – хоча й не абсолютного поклоніння – у відношенні до Божого творіння. Те, як ми відносимося до матеріального світу, прямо пов'язано з тим, як ми відносимося до Бога» [33, с. 179]. Природа є особливим місцем зустрічі з Творцем.

Часто при католицьких санктуаріях є відомі джерела або водойми, що славляться чудодійними властивостями. Це давня традиція, що прослідковується ще задовго до виникнення християнства. Відомо, що при великих давньоєгипетських релігійних центрах, до яких люди здійснювали паломництво у визначені пори року, існували певні заклади, які можна порівняти із сучасними санаторіями, де паломники поселялися та сподівалися оздоровитися.

Наприклад, біля храму богині Хатор у східному Єгипті був збудований за взірцем малих купалень, що з'єднувалися коридором, в якому плинула вода, такий «лікувальний» центр, наділений феноменологічними властивостями [див.: 303, р. 77]. Ці місця оздоровлювальних обливань та купелей були жаданим місцем постійного поселення, щоб таким чином забезпечити собі близькість до животворних джерел.

Так було і в католицьких санктуаріях. Найчастіше паломники, відвідавши лікувальну купіль, набирали з собою святу воду, щоб пити її та поділитися з близькими. [див.: 313, с. 87]. Слід відзначити, що посуд для зберігання цієї жаданої води займає окреме місце у торгівлі девоціоналій (дрібні предмети католицького культу, що продаються) та вирізняється особливими формами і зображеннями, як-от: фігура Діви Марії, св. падре Піо, св. Фаустини Ковальської тощо. Сьогодні також багато паломницьких шляхів веде до місць із чудодійними джерелами у католицьких санктуаріях: Лурд, Фатіма, Зарваниця тощо.

Особливою паломницькою (як і позалітургійною загалом) практикою є обряд т. зв. хресної дороги, що бере свій початок у релігійному житті Єрусалима від найдавніших часів, адже відомо, що перші християни приходили до місць, що освятив Своєю кров'ю Ісус Христос.

У цілому світі є більші чи менші санктуарії, присвячені саме цьому культу Католицької церкви. З кінця IV ст., часів відомої іспанської паломниці Егерії, відомо про це богослужіння. Із завершення періоду Хрестових походів символічна дорога цієї практики проходить на точно визначеній трасі, котра з XVI ст. була відома як «Страсна Дорога» (*Via Dolorosa*).

Богослужіння Хресної дороги, що зародилося у Західній Європі під впливом натхнення подорожей до Святої Землі, є формою духовного паломництва на Голгофу [див.: 261]. Традиційно виділяють чотирнадцять т. зв. стоянь («стацій») Хресної дороги, де, окрім молитов і духовних співів, зачитуються медитації на тему страждання Христа та проектування цього прикладу на людське життя.

Отож, такий перелік цих пасійних тем: Ісус перед Пилатом; Ісус бере хрест на свої плечі; Ісус уперше падає під тягарем хреста; Ісус зустрічає свою Матір; Симон Киринеянин допомагає нести хрест; Жест Вероніки; Ісус падає вдруге; Зустріч з єрусалимськими жінками; Ісус падає втретє; З Ісуса здирають одяг; Ісуса прибито до хреста; Ісус помирає на хресті; Тіло Ісуса знято з хреста; Тіло Ісуса покладено до гробу. Для проходження цього позалітургійного пасійного культу в католицьких храмах (або у просторі довкола них чи монастирів) прийнято встановлювати ікони або скульптури Хресної дороги, до кожної з яких під час Великого посту підходить процесія вірних (обов'язково з хрестом).

Кальварійний культ поширювався і в центральній Європі, зокрема у Польщі, котру в ті часи називали «*antemurale christianitatis*» («бастіон християнства»). Британський історик Норман Дейвіс зараховує відродження паломницького культу в Польщі у XVII ст. до виявів «крайньої внутрішньої побожності» [63, с. 172], оскільки для польського католицизму не була

властива зовнішня войовничість, як це було, скажімо, в Іспанії, Італії або Чехії. Католицька церква в Польщі утверджувала свої позиції передусім через поширення і пропагування містичних, аскетичних побожних практик.

Поруч із відродженням інтересу віруючих до різноманітних реліквій, стали популярними паломництва. Релігійні шляхтичі зводили по-бароковому пишні кальварії, в загальному ансамблі яких сходили, каплички, вулиці, інші архітектурні об'єкти відображали хресну дорогу Ісуса Христа на Голгофу. Найвідомішою до сьогоднішнього дня є Кальварія Зебжидовська у мальовничому підніжжі Карпат в західній Малопольщі (недалеко від Кракова), яку заснував у 1613 р. Міхал Зебжидовський [63, с. 172].

Як видно з історичного аналізу, 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 Бога-і самопізнання в есхатологічній перспективі осягнення Небесного Єрусалиму.

Висновки до розділу 2

Текстова основа й обґрунтування релігійних практик – вагомий чинник визнання їхньої історичної вмотивованості й традиційної виправданості. Практика паломництва містить широкий дискурс текстологічного підтвердження у Старому і Новому Завітах у контексті розвитку концепції спасіння та формування системи культу. Старозавітні паломництва ґрунтувалися на релігійному культі, що склався після поселення в Обіцяній землі. Основне колективне богослужіння юдеїв відбувалося в єрусалимському храмі, а від єврейських чоловіків вимагалось з'являтися в

Єрусалим не менше трьох разів у рік. Паломництво старозавітних патріархів до святих місць, де вони зустрічалися з Богом, пов'язане з їхнім релігійним досвідом, а також кочівним і торговельним способом життя.

Новий Завіт всіх християн іменує паломниками, які прямують під проводом Ісуса Христа до есхатологічного Небесного Єрусалиму. Біблійне підґрунтя виправдовує приналежність паломництва до паралітургійної практики західного християнства, що розкриває депозитарій віри.

Католицька церква практикує паломництва до святих місць, передусім, пов'язаних із земним життям Ісуса Христа й інших біблійних постатей, вбачаючи в цьому особливу нагоду практичного вираження віри в аскетичних формах самообмеження й молитви. Санктуарії Святої Землі – це меморіальні топоси подій в історії спасіння, сугестивність котрих наділена потенціалом розкриття догматів віри та укріплення культових практик.

Повага Церкви до центрів паломництва не слід плутати із язичницьким вшануванням матеріальних об'єктів (архітектурних, образотворчих пам'яток чи природи) або глорифікацією історії. Католицизм вважає такі практики актами віри у контексті духовного розуміння паломництва як есхатологічного прямування до прославленого Агнця в Небесному Єрусалимі, біблійна репрезентація якого імплікована в традиційній символічній просторовій образності з багатими орієнтальними й античними художніми референціями.

Згідно Святого Письма, земна дорога людини – це паломництво до вищої непроминальної мети, а саме: осягнення можливості бути включеними до грона обраних у Небесному Єрусалимі. Якщо новозавітний корпус проголошує людське життя паломництвом до дому Отця, то водночас це є закликом до практики прощі. «Паломницький» догмат віри, опертий на текстах Біблії, виражає католицьке розуміння сотеріології. Формування паломництва супроводжувало саме становлення християнства від його початку, що підтверджує його авторитетність й органічність як у релігії, так і культурі Заходу.

РОЗДІЛ 3. КАТОЛИЦЬКЕ ПАЛОМНИЦТВО В СВІТОВІЙ ТА УКРАЇНСЬКІЙ РЕЛІГІЙНІЙ КУЛЬТУРІ

Значення кожного феномена релігійної практики виявляється в історичному контексті в залежності від його ролі у формуванні загальної конфесійної картини світорозуміння й світовідчуття. У становленні західної християнської культури паломництво відіграло роль імплікатора християнського вчення й джерела духовного й творчого натхнення численних пілігримів на різноманітних шляхах світових, національних чи локальних шляхах прощ.

Паломництво у культовій парадигмі Католицької церкви починаючи із раннього середньовіччя було невід'ємним чинником не лише релігійного життя, але й західної культури в цілому, доводячи образне порівняння, що європейська культура базується на трьох топосах-пагорбах – афінському Парфеноні, римському Капітолії та єрусалимській Голгофі. Культурні константи Греції й Риму органічно трансформувалися під впливом біблійного тексту і християнського віровчення. Паломництво не тільки уможливлювало для віруючого духовно-інтимне поглиблення власної віри, внутрішнє навернення-спокутування, жертвне самообмеження і вираження євангельських чеснот у їхньому ідеальному вираженні, але й виступало конститутивним фактором як релігійного, так і світського мистецтва, літератури, фольклору.

У підрозділі 3.1 досліджується специфіка католицьких санктуаріїв в релігійно-культурному просторі католицького світу.

Українські землі, як частина європейської цивілізації, також славляться не тільки православними, але й католицькими паломницькими центрами – латинського й візантійського обрядів, значення і функції яких є предметом релігієзнавчого аналізу в підрозділі 3.2 дисертаційного дослідження.

3.1 Санктуарії в культурному просторі католицизму

У Католицькій церкві паломництво виступає культовою практикою, що виразно репрезентує комунікативний вимір релігії. У паломництвах головними географічно-смысловими об'єктами вважаються т. зв. санктуарії.

Санктуарій – це місце, що наділяється аксіологічними характеристиками сакральності та представляється в конкретному храмі чи храмово-монастирському комплексі. Санктуарії пов'язані із загальним трансісторичним розумінням святості простору в історії культури й релігії. Для глибшого розуміння католицьких санктуаріїв висвітлимо коротко розуміння святості місця в історії релігійних вірувань.

Надання священних властивостей певним місцям пов'язане з анімістичними й тотемістичними уявленнями архаїчної людини. Мотиви виділення і поклоніння святим місцям засвідчено у фольклорі багатьох народів. Стародавня людина вірила, що духи всесильних предків здатні впливати на долю живих нащадків; місця їхньої смерті (або поховань) вважалися сакральними і до них у поминальні дні приходили поклонятися [270, с. 356]. З культу предків виник і культ померлих вождів. Місце їх поховання теж було священним. Люди приходили туди черпати особливу енергію магічної дії духу на них [див.: 238, с. 336]. Священними вважали теж і ті місця, з якими були пов'язані тотемістичні міфи. Відомо, що пов'язаність міфів із географічним ландшафтом чи його частинами характерна для вірувань багатьох народів.

Скажімо, для «австралійця земля його общини вся насичена релігійно-міфологічними спогадами: кожна скеля, ущелина, озеро, дерево – вся це є або місце дії того чи іншого міфологізованого епізоду, або знак, що залишився на пам'ять про такий епізод» [244, с. 72]. Традиційно окремі шановані святині чи монастирі зводяться на місцях, що вважаються святими через епіфанічні проявлення в них. Санктуарії вшановуються у багатьох релігіях, наприклад, одним із найдавніших у Європі можна вважати монументальний

архітектурний комплекс у Стоунхендж. У давніх слов'ян на санктуарії відбиралися переважно місця за географічними й рельєфними властивостями – вершини гір, гірські пасма, річки, острови й півострови. Нерідко на місці цих давньослов'янських капищ зводилися християнські святині, що можна визначити як визнання священних властивостей у загальному контексті сакральної географії.

У католицизмі вшановуються як загальнохристиянські святі місця (наприклад, пов'язані з земним життям Ісуса Христа в Святій Землі), так і ті, що визнаються такими, в яких відбувалися містичні прояви небесного одкровення, що визнано несуперечливим із віровченням Католицької церкви (це основна вимога у визнанні цих феноменів правдивими). Найчастіше західне християнство наділяє сакральною семантикою ті місця й місцевості, де відбувалися появи Пресвятої Діви Марії, що пов'язане із догматами про співвідкупительну роль Богородиці в сотеріологічному контексті.

Компендіум віровчення Католицької церкви вважає санктуарії особливим простором, в якому надприродним чином виявляється Господня благодать; це місця котрі особливо освятив Бог та до яких здійснюють прощу численні вірні. У багатьох із цих місць відбулися надзвичайні речі, об'явлення, чудесні оздоровлення та навернення.

Католицькі санктуарії мають свої організаційні особливості: у них зазвичай призначається ректор або інший керівник, завданням котрого є турбота про паломників, забезпечення їм доступу до форм культу, передусім літургійних (особливо церковних таїнств), адже однією з основних цілей вірних є отримання відпущення гріхів. Ректор санктуарію відповідає за документацію та вотуми (окремі пожертви-подарунки за духовні та фізичні благодаті).

Наведемо приклад діяльності ректорату світового санктуарію Божого Милосердя в Кракові-Лагевніках (Польща). Ректорат цієї святині діє на підставі окремого статуту ректорального костелу, який затвердив митрополит краківський. Діяльність ректорату охоплює базиліку Божого Милосердя, нові будівлі та каплиці. Під час свого візиту до Польщі та

консекрації нового храму, зведеного у сучасному архітектурному стилі, папа Іван Павло II довірив турботу про духовний та матеріальний вигляд санктуарію о. кардиналові Францішкові Махарському (який був митрополитом давньої польської столиці з 1978 по 2005 рр., заступивши на цьому троні Кароля Войтилу, якого на конклаві обрали єпископом Риму), цілій Краківській архидієцезії та згромадженню сестер Матері Божої Милосердя (саме до цього згромадження належала св. сестра Фаустина Ковальська, котра в своїх містичних одкровеннях розповідала про важливість культу Божого милосердя).

До основних завдань санктуарію Божого Милосердя належить паломницьке душпастирство, що виражається у проголошенні Божого слова, відправлення святих таїнств, особливо сповіді й євхаристії, а також сприяння в отриманні відпустів та підтримка різних форм народної побожності. У межах ректорату діє душпастирський дім із конференційною залюю, готельно-торгівельним комплексом [див.: 366].

У санктуаріях Католицька церква вділяє т. зв. відпусти, що є важливим поняттям католицької теології. Відпуст – дарування Богом дочасної кари за гріхи, які стали відпущені у відношенні до віри. Відпуст може бути повним (повне дарування кари за гріхи) і частковим (зменшення кари). Відпуст вділяється живим або померлим, але лише християнам.

Загальними та необхідними умовами для всіх відпустів є наступні: бути охрещеним, неекскомунікованим (тобто невідлученим від Церкви), а також перебувати в стані освячуючої благодаті (покаятися в таїнстві сповіді та прийняти євхаристію) [400, s. 25, № 17 § 1]; намір принаймні загальної інтенції отримання відпусту в окресленому часі та виконання дій, відповідно до конкретного відпусту [400, s. 25, № 17 § 2]. У санктуаріях часто вділяється повний відпуст, за таких умов: виключення прив'язання до будь-якого гріха, зокрема щоденного; виконання дії, пов'язаної з відпустом; відбуття сповіді; прийняття євхаристійного причастя; молитва в інтенціях Святійшого Отця (наприклад, «Отче наш» та «Радуйся, Маріє») [400, s. 25 – 26, № 20 § 1].

Поняття відпусту тісно пов'язане з вченням, що стосується влади в Церкві, і т. зв. «правом ключів», а також із вірою про обмін благодатями між живими та померлими, тобто спілкування святих. На відміну від таїнств, які є благодаттю та впроваджують у стан освячуючої благодаті, відпусти є наслідком компенсації.

У «Катехизмі Католицької церкви» читаємо таке пояснення цього поняття «права ключів»: «Після Свого воскресіння Христос послав апостолів «у Його ім'я» проповідувати «покаяння на відпущення гріхів усім народам» (Лк. 24, 47). Цю «службу примирення» (2 Кор. 5,18) апостоли і їх наступники виконують, не лише проповідуючи людям Боже прощення, заслужене для нас Христом, і закликаючи їх до навернення і до віри, а також уділяючи їм відпущення гріхів через Хрещення і примиряючи їх з Богом і Церквою завдяки владі ключів, отриманій від Христа» [ККЦ, с. 244; арт. 981].

Санктуарії прийнято поділяти на окремі види, в залежності від того, яка влада їх заснувала: дієцезіальні (єпархіальні) (заснував певний єпархіальний єпископ); національні (конференція католицького єпископату певної держави); міжнародні (Апостольська Столиця).

В Україні серед дієцезальних санктуаріїв можна виділити, наприклад, Санктуарій Матері Божої Святого Скапулярія у Більшівцях (Івано-Франківська область, Львівська архідієцезія), відродженням якого опікується орден братів менших конвентуальних (францисканці). Національним в Україні є санктуарій Матері Божої Святого Скапулярію у Бердичеві, який провадять брати босі кармеліти.

Серед міжнародних католицьких санктуаріїв варто виділити, приміром, такі: санктуарій Матері Божої з Гвадалупе (Мексика), санктуарій Матері Божої Фатімської (Португалія), санктуарій Пресвятої Діви Марії Ясногурської (Польща, Ченстохова), санктуарій Св. Архангела Михаїла в Монте Сант Анджело (Італія) тощо.

Відомо, що середні віки були найбільш формально заангажованою історичною епохою у християнську релігію. Не могла ця доба у Західній

Європі оминати і паломницьку практику. У середньовіччі це була основна форма подорожей, що сприймалася не як звичайне фізичне переміщення у просторі в прямуванні до святих місць, які визначила Католицька церква, а як глибокий внутрішній духовний шлях до Бога, як «наслідування Христа». Згідно Таулера, *homo viator* прямує від людської природи Ісуса Христа до божественної та знаходить на цій дорозі «щедрі пасовиська» істини. Отож, шлях паломників розумівся як духовний пошук [див.: 57, с. 86]. Зважаючи на духовне значення санктуаріїв, сучасна католицька моральна теологія метафорично використала це поняття у визначенні людського сумління, називаючи його «найтаємничішим осередком та санктуарієм людини» (документ II Ватиканського собору «*Gaudium et spes*»).

Санктуарії – це наділені сакральною та фідейстичною семантикою локуси священної топографії, котрі представляють релігійно-культурний спадок Католицької церкви та відповідного національного дискурсу. Кожен із них відзначається самобутніми характеристиками, сформованими предметами культу, особливостями місцевості, духовними потребами, аксіологічними домінантами та іншими умовами, а також відіграє важливу комунікативно-духовну роль у житті як Вселенської церкви загалом, так і локальної зокрема.

Історії санктуаріїв наповнені оповідями про містичні видіння окремих людей, що глибоко закорінено в сутності християнської духовності й аскетички. Можемо пригадати численні оповіді про чудесні оздоровлення, спасіння від здавалося б фатальних небезпечних ситуацій поблизу святих місць. Наприклад, в українському фольклорі та народному релігійному наративі відома історія про чудесний порятунок слуги розлюченого магната Миколая Потоцького, який хотів свого візницю застрелити через незначний випадок (стрепенулися коні й перевернули бричку), але звертання до Матері Божої Почаївської відвернуло кулю. Ця подія так сильно вплинула на графа, що він покався, впав на коліна перед відомим образом зі Свято-Успенської почаївської лаври та пообіцяв все своє подальше життя присвятити цій

обителі, примножуючи її красу і славу. Слова дотримав, як відомо: вже в 1771 р. почав зводити величний бароковий Успенський собор, який прикрашає Лавру і сьогодні.

У традиційно католицьких країнах паломництво було залучене і до правових відносин у суспільстві, передусім, – середньовічному. Таким чином тогочасна система виражала своє уявлення про право як справедливість – одну із основоположних проблем юстиції в усі часи: «У контексті розрізнення права і закону це означає, що справедливість входить у поняття права, що право за визначенням справедливе, а справедливість – внутрішня якість права, категорія та характеристика правова, а не поза правова» [186, с. 28]. Безумовно, у середньовічному суспільстві сюди додавалася морально-релігійна конотація.

Із XIII ст. світські суди Західної Європи використовували паломництво як покару за вчинені злочини. Засуджена людина повинна була подолати шлях до Святої Землі, обійти і поклонитися всім святиням та молитовно просити прощення за скоєний гріх. Таким же чином діяли і церковні суди, які накладали епітимію (покарання) на злочинця (грішника) і прирікали його на нелегкий шлях до святих місць, щоб замолити гріх і покаятися. Людина знатного роду чи високого сану могла замінити себе слугою чи наймитом, котрий вирушав до святих місць замість господаря. У Німеччині, навіть був окремий цех професійних найманих паломників (Sonnweger), котрі відбували паломництво за багату, стару чи німичну людину, яка хотіла побувати біля Гробу Господнього, а також від імені парафії, церкви (за грошову винагороду).

До речі, тип професійного паломника сформувався і на Русі, де його називали «калікою перехожим». Слово «каліка» тут не означає фізичної вади чи пошкодження: воно походить від латинського «caligae» – так давні римляни називали солдатське взуття. Згодом цим словом називали взуття католицького єпископа, яке він взував під час Святої меси, а ще пізніше – підв'язані сандалії паломників. Останнє значення було відоме на Русі, від

чого і походить назва «каліки перехожі». Вона є в Данила Паломника і в деяких билинах. Іноді так називали мандрівних сліпців, які ходили гуртом і співали духовні пісні [24, с. 17 – 18].

Своєрідним локальним паломництвом було покарання через відвідання т. зв. покутних хрестів, що накладалося на злочинців, передусім – вбивць. Покутні хрести у католицьких країнах Західної Європи пов'язані з давнім звичаєм пошанування місць смерті, котрий можемо побачити у багатьох культурах (зокрема, і в сучасній Україні зустрічаємо чимало прикладів позначення їх хрестами або невеликими пам'ятниками, що викликає суперечливі думки).

У християнській традиції, безумовно, основним символом для відзначання таких локусів є символ хреста. Серед багатьох хрестів, які зустрічаються в Західній Європі біля храмів, доріг або й у відлюдних місцевостях, є кам'яні об'єкти, за котрими прикріпилася назва «покутні хрести». У західно- та центральноєвропейських країнах збереглося кілька тисяч покутних хрестів, що по-іншому іменуються «хрестами поєднання».

Традиція ставити кам'яного хреста на тому місці, де було вчинено злочин, з'явилася у середньовічній Європі в XIII ст. Тут варто окреслити соціально-історичну та юридично-канонічну картину тогочасної епохи, без контексту якої складно зрозуміти паломницьку практику за здійснене вбивство.

У той період історії Заходу Католицька церква намагалася всіма силами змінити поширену практику родової помсти (як пережитку раннього середньовіччя), згідно якої вільні громадяни вирішували більшість своїх суперечок особисто, без звертання до влади або представників домінуючої релігійної конфесії. Нерідко члени родини жертви, намагаючись помститися кривдникам, діяли за законом «око за око». Часто у ці спроби знайдення «справедливості» втягували в свій кривавий процес цілі роди, триваючи інколи роками.

Зважаючи на слабкість тогочасної державної влади та погано розвинуту юридичну систему, Церква намагалася знаходити способи замінити варварські звичаї. З цією метою духовенство пропагувало відомий і раніше звичай угоди та поєднання між ворогуючими сторонами. Невдовзі звичай став правом, а представники Католицької церкви його активними промоторами. Його сутністю став т. зв. акт поєднання, що запобігав родовій помсті та подальшому проливанню крові. Примирення здійснювалося між злочинцем (чи від його імені родиною) і сім'єю жертви в присутності представника Церкви й місцевої влади. Його наслідком було укладання письмового порозуміння (*compositio*), що називався трактатом поєднання, чи «покутним» трактатом. Це «покутне» право втратило свою силу на Заході Європи після 1532 р., коли імператор Карл V Габсбург ввів новий юридичний кодекс (*Constitutio Criminalis Carolina*) [296, s. 6].

Вбивця повинен був компенсувати родині жертви через сплачування т. зв. «головизни» (*roena capitis*), а також громаді у вигляді публічної покути. Згідно «покутного права», звинувачуваний повинен був покрити витрати похорону, заплатити за судовий процес, зокрема за частування судді, а також підкоритися вироку суду. Вердикт, зазвичай, містив: покриття видатків на поховальний обряд, оплата жалобного богослужіння (інколи кількох), постачання храмові визначеної кількості воску.

Покута часто передбачала необхідність сплати визначеної суми на лікарні, храми або на реконструкцію оборонних мурів міста. Могла містити теж наказ стояти над гробом жертви у покутній сорочці, з мечем на шиї, або із черепом в руці, або ж лежання хрестом у храмі протягом визначеної кількості неділь.

Окремою практикою було паломництво до шанованого санктуарію, наприклад, до Риму чи Сантьяго-де-Компостела. Повертаючись із паломництва, слід було представити докази перебування у святому місці. Зрідка можна було знайти замість себе іншу людину, котра здійснить паломництво, при умові повної оплати за цю покутну практику. Злочинець

був теж зобов'язаний допомагати дружині та дітям вбитого. Інколи навіть змушували взяти вдову за дружину. Отож, він повинен був заступити всі обов'язки покійного. Були випадки, що винний у межах спокутування мусів вкласти руки до труни і, тримаючи покійника за долоні, просити в нього вибачення. Подекуди наказували лежати хрестом на могилі вбитого або нагим пройтися по населеному пункту.

Але матеріальними артефактами, що збереглися протягом століть як приклади виконання середньовічного судочинства та релігійних епітимій, є т. зв. покутні хрести. Злочинець на місці вбивства був зобов'язаний поставити кам'яний покутний хрест (рідше – кам'яну капицю). Ці культово-різьбярські об'єкти виконувалися з матеріалів із найближчих каменоломень: чим було ближче до місця видобутку каменя, тим красивішими й величнішими були хрести. Витесували зазвичай із пісковика або граніту. Тут, на нашу думку, важливий культурно-архетипний контекст. Не випадково змушували виконати цей вираз покути з каменю – міцного матеріалу, роботи з яким потребує неабияким фізичних зусиль. Ця асоціація перепошення у жертви та його родини з каменем виражає глибину і складність усвідомлення гріха, а також намір взяти на себе тягар покути. Пригадується один із найсильніший творів українського експресіонізму – новела В. Стефаника «Камінний хрест», – в якому автор передав всю складність екзистенційних переживань людської душі саме через образ-символ кам'яного хреста.

Ставили покутні хрести в різних місцях, окрім місця вбивства: на перехресті доріг, на могилах людей, яких поховано у лісі, біля джерел або криниць, там, де було вчинено самогубство чи стався трагічний випадок, теж у тих місцевостях, де починалася епідемія, так грізна для тих часів. Можна припустити, що піднесення хрестів на пагорбах повинні було означати місця, в котрих раніше знаходилися поганські вівтарі – як символ перемоги християнської віри над язичництвом. Покутні були також об'єктами, біля яких здійснювалися молитви за людину, котра була на певному місці вбита.

Оскільки біля цього хреста сім'я жертви відрікалася від помсти й укладалося примирення із вбивцею, то існує інша назва – хрести поєднання [393].

Від XV ст. на покутних хрестах з'явилися вирізьблені зображення (наприклад, ножі, сокири, списи, стилети, вила, серпи та ін.), що, мабуть, представляють знаряддя вбивства. Були теж хрести з атрибутами професії жертви, скажімо, з молотком чи обценьками. Написи, що інформували про час, місце, про вбивцю та жертву, а також знаряддя насилля, появились із поширенням писемності. Паломництво було важливою частиною середньовічного суспільства, зокрема воно становило частину судово-юридичної практики та церковно-канонічної традиції. Свідченням цього є покутні хрести – оригінальні пам'ятки скульптури й звичаїв середніх віків.

Особливе місце серед католицьких санктуаріїв займають марійні, котрі присвячені пошануванню Пресвятої Діви Марії, якій у латинському обряді віддається особливо культово-обрядове віддавання честі, що детерміновано віроповчальним компендіумом.

Енцикліка Івана Павла II «Про Блаженну Діву Марію у житті паломницької Церкви» називає Мати Ісуса Христа «Провідною Зорею», патронкою життєвого паломництва віри до вічного сповнення (*Redemptoris Mater*, 7). Іван-Павло II в енцикліці «*Redemptoris Mater*» («Мати Відкупителя») декларує: «Церква, скріплена присутністю Христа (пор. Мт. 28,20), паломничає в часі до кінця віків, ідучи назустріч Господеві, який приходить; але на цьому шляху – хочу це виразно підкреслити – ступає слідами Пречистої Діви Марії, яка «йшла вперед у мандрівці віри та вірно зберегла своє з'єднання з Сином аж до Хреста» [*Redemptoris Mater*, 2].

Питання співвідкупительства Пресвятої Діви Марії належить до основних проблем католицької маріології, котра впродовж багатьох століть ретельно досліджує роль Матері Божої у справі спасіння людства та місійного паломництва Церкви. «Церква, прямує вперед у паломництві серед переслідувань світу й Божої розради, звіщаючи хрест і смерть Господню, аж поки Він не прийде» (пор. I Кор. 11,26) [*Lumen gentium*, 8]. Як Ізраїль за

тілом, мандруючий у пустині, вже названий Божою Церквою (пор. Неєм. 15,1; Чис. 20,4; Втор. 23,1), так новий Ізраїль називається Христовою Церквою (пор. Мт. 16,18), бо ж Христос здобув її ціною своєї крові (пор. Ді. 20,28); сповнив її своїм Духом і наділив відповідними засобами видимого й суспільного з'єднання. Усіх бо тих, що з вірою дивляться на Ісуса – як виконавця спасіння і джерело миру та єдності – Бог згуртував і установив Церкву, щоб вона була для всіх разом і для кожного зокрема видимою тайною тієї спасенної єдності [Redemptoris Mater, 25].

Другий Ватиканський Собор, говорячи про мандрівну Церкву, порівнює її з Ізраїлем Старого Завіту, що мандрував через пустиню. Ця мандрівка має також зовнішній характер: видимий у часі й просторі, в яких вона історично здійснюється. Бо Церква має «поширитись у всіх країнах» і тому виходить в людську історію, одночасно переступаючи час і кордони народів. Все ж таки, справжній характер паломництва Церкви є внутрішній. Це паломництво за посередництвом віри, «силою воскреслого Господа» [Lumen gentium, 8], паломництво у Святому Дусі – даному Церкві, як невидимий Утішитель (пор. Ів. 14,26; 15,26; 16,7). Так, отже, мандруючи вперед крізь випробування й утиски, Церква укріплюється силою Божої ласки, обіцяної Господом, щоб... під діянням Святого Духа невпинно відновляла себе саму, аж поки через Хрест не дійде до світлості, яка не знає присмерку [Lumen gentium, 8].

Саме на цьому паломницькому шляху Церкви через простір і час, а ще через історію людських душ, Марія присутня як Та «благословенна, що увірила», як Та, що «йшла вперед в паломництві віри», беручи участь, як жодне інше сотворіння, в Христовій тайні. Собор далі навчає: «Пресвята Діва Марія, глибоко вступивши в історію спасіння, з'єднує в собі і віддзеркалює найважливішу суть віри» [Lumen gentium, 65]. Вона є – серед усіх віруючих – «наче дзеркалом», в якому відбиваються в найглибший і найпростіший спосіб «великі діла Божі» (Дії. 2,11).

Церква, збудована Христом на Апостолах, повністю усвідомила ті «великі Божі діла» в День П'ятидесятниці, коли всі зібрані в світлиці «сповнились Святим Духом і почали говорити іншими мовами, як Дух давав їм промовляти» (Ді. 2,4). Від цього моменту розпочинається оте мандрівництво віри: паломництво Церкви протягом історії людей і народів. Відомо ж, на початку тієї мандрівки Марія є присутня. У світлиці разом з апостолами Вона благає в молитвах про дар Духа.

Її шлях подекуди є довший. Дух Святий зійшов до Неї раніше. Вона стала Його досконалою Нареченою при Благовіщенні, приймаючи слово Бога живого, і «виявляючи повну податливість розуму й волі супроти об'являючого Бога» й добровільно визнаючи дане Ним об'явлення», а що більше: довіряючись в усій повноті Богові через «слухняність віри», яка веліла їй відповісти ангелові: «Ось я слугиня Господня, нехай мені станеться по Твоєму слову!» Шлях віри Марії, що молилась у світлиці Тайної Вечері, «довший від шляху інших, там зібраних. Марія «випереджує» їх на цьому шляху, подекуди їм «веде перед» [Lumen gentium, 63]. Момент П'ятидесятниці в Єрусалимі був приготований не тільки через Хрест, але також через момент Благовіщення в Назареті. «Маршрут» Марії зустрічається у світлиці із шляхом віри Церкви. Серед тих, що наполегливо молились у світлиці, приготовляючись вирушати «на весь світ», після того як отримають Святого Духа, Ісус кликав деяких поступово, від початку посланництва в Ізраїлі. Одинадцятьох із них Він вчинив Апостолами й переказав їм посланництво, яке сам отримав від Отця. «Як мене послав Отець, так я посилаю вас» (Ів. 20,21) – сказав Він апостолам після Воскресіння. Сорок же днів пізніше, відходячи до Отця, сказав їм ще: «Та ви приймете силу Святого Духа, що на вас зійде, і будете моїми свідками... аж до краю землі» (Ді. 1,8). Від моменту виходу з єрусалимської світлиці, оте посланництво починає здійснюватись. Церква народжується й росте за посередництвом свідчення, яке св. Петро й Апостоли дають розп'ятому й воскреслому Христові (пор. Ді. 2,31–34; 3,15–18; 4,10–12; 5,30–32).

Марія безпосередньо не отримала того апостольського посланництва. Вона не знаходилась серед тих, яких Ісус послав «зробити учнями всі народи» (пор. Мт. 28,19), довіряючи їм це посланництво. Натомість у світлиці, де Апостоли приготувались до початку свого посланництва з приходом Духа Правди – Марія була з ними. Вона, «перебувала на молитві», як «Мати Ісуса» (Ді. 1,13–14), тобто, розп'ятого й воскреслого Христа. Ота перша громада тих, що в світлі віри побачили «Ісуса, творця спасіння» усвідомлювала, що Він був Сином Марії, а Вона Його Матір'ю. А як така, Вона була особливим свідком Ісусового таїнства від хвилини зачаття й народження: того таїнства, що на їхніх очах висловилося і було підтверджене Хрестом і Воскресінням. Церква, отже, від першої хвилини «дивилась» на Марію через Ісуса, так як «дивилась» на Ісуса через Марію. Для тодішньої Церкви Вона була і назавжди залишається особливим свідком дитячих літ Ісуса, Його прихованого життя в Назареті, коли «пильно зберігала все це, роздумуючи в своїм серці» (Лк. 2,19; пор. Лк. 2,51).

Для Католицької церкви (як і Православної) Марія була й залишається над усе Тією «благословенною, яка увірувала»: Вона перша повірила. Від хвилини благовіщення й зачаття та народження у Вифлеємській стайні, Марія крок за кроком йшла за Ісусом у своєму материнському паломництві віри. Йшла протягом Його прихованого життя в Назареті, йшла в періоді зовнішньої віддалі, коли Він розпочав «робити та навчати» (пор. Ді. 1,1) серед Ізраїля; йшла, передусім, крізь жахливе випробування Голготи.

Тепер, коли Марія перебуває разом з Апостолами в Єрусалимській світлиці, на світанку народження Церкви, її віра, зроджена із слів Благовіщення, знаходить підтвердження. Ангел тоді промовив до Неї: «Ось ти зачнеш у лоні й зродиш Сина й даси Йому ім'я Ісус. Він буде великий... і Він царюватиме над домом Якова повіки й царюванню Його не буде кінця». Недавні події Голготи оточили оцю обітницю темрявою, однак, навіть під хрестом «віра Марії не слабшає». Вона завжди залишається Тією, яка подібно як Авраам, який «повірив, надіявшись проти надії» (пор. Рим. 4,18). І ось,

після Воскресіння, надія відслонила своє справжнє бажання, а обітниця почала одягатись у дійсність. Бо ж Ісус, перед відходом до Отця, сказав Апостолам: «Ідіть, отже, і навчайте всі народи [...] Отож, Я з вами по всі дні аж до кінця світу» (Мт. 28,19.20). Так говорив Той, що через воскресіння об'явився як Переможець смерті, як Той, царюванню Якого «не буде кінця», згідно із провіщенням ангела [Redemptoris Mater, 26].

На світанку народження Церкви, на початку того довгого «паломництва» через віру, що розпочинається із П'ятидесятницею в Єрусалимі, Марія була з усіма тими, хто становили зародок «нового Ізраїля». Була присутня, як винятковий свідок Христового таїнства. Церква триває на молитві разом з Нею, а водночас «дивиться на неї в світлі Слова, що стало Чоловіком». І так було завжди. Бо коли Церква щораз «глибше вникає в найвище таїнство Воплченого, роздумує також з глибокою пошаною і набожністю про Христову Матір [Lumen gentium, 65]. Марія нероздільним способом належить до Христового таїнства – і належить також до таїнства Церкви від початку – від її народження. На основі того, чим Церква постійно має ставати з покоління в покоління серед усіх народів землі – перебуває Та, «Яка повірила, бо здійсниться сказане їй від Господа» (пор. Лк. 1,45).

Віра Марії, що позначає початок Нового і Вічного Союзу Бога з людством в Ісусі Христі, та героїчна віра Марії «випереджує» апостольське свідчення Церкви, і постійно триває в її серці, затаєна як особлива спадщина Божого об'явлення. Усі, що з покоління в покоління, приймаючи апостольське свідчення Церкви, беруть участь у таїнственній спадщині, беруть участь, якоюсь мірою, теж у вірі Марії.

Слова Єлисавети «Щаслива та, що повірила» супроводжують Марію також під час П'ятидесятниці; ідуть за Нею з покоління в покоління, усюди там, де розповсюджується, за посередництвом апостольського свідчення і служіння Церкви, пізнання спасенного Христового Таїнства. Таким чином сповняються пророчі слова «Величання» (Magnificat): «ось бо віднині ублажатимуть мене всі роди. Велике бо вчинив мені Всемогутній, і святе

Його ім'я» (пор. Лк. 1,48–49). Вслід за пізнанням Христового Таїнства йде благословенство Його Матері як особливе почитання для «Теотокос» (Theotokos). Однак у тому почитанні завжди вміщене благословенство її віри. Бо Діва з Назарету стала благословенною понад усе через оту віру, згідно із словами Єлисавети. Отож, ті, що з покоління в покоління, в різних народах: націях землі, з вірою приймають таїнство Христа, Втіленого Слова й Відкупителя світу, горнутья не тільки з набожністю й довір'ям до Марії, як Його Матері, але водночас шукають в її вірі опори для своєї віри. І ця жива участь у вірі Марії вирішує її особливу присутність в земному паломництві Церкви, як нового Божого Народу на усій землі [Lumen gentium, 27].

Як каже Другий ватиканський собор, «Марія [...] глибоко ввійшла в історію спасіння [...] коли її славиться й величається, тоді Вона й закликає вірних до свого Сина і до Його жертви, а також до любові Отця» [Lumen gentium, 65]. Таким чином, віра Марії – на основі апостольського свідчення Церкви – безупинно стає вірою Божого народу, що перебуває в дорозі: осіб і спільнот, середовищ і згуртувань та, врешті, різних груп, що існують у Церкві. Та віра Марії передається одночасно шляхом пізнання і шляхом серця. Її постійно здобувається або відшукується за посередництвом молитви. «Тому то й у своїй апостольській діяльності Церква слушно оглядається на Ту, яка породила Христа, що зачався з Духа Святого і народився з Діви для того, щоб через Церкву Він також народжувався і зростав у серцях вірних [Lumen gentium, 65].

Можна сказати, що в тій єдності постійно здійснюється тайна П'ятидесятниці. Одночасно також Апостоли й учні Господа серед усіх народів землі «перебувають на молитві разом з Марією, Матір'ю Ісуса (пор. Ді. 1,14). З покоління в покоління, являючи собою «знак царства», яке не з цього світу, вони, водночас, усвідомлюють, що серед цього світу вони «повинні збиратись навколо Царя, якому народи були передані в спадщину» (пор. Пс. 2,8) [Lumen gentium, 17], Йому, бо Отець дав «трон Давида, Його отця». Він також: «царствує в домі Якова, а Його царству не буде кінця».

У цьому очікуванні, через цю саму віру, яка вчинила її благословенною, Пресвята Діва Марія постійно залишається присутньою в ділі Церкви, яка вводить у світ царство Її Сина [Lumen gentium, 13]. Присутність Марії знаходить також в наших часах, як в усій історії Церкви, різноманітні засоби вислову. Має також вона різноманітний обсяг дії: через особисту віру й побожність вірних, через традиції християнських сімей, тобто «домашніх церков», парафіяльних або місійних громад, чернечих згуртувань, дієцезій, через притягаючу і сяючу силу великих святилищ, в яких не тільки місцеві одиниці або середовища, але подекуди цілі народи й континенти шукають зустрічі з Матір'ю Господа, що є благословенна, бо повірила, є першою серед віруючих – і через те стала Матір'ю Еммануїла.

Такою є вимова Святої Землі, духовної батьківщини усіх християн, як рідної землі Спасителя світу та Його Матері. Такою також є вимова стількох храмів, яких протягом віків християнська віра збудувала в Римі і по всьому світі, і таких місць, як Гвадалупе, Люрд, Фатіма, Почаїв чи Зарваниця. Можна б говорити про своєрідну «географію» віри й марійської набожності, що охоплює всі місця особливого паломництва Божого Народу, що шукає зустрічі з Богородицею, щоб в обширі материнської присутності Тієї, «яка повірила», знайти зміцнення своєї власної віри. Справді, у вірі Марії, вже при Благовіщенні, а остаточно в підніжжі Христа на Голготі, наново відкрився з боку людини отой внутрішній простір, в якому Споконвічний Отець може «наповнити нас усяким духовним благословенством»: простір «Нового і Вічного Союзу». Цей простір і надалі триває в Церкві, яка в Христі є «тайною... внутрішнього з'єднання з Богом і єдності всього людського роду» [Lumen gentium, 1].

Дозволили собі так детально процитувати окремі маріологічні документи Католицької церкви, бо у Західній Європі особливо численними були марійні санктуарії, завдяки яким культ Марії був поширеним цілим континентом. Іван Павло II в апостольській адгортації «Ecclesia in Europa» (28 червня 2003 р.) відзначає важливість не втрачати цю 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 відчитає власну дорогу та цілу історію. Вона допомагає нам також інтерпретувати те, що сьогодні діється, у віднесенні до Її Сина, Ісуса» [Ecclesia in Europa, 25].

Внаслідок католицької контрреформації марійний культ набув додаткового стимулу розвитку. Наприклад, особливе пошанування Діви Марії в Польщі можна сприймати як прояв локальної старопольської традиції всупереч загальноцерковним процесам централізації й латинізації після рішень Тридентського собору (1545 – 1563). Водночас піднесення культу Діви Марії було пов'язане з протистоянням із протестантами й православними.

У XVI ст. в Речі Посполитій було понад тисяча марійних святинь, у кожній з яких прославляли ікону Богородиці (Matki Boskiej). Передусім це паулінський монастир у Ченстохові зі славним образом Матері Божої, котрий шанують і в Православній церкві. У Польщі є навіть окремі католицькі ордени, основною харизмою яких був розвиток культу Діви Марії: отці-маріани (1673) та сестри-сакраментки (1627), а також монастирі польських бенедиктинок, норбертанок (премонстріанок) та бригідок (бриджитинок), що присвятили себе марійній духовності [63, с. 174].

У просторі санктуаріїв є чимало другорядних, але важливих елементів, скажімо, різноманітні джерела із водою, яка, за переконанням віруючих, здатна очищати й зцілювати. Криниці, джерела, озера в санктуаріях міцно закорінені у міфологічних структурах людства, що представлено й в художній творчості, наприклад: у філософській поемі «Москалева криниця» Тараса Шевченка криниця займає глибоке оціальне значення для ліричного героя; «для слова Шевченка його криниця має те саме значення, що Тріта на шляху розвитку індуїзму та Іов на шляху розвитку юдаїзму» [200, с. 267]. Навіть остаточна перемога Максима, зокрема над пеклом, сталася завдяки

його смерті в криниці, котра «символізує його вічне благобуття» [200, с. 313]. Бачимо тут семантичну паралель до криниць у санктуаріях.

Архітектурні ансамблі санктуаріїв відтворювали відповідну модель релігійного світогляду через визначені ландшафтні й структурні елементи, наповнені певним концептуальним змістом: «Символи мистецтва передають шлях людини до духовного перетворення. Візуальні образи, при допомозі котрих ми проникаємо крізь речовинний порядок, слугують світовими точками пересікання напрямів і форм.

Посередництвом цих точок може розширитися наш контакт із природою, поступово захоплюючи більш високі та більш загальні рівні досвіду. Такі символи відображають множину різних етапів духовних мандрів особистості. Вони позначають місця зупинки та відпочинку, що забезпечують підтримку там, де мандрівник набуває усвідомлення цілісності Всесвіту та відкриває внутрішню єдність індивіда з первісним, незмінним центром, показуючи, що весь Всесвіт зосереджений у ньому. Ці символи дають людині стимул шукати та знаходити цей центр, котрий виступає єднальною ланкою між людиною й Космосом» [185, с. 12].

Ландшафт – важливий виражальний засіб, що впливає на сприйняття паломників санктуарію: «Дуже важливе устремління архітектора відчути красу навколишнього світу та намагатися донести цю красу – як вираження вищої духовності – до людей. Архітектор прагне не до фіксації окремих деталей світу в застиглих образах, а, швидше, до створення цілісного образу Всесвіту, відображення дії в ній протиборних начал» [401, с.18].

Місця паломництв зберігають чимало предметів подяки віруючих. Матеріальним виявом та водночас свідченням жертвності паломників є т. зв. вотуми, які залишаються на знак подяки за отримані благодаті [401, с. 71]. Часто вдячні паломники після зцілення залишали вилиті ті органи або частини тіла, котрі оздоровились, скажімо: нога, рука, серце тощо. Можна побачити і ті предмети, які були необхідними хворій людині, як-то: палиці, костури тощо.

Сам вихід поза межі Вітчизни, сміливість ініціативи подорожі, актуалізація духовного наміру різноманітних форм жертвності та аскетизму суголосна із самою квінтесенцією християнства та й земного життя Ісуса Христа, Який, як відомо зі сторінок Святого Письма, не мав сталого і приватного житла. Виникнення найменування сповідників євангельської релігії – «християнин» – виникло лише тоді, коли апостоли, що спочатку вважали себе найвірнішими юдеями, що зуміли пізнати очікуваного Месію, вийшли за межі рідної для них Палестини. У Діях апостолів написано: «Вперше в Антіохії учнів почали називати християнами» (Дії 11, 26). Етимологія лексеми «християнин» виражає відкритість цієї релігії до всіх людей доброї волі та чіткий інтернаціональний характер, що, зокрема, проявлявся у багатолюдних зібраннях.

Католицьке паломництво, зустріч у шанованих санктуаріях, безумовно, наділені цим первіснохристиянським духом. С. Аверинцев так детально пояснює семантику назви «християнин»: «...слово це побудоване на подобу ходових політичних термінів римсько-елліністичного мегасоціуму (грец. Kaisarianós – людина партії Цезаря, Christianós – людина партії Христа), і ще більше – над тим, що в ньому чисто грецький корінь (chridzó) і злегка еллінізований латинський суфікс (“-anus”) виступають як покров, накинений на єврейсько-сирійську семантику (Christos – переклад євр. mašiah або араб. Mešihah – «Месія»). Єврейська, грецька, латина [...] присутні в цьому гібридному антіохійському неологізмі» [5, с. 538]. У Католицькій церкві слава культового центру, зокрема паломницького, була фактором, що свідчив про ранг певного релігійного осередку. Нерідко паломницькі культури народжувалися «з низів», на початку свого формування мали «народний» характер, тобто без офіційного підтвердження церковною владою [див.: 325, s. 211]. Вплив народної культури надзвичайно виразний у паломницькій традиції, що водночас свідчить про її інтегральну закоріненість в онтології світу «другої природи».

Відомо, що в загальній структурі релігії сфера народної релігійності займає особливе місце не тільки через свій найбільший діапазон поширення, але і через ті унікальні форми прояву, котрі виражають, окрім представлення тієї чи іншої релігійної конфесії, ще й своєрідний синтез ментальності, культури, мистецтва, фольклору того або іншого народу з релігійною картиною світу. Народна релігійність стосується практично всіх рівнів культурного світу народу – літератури, архітектури, побуту, фольклору, образотворчого мистецтва, музики та ін. Про це ми виразно бачили, як мотиви чи ідеї паломництва проявляються в окремих видах мистецтва, скажімо, в літературі.

Поняття «народної релігійності» означає прості форми передачі релігійного одкровення й неускладнені вияви особистісного переживання зустрічі з надприродним. На наше переконання, не слід локалізувати народну побожність лише сільською місцевістю, щоб штучно його не звужувати, бо ж її прояви, зокрема паломництво, можуть стосуватися й людей інтелектуальної сфери. Серед окремих видів католицького паломництва є, зокрема, прощі студентів та викладачів університетів, працівників медичної сфери, дипломатів тощо, які належать до інтелігенції, хоча й звертаються до релігійної практики, яка видається для людини ХХІ століття якоюсь надто патріархально-консервативною.

Основні характеристики народної релігійності згадаємо наступні: простота форми прояву, циклічна повторюваність окремих елементів (скажімо, молитви на чотках (розарій, коронка до Божого милосердя та ін.), ритмічність (наприклад, хресні ходи та релігійно-церковні процесії), відсутність глибокого інтелектуального осмислення релігійного змісту (інформація подається в такій формі, щоб вона була зрозумілою для різних груп і категорій паломників; зрештою, окремі одкровення під час містичних проявів, як то визнає Католицька церква, також максимально спрощені й лаконічні, хоч і містять нерідко глибокий зміст). Таке розрізнення народної релігійності з іншими її проявами, більш актуалізовно інтелектуальними, в

жодному випадку не містить якогось їх ціннісного або етичного порівняння (коли окремі могли б бути визнані кращими, високими, елітними, а інші – гіршими, простими, навіть примітивними), бо ж відомо, що причетність людини до надприродного нелегко раціонально верифікувати з точки зору філософії релігії і теології.

В етичних координатах західноєвропейського середньовіччя «мандрівне життя» («peregrina vita») [див.: 257, с. 191] займало важливе місце (слід доповнити, що провідні місця у жанровій структурі тогочасної літератури теж належали розповідям про подорожі і пошуки пригод), коли «людина сутнісним чином перебувала в дорозі. Те, що вона шукала, – це щось, що зможе виправити все, що було неправильного в її житті до цього моменту» [165, с. 260]. Більшість санктуаріїв розташовані в мальовничих і особливо красивих, топографічно вирізнених місцевостях, переважно – це найкращі частини того чи іншого населеного пункту.

На наше переконання, тут можна провести паралель до праїндоевропейської етимології лексеми й поняття загалом «святості». Скористаємося ґрунтовними науковими висновками В. Топорова: «В основі слова святий лежить праслов'янський елемент *svēt- (= *svent-), споріднений позначенням цього ж поняття в балтійських (пор. лит. šveĩtas), іранських (пор. авест. sponta-) та ряді інших мов. У кінцевому результаті цей елемент у наведених прикладах та інших їм подібних утворює ланку, яка з'єднує і теперішнє рос. (українське також – Я. П.) слово святий з індоєвропейською основою *kveen-to-, що означає проростання, набухання, спухання, тобто збільшення об'єму або інших фізичних характеристик» [251, с. 7]. У слов'ян дохристиянського періоду вище проаналізоване «збільшення» розумілося як результат впливу особливої вітальної сили.

Відповідно, епітет «святий» у давньоруській традиції позначав перш за все символи вегетативної плодючості (святе дерево, рай, колос, жито тощо), тваринної плодовитості (свята корова, бджола, худоба і т. д.), сакральні точки

часу і простору (свята гора, поле, ніч, камінь, озеро, річка, день, ніч, свято, неділя тощо), а також т. зв. «породжуючі стихії» (свята вода, вогонь), межі всесвіту (свята земля, святе небо), що можуть виступати іпостасно-персоніфікованих образах «родичів» (Мати-Земля і Батько-Небо у порівнянні до святої матері, святого батька). У цьому «святому (Божому) світі», що співвідноситься зі «святою (Божою) красою», живе «святий народ», котрий повинен вести «святе життя».

Відповідно, призначенням людини тут є «святість», тому вся її діяльність орієнтована саме на цей ідеал (святе слово, святе діло, свята думка тощо). Посмертне буття також тяжіє до святості: свята слава, святе ім'я. Вища мета і прагнення людини теж святі: святий шлях, свята віра, свята істина, святе життя, святий Бог тощо [див.: 251, с. 8]. Загалом католицькі санктуарії часто пов'язані з культом того чи іншого святого. При релігієзнавчо-філософському аналізі католицького паломництва не можна оминати поняття святості, адже, окрім поширення культу певних прославлених постатей, самі паломники в дорозі до того або іншого монастиря прямували з метою осягнення святості. Після короткого окреслення етимологічного ракурсу лексеми «святий» слід проаналізувати релігійно-філософський і культурний аспекти цього концепту.

Християнський культ святих є складним явищем, що формувався протягом тривалої культурно-релігійної еволюції. Коріння його передусім у Святому Письмі, а також у загальнолюдській традиції, згідно якої прийнято шанувати своїх славних предків. У Старому Завіті можна знайти чимало елементів, що можна зарахувати до генези культу святих. Патріархи, що пошановувалися як предки й провідники єврейського народу, обдаровувалися обітницями особливої опіки та самі відзначали важливість власних благословінь (пор.: Бут. 49, 20). Молитва Мойсея, що вважався законодавцем Ягве, пригадує попередників і рятує народ (пор.: Вих. 32, 12). До імен Авраама, Ісаака й Мойсея біблійне середовище додає імена Самуїла, Натана і Давида. З плином часу виразніше проявляється

переконання про їхню особливу роль у Провидінні Господньому та їхнє постійно діюче посланництво.

На еволюцію духовного розуміння цих постатей вплинула єврейська наука про ангелів. Роль і функції ангелів часто приписували славним предкам. Початки культу святих у Новому Завіті є певним продовженням і розвитком тенденцій Старого Завіту. У Посланні до євреїв апостол Павло представляє портрети великих і славних мужів, які «вірою перемогли царства, чинили справедливість, одержали обітниці, замкнули лев'ячі пащі, згасили силу вогню, втекли від вістря меча, одужали від недуги, були сильними у війні, обернули до втечі полки чужинців» (Євр., 11, 33–34).

Сам Ісус Христос говорить про Авраама, Ісаака й Якова, які сидітимуть у царстві небесному, очікуючи прибульців зі сходу й заходу (Мт. 8, 11); про патріархів, котрі перебувають біля Бога живого (Мк., 12,27); про Давида, що промовляв «під дією Святого Духа» (Мк., 12, 36). У великій промові проти вчених у Писанні та фарисеїв (Мт., 23) начебто критикує та не сприймає зведення і прикрашання гробів пророків, але водночас говорить про них із цілковитою повагою, порівнюючи їх із власними посланниками, перелік яких закінчується на Іванові Хрестителю (Ів., 1, 6–8) – «світильникові, що горів і світив» (Ів., 5, 35).

Навчені в такій школі апостоли не могли не практикувати великої поваги до пророків та героїв віри Старого Завіту: на цьому тлі зародилася ідея культу, на який у майбутньому заслужать порівнювані до пророків слуги самого Вчителя (Мт., 13, 13; Ів. 4, 36–38), з'єднані з Ним у праці й апостольстві (Ів. 16, 12), у смерті (Ів. 16, 12) і нагороді (Ів. 14, 12; 17, 10), а також у виконанні суду (Мт. 19, 28).

Особливе значення в обґрунтуванні культу мало вчення апостола Павла про єдність святих в Христі. Він писав про органічне єднання вірних із Христом, а також зі святими всіх епох, з тими, що ще перебувають на землі, й тими, котрі вже перейшли до вічності. Апостол народів вважає це квінтесенцією віри, етики й християнської аскетички (пор.: Римл., 12, 4 і далі).

Формування християнського культу святих відбувалося у відповідному культурно-історичному контексті: у греко-римському світі в культурі померлих повагою оточували їхні могили, зокрема в річниці їхнього народження. Правда, християни наповнювали своїм релігійним змістом сепульхральні та похоронні звичаї стародавнього світу, зокрема вшановували мучеників не в день їхнього народження, а смерті – «народження для слави неба».

Після вбивства першомученика Стефана та інших сміливих adeptів Ісуса Христа зародилася думка про imitation – наслідування Спасителя та єднання з Ним аж до смерті з надією у воскресіння.

Християнський культ святих має своє коріння і в єврейських звичаях шанування могил пророків та провідників народу. Зрештою, сам Ісус Христос пригадував у Євангеліях про пошанування місць вічного спочинку пророків (Мт. 23, 29). До них належали: силоамська купіль, де мало спочивати тіло Ісаї; долина Кедрону з могилою Захарії та інші. Цей культ особливо вплинув на християнський Схід, який більше сприйняв праведників Старого Завіту: вони згадуються в церковному календарі та літургії, їхніми іменами називають дітей, а особливо монахів (що не є рідкістю в східнохристиянських церквах і сьогодні), на їхню честь називають храми й монастирі, а також до їхніх могил здійснюють паломництва.

Після константинівського миру культ святих динамічно почав розвиватися: їм присвячували святині, малювали ікони й викладали мозаїки, присвячували літературні твори. Однак домінували постаті мучеників. Пізніше з ними зрівнюються в популярності діви, аскети, єпископи-місіонери. Попри виникнення спільного життя монахів на Сході процвітає й еремітство – пошук досконалості в усамітненні. Окремим видом аскетички було стовпництво. Багатьох людей захоплювало таке життя, тому ці обрані радикального наслідування євангельських ідеалів ставали об'єктами спонтанного культу широких верств населення.

У середні віки християнське паломництво вплинуло на те, що святі шанувалися не тільки в конкретних локальних спільнотах чи регіонах, але й у

Церкві загалом. Найпопулярнішими були шляхи, що вели до св. Якова в Компостеллі в Іспанії, св. Егідія в провансальському містечку, названому на його честь Сен-Жиль-дю-Гар, до св. Михайла на горі Гаргано, а також до абатства того ж самого імені на півострові Монт-Сент-Мішель [див.: 311, s. 20 – 35]. Подвиг життя багатьох святих розпочинався саме з паломництва: «християнин, що зважився на відхід від світу та бажав повністю присвятити своє життя Богові, шукав підтримки в святих місцях, у живих для нього святих Божих угодників» [181, с. 10]. Як уже згадувалося, святі діви і пустельники виявляли особливі харизми у дорозі до святості, що прагнули наслідувати в їхньому культі звичайні люди. Місця земного життя цих обраних ставали популярними місцями паломництв, де поглиблювався їхній культ.

Для прикладу поєднання харизми святості й сформованого центру паломництва назвемо санктуарій св. Розалії з Палермо. Як подає агіографічна література, майбутня свята народилася 1129 р. в замку Олівелла у сицилійському Палермо в знатній аристократичній родині, що мала серед предків самого Карла Великого. Її хресними був король Сицилії Роже I та його дружина Маргарита Наварська. Перед народженням дитини мати уві сні отримала об'явлення з наказом назвати її Розалією. У цьому був духовний символізм її покутницького суворого життя (шипи троянди) і цнотливої чистоти (троянда теж є одним із флористичних символів Пресвятої Діви Марії у католицизмі). Дівчина в 14 років категорично відкинула пропозицію вигідного подружжя зі знатним нареченим. Натомість, втекла з дому та втекла до печери неподалік Палермо, де вела глибоко молитовне і суворе аскетичне, пустельницьке життя. На стінах печери зробила напис: «Я, Розалія, дочка Сінібальда, вирішила жити в цій печері для любові мого Господа, Ісуса Христа». Сицилійці вважають, що досить затертий цей напис є до сьогодні в санктуарії першої печери св. Розалії, що віддалений біля 4 км. Від містечка Сан Стефано Квісквіна.

Навколишні жителі почали відвідувати її пустельню, а коли слава її побожності і покори ставала щоразу відомішою, то дівчина постановила переселитися до гроту на узбіччі гори Перегріно (Monte Pellegrino), доступ до якої був непростим. Ця гора віддалена від містечка Сан Стефано Квісквіна біля 70 км., на скелястому урвищі, високо над Палермською затокою в Тирренському морі. Однак і там невдовзі її знайшли люди, що шукали поради і духовного заспокоєння.

Розалія померла в 1165 р., а її тіло віднайшли паломники 4 вересня. На горі Перегріно звели храм. Правда, з часом не змогли віднайти тіло святої. Під час епідемії холери у Палермо в 1624 р. чудесним чином віднайшли реліквії Розалії, після чого хвороба залишила місто. Від того часу культ святої Розалії швидко почав розвиватися.

Від 1686 р. в Палермо відбувається фестиваль (*u fistinu*) святої Розалії 10–15 липня. Урочиста процесія прямує до палацу норманів, де народилася свята пустельниця, зупиняючись перед кафедральним собором, адже саме там в одній із каплиць похована Розалія. Бургомістр перед кафедрою піднімається на колісницю, якою перевозять велику статую святої, і ставить до її ніг букет квітів від імені паломників та земляків. Іконографічними атрибутами св. Розалії є череп, вінок із троянд та грот, в якому вона мешкала [див.: 378]. Схожим санктуарієм, в якому поєднано відзначання харизми і прикладу життя святої людини й об'єкту популярного паломництва є місце вшанування патронки Південної Америки (до речі, континенту, який протягом століть найбільш відданий Католицькій церкві, що проявляється і в паломницькій практиці) – Рози з Ліми.

Свята Роза (справжнє її ім'я Ізабелла Флорес, Розою її назвали через дуже делікатну шкіру) народилася 1586 р. у столиці Перу Лімі, де й прожила все своє життя. Ще в дитинстві заприсяглася Богові у довічній чистоті, готуючись до повного зречень життя і медитативної молитви. На двадцятому році життя вступила до третього ордену домініканців, залишаючись жити у помешканні батьків, однак збільшила свої пости і зречення, молитви,

чування. Попри граничну суворість способу життя, терпіння, переслідування злого духа, різні хвороби, наклепи людей, вона передусім благала Бога про милосердя і прощення для грішників. Її патронкою та прикладом духовного життя була інша велика терціарка св. Катерина Сієнська. Св. Роза зазнала багато терпінь: смерть батьків, самотність, важкий внутрішній досвід, зокрема відчуття протягом п'ятнадцяти років, що Бог її залишив.

Проте саме тоді дійшла до глибокої контемпляції і відчуття містичного єднання з Христом. Померла у 31-річному віці в 1617 р. Слава її святості була настільки великою, що домініканці спочатку поховали дівчину на подвір'ї монастиря, а через два роки і в своєму храмі в Лімі у каплиці св. Катерини Сієнської. Папа Климент IX беатифікував Розу 1668 р. та оголосив патронкою Південної Америки. Канонізована вона була 1671 р. [див.: 376].

Відвідання святих місць в основному приурочене до відзначання важливих релігійних свят, зокрема католицька практика церковних відпустів, прив'язане до найважливіших урочистостей Церкви або літургійних згадок, що стосуються того або іншого санктуарію. Наприклад, у Всеукраїнському санктуарії Матері Божої Святого Скапулярія у Бердичеві основна щорічна відпустова урочистість відбувається у найближчу неділю (з огляду на вихідний день) після свята Матері Божої Святого Скапулярія (16 липня).

Культова католицька практика паломництва, кульмінацією якого стає відпуст на важливу храмову чи монастирську урочистість, складно зрозуміти окремо від загальнорелігійного сприйняття сакрального, зокрема психологічно-культурного сприйняття свята у протиставленні *sacrum-profanum*: «свята, на відміну від робочих днів, поглиблюють різницю між сакральним і профанним. Вони справді протиставляють: перемежовані вибухи – безбарвній безперервності; екзальтовану несамовитість – буденній повторюваності тих самих матеріальних турбот; потужний подих загального збудження – спокійній роботі, під час якої кожен клопочеться поодаль від іншого; концентрацію суспільства – його розпорошеності; лихоманку кульмінаційних моментів – тихій праці під час інертних фаз свого існування.

До того ж, релігійні церемонії, що є приводами для свят, зворушують душі віруючих» [123, с. 129]. Зазвичай, чим важливіше свято у релігійній традиції, тим краще і ретельніше слід до нього духовно підготуватися: перед Пасхою католики (як і представники інших християнських конфесій) дотримуються сорокаденного Великого посту, Різдву передує т. зв. Адвент (не варто ототожнювати із православним Різдвяним постом) – час тихого і зосередженого очікування народження Ісуса Христа тощо.

Ось ця релігійна практика аскези і підготовки до кульмінації радості цілком узгоджується із самообмеженням та духовним очищенням під час паломницького шляху. Тут маємо справу із духовним катарсисом, котрий відбувається в сакральному просторі та в сакральному темпоральному вимірі: «Піст, тиша суворо витримуються перед фінальним вибухом. Звичайні заборони посилюються, впроваджуються нові табу. Усілякі надмірності й ексцеси, урочистість обрядів, попередня строгість обмежень теж сприяють оточенню свята світом виняткового» [123, с. 129 – 130]. У такій інтенційній парадигмі реалізується сутність християнського етосу свободи від гріха через власне глибинне очищення: «Трансформація гріха у покаяння, екзистенційної поразки у повноту життя – ось справжня суть «благовісті» Церкви, її доброї звістки» [292, с. 32].

Як бачимо, концепт святості у християнській релігійній парадигмі континуально і сутнісно поєднаний із сприйняттям сакральності простору й часу. Це цілком узгоджується з комплексним сприйняттям надприродного, бо ж актуалізоване і поглиблене акцептування святості Бога, Богородиці чи святих посилюється у священному хронотопі. На нашу думку, паломництво цілком вписується в картину ідеального сакралізованого світу, що, зрештою, є метою релігійної людини.

Відзначання семіотично-лінгвістичного, семантично-теологічного, культурно-ландшафтного зв'язку локалізації санктуаріїв та християнського розуміння святості дозволяє комплексно і повно проаналізувати феномен католицького паломництва.

Наприклад, готичні храми, серед яких чимало становлять об'єкти католицького паломництва, символічно виражали єдність Бога та людини. Своїми архітектурними формами і декоративними елементами повинні були відтворювати природу й прославляти Творця. План латинського хреста, на якому була збудована святиня, мав символічно репрезентувати пропорції людського тіла. А сама архітектура храму – образ тіла Христового, досконалої Боголюдини. Геометрична досконалість готичних соборів символічно відображала божественний порядок (*ordo universi*) і повинна була бути представленням схоластичної концепції єдності віри та розуму (*fides et ratio*).

Згідно середньовічної філософії, композиція структури готичного храму повинна була бути ретельно продуманою та логічно впорядкованою. Вертикалізм будівлі показував велич і красу Бога, наближав людей, котрі перебували в просторі храму або милувалися ним, до Всевишнього. Світло, яке проникало всередину через кольорові вітражі, створювало враження піднесеності, духовності, представляло наче атрибути Небесного Єрусалиму з його негасимим світлом та Сонцем правди. Центральне місце, звісно, займав вівтар як місце, звідки все починається (літургія, табернакль – вмістилище для євхаристії) та куди все завершується. Вівтар у пресбітеріумі був центром готичної будівлі та символом самого Ісуса Христа.

Розглянемо поєднання архітектури, природи та їхнього символізму в традиційному для західноєвропейського середньовіччя бенедиктинському монастирі, котрий мав певну визначену структуру.

У католицьких бенедиктинських монастирях, що часто були відомими санктуаріями, особливе місце займав основний монастирський храм. Він у середні віки будувався так, щоб його пресбітеріум (передня, вівтарна частина) був скерований на схід (зараз у латинських храмах цієї просторової орієнтації не дотримуються). Символічно, як відомо, це означає спрямованість у сторону сонця, що сходить, та яке є символом Ісуса Христа. Суто естетично-емоційно ранішнє сонце вітало монахів та паломників, які прямували до храму на Святу месу. Лави хору знаходилися по сторонах центральної нави, дещо далі від

пресбітеріуму. Раніше пресбітеріум та лави хору були відділені від загальної частини храму і призначалися лише для монахів.

Символічне значення монастирського храму полягало і в тому, що він містично охороняв галереї та приміщення, що були збудовані на півдні, сході та заході від північної сторони, яка вважалася простором темряви і зла у сприйнятті середньовічної людини. Такий самий символізм географічних координат є і в православній храмовій семіотиці.

Відкриті галереї поєднували найважливіші приміщення монастиря, зокрема клавзуру (приватну частину монаших келій). Монахи та паломники, котрі прогулювалися у внутрішньому дворі, споглядали ретельно облаштовані сади й квітники, які часто називали райськими. Такий естетизм паломницьких центрів мав бути своєрідною ремінісценцією біблійного райського саду, до якого прагнули молільники та покутники.

Капітул розтушовувався поруч із храмом та був також скерований на Схід. Абат, який для монахів та паломників вважався заступником і посланцем самого Ісуса Христа, мав визначене центральне місце (воно теж було у східній частині, як і вівтар) у цій монастирській залі для спільних зібрань. Саме у капітулі відбувалися обговорення всіх спільних монастирських справ, урочисті прийняття нових послушників правила святого Бенедикта та прощання із померлими братами.

Як бачимо, католицькі паломницькі центри зазвичай є прикладами досягнень зодчества й органічної досконалості архітектурних ансамблів у поєднанні з природним ландшафтом (наприклад, Лурд у Франції, Монт-Серрат в Іспанії, Кальварія Зебжидовська в Польщі, Зарваниця в Україні тощо). Звісна річ, що сприйняття святого місця залежить від рівня актуалізації віри, її заангажованості в релігійній традиції, самих намірів і очікувань від паломництва. Для одних це буде захоплива пригода життя, з котрої черпатиметься творче і психо-духовне натхнення, для інших – символ причетності до духовної традиції, шлях поглиблення віри, пізнання мистецтва, культури, природи, спілкування з чимось надприродним і,

зрештою, пошук власної ідентичності. Багатьма вразливими людьми паломництво сприймається як певний ментальний і духовний виклик, що вимагає відповідної підготовки.

Релігієзнавчо-антропологічний аналіз доводить, що у паломницькому культурі найважливішим виступає зміна координат повсякденності, радикальне залишення самого себе, щоб прямувати на зустріч із надприродним у тих місцях, де воно найвиразніше проявилось та виразилося через плідний духовний досвід людини, що в католицькій аскетичі виражається категоріями святості й навернення.

3.2. Функціональні вияви римо- і греко-католицького паломництва на українських землях

Релігія, безумовно, належить до важливих чинників інкультурації як процесу засвоєння культури конкретного етносу, до якого належить певна людина [див.: 334]. Релігійна віра «може стати духовною опорою, основою ідентичності в наш час для людей різних етнічних груп» [235, с. 45].

Варто звернутися до теоретичних висновків релігійного філософа Івана Ільїна, в основі культурософської системи якого – віра в Дух народу, природу та основу, з якої виростає древо культури, творча активність і самосвідомість суб'єкта, що творить. Мислитель вважає, що християнська релігія виступає виразним культуротворчим фактором, вносить у культуру благодатний дух, її «душу». Вчений робить висновок, що дух християнства є духом, що навіртає людину всередину, а через внутрішнє, сокровенне, духовне вирішується питання про зовнішнє, наявне, речове. Християнську культуру може творити лише християнсько укріплена душа, адже культура твориться зсередини, вона є витвором душі й духу.

Дух християнства є духом любові: Ісус Христос показав у любові останнє і безумовне першоджерело творчості, а, відповідно, і культури, котра

творює і стверджує. Любов є першою та основною здатністю приймати, творити. Дух християнства є дух споглядання, зосередженості, вчить вдивлятися в чуттєво невидиме, духовне. Християнська віра загоряється в духовній очевидності, яка відкривається «оку серця» (любові).

Ця очевидність є справою Божественного Одкровення і внутрішньої свободи людини. Християнство заповідає будувати культуру, виходячи з молитовного споглядання, перебуваючи в ньому. Дух християнства є духом живого творчого змісту, а не форми. Форма стає живим способом змістовного життя. Тому формалізація і механізація культури суперечить християнському духу і свідчить про виродження. Християнська релігія відшукує щирі форму, хоче реально бути, а не здаватися. Дух вдосконалення, відповідальності, каяття, добросовісності, дисципліни, самозвинувачення. Боже діло на землі стає предметом служіння християнина, який входить у всю культуру людства: в сімейне життя, виховання, службу, політику, науку, мистецтво тощо [див.: 109].

Сьорен К'єркегор, глибоко аналізуючи феномен релігії з точки зору філософії, відзначав, що «віра – найбільша і найскладніша з усіх справ» [149, с. 29]. На переконання релігійного філософа, парадоксальність віри у тому, «що одиничне вище загального – при тій, однак, умові, що одиничне, лише побувавши в лоні загального, виділяє себе як щось вище» [149, с. 31]. Погоджуємося, що тільки порівнявши і збагативши себе в універсальному, загальному, індивід або нація здатні оцінити значущість іншого і водночас інтегрально усвідомити себе.

Якщо вести мову про польський етнічний чинник у католицькому конфесійному полі в Україні, історично присутній тут, то слід відзначити, що кристалізування національної релігійної свідомості відбувалося в загальному релігійному та етнічному просторах – католицький вимір віровизнання та тісний діалог з іншими націями, передусім українською, в західних регіонах нашої Держави.

Американські соціологи Ч. Хант і Л. Уолкер у своїй праці «Етнічні динаміки: моделі міжгрупового відношення в різних суспільствах» (1974) дослідили методи обмеження етнічних відмінностей. З метою створення суспільства етно-уніфікованого населення окремі етнічні групи просто усуваються за допомогою фізичного знищення або ж вигнання. Таким чином досягається співпадання національних кордонів з етнічним розселенням або ж створення такої картини мішаного населення, в якому стають невидимими лінії етнічної ідентичності, тобто утворюється нове комбіноване суспільство, в якому основним стає загальна ідентичність.

Безумовно, фізичне винищення та вигнання є виразом тріумфу етнічної ворожості над всіма іншими методами суперечок, оскільки доводиться неможливість мирного співжиття різних етнічних груп на спільній території. Іншим методом є розділення території та перегляд кордонів задля досягнення етнічної однорідності: ворожим етнічним групам дозволяється залишатися у тих самих традиційних географічних районах, але забороняється мати загальний уряд, а нові лінії кордонів виключають міжетнічні асоціації. Так робиться для того, щоб уникнути етнічних конфліктів.

Іншими формами розділення та зміни кордонів є сепаратизм і анексія, що виконують однакові функції. Останнім серед аналізованих методів досягнення етнічної однорідності є злиття, в якому мають місце біологічне змішання та асиміляція, що веде до злиття культур: вони зазвичай не плануються урядовою політикою, а стають наслідком незапланованих міжетнічних контактів [318, р. 422]. Із самого поширення християнства на українських землях культурний та релігійний світ наших предків сприйняв практику паломництва, звісно, передусім з акцентами Православної церкви. Проте відомі католицькі монастирі також були на паломницьких шляхах. Мова йде не тільки про практикуючих католиків латинського і візантійського обрядів, але й представників інших релігійних конфесій.

Доведенням інтегральності в українській культурі паломництва є давньоукраїнський літературний жанр паломницької літератури, який в

нашому середньовічному письменстві займає важливу роль у загальній художньо-мистецькій моделі й світоглядній парадигмі.

Петро Білоус дослідив філософсько-літературні основи паломницької літератури. Він відзначив, що на ранньому етапі розвитку паломницького жанру особливо помітна його утилітарність і навряд чи можна його зарахувати до «ділових» жанрів, загалом властивих давньому письменству. Ходіння більше належить до жанрів «обрядових». Дозволимо собі доповнити: це «ритуальний» жанр, в якому повторювана обрядова модель займала канонічний статус.

Мандрівка до святих місць, поклоніння Гробу Господньому – це розтягнута в часі і просторі обрядодія, проща і самопожертва у визначеній схемі, яку паломник наперед знає і послідовно виконує. Метою давньоукраїнських паломників було не тільки вклонитися святим місцям, а й очиститися духовно, самореалізуватися в географічній та духовній дорозі. За аналогією до обряду, ходіння має магічну функцію, бо звільняє того, хто його здійснив, від гріховності та скверни, а також обставляється розповідями про «чудеса», почерпнуті з апокрифічних і біблійних джерел [24, с. 36 – 37]. Міркування українського вченого цілком вписуються в картину сприйняття паломництва і в Західній Європі, де було розходження літургійної латини, як і перекладу цієї сакральною мовою Святого Письма, що було недоступним для розуміння більшістю тогочасних мешканців. Тому паломницькі рефлексії і спостереження доповнювали те, чого не вистачало середньовічній людині у пізнанні священної історії.

Сама подорож до святого місця сприймалася в ідеальному варіанті як певна ритуальна дія, своєрідне відправлення релігійного обряду, у загальному контексті подвійного сприйняття образів оригінальної літератури – прямому та символічному [54, с. 117 – 123]. До речі, чимало культових форм присутні до сьогоднішнього дня у структурі паломництва. Відправлення Святої меси під час зупинок у храмах, що зустрічаються в відвідуваних населених пунктах, або й на лоні природи (для цього у

католицьких священиків є навіть спеціальне ритуальне приладдя для євхаристії); часта й рекомендована сповідь (звісно, це може бути і не в конфесіоналі (сповідальниці), а й під час ходьби); читання Святого Письма з відповідними рефлексіями; молитви, зокрема розарій та коронка до Божого милосердя – контемпліативні практики, що лише доповнюють ритм людського ходіння тощо.

Паломницький жанр породжений епохою середньовіччя, мистецтво якого – це мистецтво знаків, символів. За спостереженнями Д.Лихачова, «жанри володіли різноманітними властивими атрибутами, як володіли ними зображення святих» [157, с. 73]. Семантичне поле жанру ходінь визначали ті самі релігійно-філософські топоси, що були обов'язковими і в церковно-гомілетичних імперативах. За поданням П.Білоуса, виділимо такі:

1. Дорога – алегорія життєвої дороги, духовного очищення, звільнення від гріховності через подолання перешкоді страждань; символ долі.

2. Єрусалим (Афон, Константинополь) – географічна мета дороги, центр ойкумени, точка доцентрового руху душі і тіла.

3. Гріб Господній – духовна мета дороги, зосередженість духовної сили, центральне святе місце, досягнення якого і поклоніння якому є кульмінацією всієї мандрівки.

4. Святі місця – сакральні опори, на яких тримається легенда про Христа, а на легенді – віра.

5. Труднощі в дорозі (буря, спека, напади розбійників, виснажлива втома, голод і спрага та ін.) – алегорія випробувань паломника, який долає шлях до Бога.

6. Собор – символ світобудови; паломники часто вдавалися до опису внутрішнього плану собору, куполів, вітваря, притворів, споглядаючи й осмислюючи космічний лад; кожна деталь у цьому божественному творінні мала символічний смисл.

7. Час мандрівки до святих місць – сакральний час, який вимірювався простором.

8. Географічний простір – дискретний, поділяється на відтинки: локалізований простір, який часто не зображується, а тільки мислиться – батьківщина; сакральний простір – святі місця; доброзичливий простір, де живуть «свої», єдиновірці; ворожий простір – «чужі», іновірні землі.

9. Чудо – ірраціональний символ, парадигма якого включає: подолання неймовірного важкого шляху (чудо); порятунок від різноманітних небезпек (чудо); вигляд Єрусалима (чудо); сходження небесного вогню до Гробу Господнього на Великдень (чудо); можливість побачити святі місця, моці святих (чудо); інтерес до (с.38) чудес, почерпнутих з апокрифів, місцевих легенд і занесених до ходіння.

10. Монастир – осередок благо чинності, відданості вірі, бдіння, молитви; для паломників – це ще й пристанище для їхнього тіла, бо сюди їх приймали на ночівлю, подавали трапезу; автори ходінь охоче і багато розповідали про монастирі.

11. Святе Письмо (Біблія) – сакральний текст, на який посилаються паломники, ілюструють і унаочнюють описами святих місць, зазначених у ньому, що надає художньої напруги образу (упізнавання згаданих у тексті місць, їх ідентифікація з побаченим на власні очі).

12. Хрест – символ одночасного руху «по горизонталі» – до Святої Землі, «по вертикалі» – до небес, до духовного осягнення Бога.

У своїй подорожі для паломників основним був смисл не в подоланні географічного простору, а у сміливості реалізувати ідею дороги, що означало залишити дім (монастир), розлучитись із колом близьких людей, зробити важливий життєвий вибір, яким ставала дорога.

Як слушно відзначає П.Білоус, дорога у паломницькому творі відображала доцентровий рух. Світ паломник уявляв приплюснутим диском, у центрі якого був святий Єрусалим: дорога – це рух до центру кола, а основна точка – базиліка Гробу Господнього. Периферія світового диска – профанний простір. Відповідно, чим далі від центру, тим небезпечніший рух, з якого можна вирватися, тільки наближаючись до центру. «Вічний» святий

Єрусалим статичний та урочистий, адже тут символічний центр світу. Такий доцентровий рух палігрим сприймав як прямування до остаточної мети свого життя – осягнення царства небесного, копією якого був земний Єрусалим.

Характерна ознака середньовічного світогляду і світовідчуття – «синдром гріхопадіння», а тема спокуси і спасіння у паломницьких творах осмислюється крізь призму гріховності, від якої можна очиститися, здолавши складну дорогу до святих місць. Зазвичай причиною до непростоти у ті часи подорожі паломник називає власну гріховність, з якої прагне очиститися у святому місці.

Дія в паломницькому творі фактично була протидією грішному світу, спокусам, профанному простору з його невпорядкованістю, хаотичністю і перешкодами, «невірному» середовищу, власній гріховності і нікчемності, слабкості духу і віри, недосконалості й ущербності.

Твір, який розпочинає історію паломницького жанру в українській літературі та поєднує у своїй назві жанрові означення і життя, і ходіння – «Житіє и хоженіє Данила, Руської землі ігумена». І це не випадково, бо обидва ці жанри мають між собою чимало спільного. Ця києворуська літературна пам'ятка єдина, присвячена опису Святої Землі. Представлена подорож Данила Паломника – це «не лише шлях до святих місць з метою поклонитися їм, а й шлях до духовного самовдосконалення шляхом пізнання суті Творця» [232, с. 87].

На Святій Землі Данило у своїй молитві згадував імена руських князів за порядком відповідної ієрархії: Михайло-Святополк Ізяславич – великий київський князь, Василь Володимир Всеволодович Мономах, князь переяславський, Давид Святославич, князь чернігівський, Михайло-Олег Святославич, князь новгородський і курський, Панкратій-Ярослав Святославич, князь муромський і рязанський, Гліб Всеславич, князь мінський. Згадану систему ієрархії було розроблено за ініціативи Володимира Мономаха як засіб проти міжкнязівських міжусобиць. Данило називає себе «руської землі ігуменом», акцентуючи, що сприймає «себе у

Палестині не приватною особою і представником не одного монастиря чи однієї області, а всієї Руської Землі як політично самостійної держави, в ім'я якої він ставив лампаду в монастирях і храмах Святої землі» [232, с. 87].

Слід відзначити у цьому ракурсі, що загалом у києворуській агіографії образи святих князів відрізняються від візантійських монархів: якщо грецька Церква акцентувала увагу на заслугах святих цариць і царів у боротьбі з єресями, відзначався теократичний ідеал, монарша влада, то руська християнська традиція не підносила на вершину владу, а князь виражав передусім інтереси народу, був, можна сказати, національним героєм. Отож, подвижницьке життя святих – це не тільки особистий, але й національний подвиг [232, с. 166]. Неважко помітити духовну і біографічну спорідненість головних героїв агіографічного і паломницького творів.

Святого і паломника об'єднує передусім мета діянь: виконуючи Господню волю, пізнати вищу божественну істину, заслужити своїм земним життям Божого прощення і благословення, здобути милість і ласку Богу. До мети вони ідуть по-різному. Для одних дорога в Небо лежить через добровільні муки і страждання, відлюдні місця і печери, тортури і суворі обітници; інші шукають воріт до Неба в Єрусалимі, в святих місцях, заради чого також жертвують багатством, славою, спокоєм і благополуччям.

Земний шлях святого і паломника – це символічний образ духовного шляху, що передбачає звільнення від гріхів, самопожертву, вчинки милосердя, боротьбу зі спокусами, досягнення внутрішньої свободи, яка в розумінні і претендента на німб святого, і мандрівника до святих місць ототожнюється з досягненням божественної істини [24, с. 140 – 170].

Така форма передачі наративу не випадкова, бо ж середньовічний автор не самодостатній, а передусім виразник усталеного канону, який, у свою чергу, обумовлений універсалізованою концепцією світу та орієнтований на зображення загального через часткове, вищого і вічного через проминальне, земне. Звідси – «середньовічна установка на нормативну канонічність всієї системи літературних засобів. Кожен жанр, форма, тема підносились до

певної ідеальної моделі, і створення конкретного тексту розумілося як поступове наближення до досягнення такої моделі» [52, с. 6].

Передання паломницьких вражень, наповнення їх образністю, метафоричністю й іншими художніми засобами детерміновано національно-культурними особливостями, доказом чого є твори давньої української літератури: «... будь-який літературний вплив пов'язаний із соціальною трансформацією образу, тобто з більш чи менш глибокою переробкою та пристосуванням його до національних особливостей суспільного розвитку й соціальної практики цього суспільного класу» [85, с. 106 – 107]. Найвідомішим греко-католицьким санктuarioм зі статусом національного є Зарваниця, значення якої в історії української культури загалом та паломництва зокрема дуже важливе.

Подільська святиня, як називають Зарваницю, має свою давню історію. На основі городських і земських актів, відомо, що Зарваниця існувала вже у XII столітті. Є кілька версій щодо назви села. За народними переказами, початки зародження Зарваниці пов'язуються з появою чудотворної ікони Богоматері. Місцина над Стрипою стала надійним прихистком християнства під час наступу монголів на терени Русі-України.

Протягом століть передається історія появи ікони в маленькому селі теперішньої Тернопільської області.

Коли у 1240 році був доценту зруйнований Київ, один із київських ченців чудом врятувався від ворожих наїзників і опинився на галицькому Поділлі в лісах над рікою Стрипою. Довге скитальство та нестерпний голод так знесли його, що чернець заснув. У сні відкрилась перед ним райська місцина: оповита чарівним серпанком долина, погаптована різнобарвними квітами і освітлена дивним сяйвом. В його блиску з'явилася Мати Божа з двома ангелами, які мали в руках білі лілії. Чернець упав перед Пречистою Дівою Марією на коліна. Вона із усміхом подала йому в руки край свого омофора. Пробудившись, побачив чудову долину, оточену віночком густого лісу. Раптом у росяній траві засвітилося джерело чистої води, а над ним

спалахнула небесним промінням ікона Пресвятої Діви Марії з малим Ісусом на руках. Чернець пригадав сон і склав поклін Пречистій. Це місце, де «зарвав» його сон, назвав Зарваницею. Згодом він збудував біля кринички каплицю і примостив у ній ікону Богоматері. Сюди, почувши про чудо, почали приходити люди і поселятися. З роками у затишному видолінку вирости церква і монастир, селянські обійстя. Так почалася Зарваниця.

Перша письмова згадка про село датується 1458 роком. Архівні документи XVIII ст. підтверджують, що Зарваниця обіймала нинішній Вишнівчик і Полісюки. Населений пункт розвивався і став містечком. Для його захисту від турецьких нападників було викопано із висипаним високим валом рів, який з'єднував Стрипу, і споруджено в'їзну браму. Збереглися письмові свідчення про існування у середні віки мурованого замку, який був на присілку Полісюки. Його руїни ще досі можна побачити.

У 1662 – 1688 рр. Зарваницю кілька разів спустошували турки і татари. Вони спалили селянські оселі, церкву і монастир. Багатьох людей було вбито, захоплено у полон. Однак ікону Божої Матері вдалося врятувати. Її було перенесено до нової дерев'яної церкви, побудованої в центрі Зарваниці. В ній примостили також чудотворний образ — образ Розп'ятого Спасителя, який коронував в 1742 році львівський митрополит Атаназій Шептицький.

У 1754 р. дерев'яна церква згоріла. На місці, де вона стояла, отець Петро Білинський поставив кам'яний хрест. Того ж року за допомогою тодішнього власника села графа А. Мйончинського завершено спорудження храму Пресвятої Трійці. Її будували із каміння, взятого зі зруйнованого татарами замку в Полісюках. Це був четвертий храм з часу заснування Зарваниці і його освятив отець Ілій Білинський. Споруда захоплює простотою архітектурної форми. До нової церкви урочисто перенесено обидві чудотворні ікони. Дня 23 червня 1867 р. Апостольська Столиця за понтифікату Святійшого Отця Пія IX, Папи Римського видала Декрет відповідно до якого Чудотворну ікону Зарваницької Божої Матері було короновано. Благословенні Папою Пієм IX золоті корони з Риму привіз о.

Порфірій Мандичевський, тодішній парох Зарваниці, старанням якого Чудотворну ікону Зарваницької Божої Матері і було короновано.

Власне коронацію Чудотворної ікони Зарваницької Божої Матері, що величаво відбулася 28 серпня 1867 року – в день свята Успіння Пресвятої Богородиці, здійснив з окремого дозволу і Благословення Апостольської Столиці митрополит Галицький Спиридон Литвинович. Святійший Отець Пій IX, за рекомендацією кардинала Йоана Сімеоні, окремим Декретом відновив відпусту для прочан, надавши Зарваниці відпустового значення. Відпусти мали починатися на Вознесіння Господнє і тривати у всі неділі і торжественні свята аж до Покрови Пресвятої Богородиці включно. Відтоді починаються відпустові дні, коли тисячі прочан відвідують це святе місце. Коли в краю наступило атеїстичне лихоліття радянського комуністичного режиму то відпусти до Зарваниці було заборонено. В 1894 р. біля джерела вимуровано каплицю. Часто відвідував Зарваницю майбутній Патріарх Української греко-католицької церкви Йосиф Сліпий.

У 1944 році було спалено дерев'яну монастирську церкву, знищено через два роки монастир, а в 1961 році – каплицю. Джерело обгородили колючим дротом. Ставили міліційні заслони у відпустові дні. Однак у лісі та в хатах проводилися підпільні богослужіння. У 1975 році опікуном поруйнованої більшовиками церкви у Зарваниці був призначений отець-митрат Василь Семенюк. Він із благословення митрополита Володимира Стернюка, працюючи душпастирем у катакомбних церквах, водночас став керівником підпільної духовної семінарії. Так тривало аж до перебудови.

З благословення архиєрея Михаїла Сабриги отець-митрат Василь Семенюк при активній участі парафіян і семінаристів відбудував у 1991 р. капличку біля джерела, відремонтував знищену церкву, спорудив біля неї велику каплицю, у якій відправляються під час відпустів богослужіння, а також Хресну дорогу. Зведено реколекційний будинок, де проводять реколекції священники багатьох єпархій, семінаристи, родини, молодь, діти. Заново відбудовується Святотроїцький монастир Студійського Уставу [100].

Богдан Лепкий (1872 – 1941) в автобіографічній повісті «Казка мого життя» (1941) в зворушливій розмові головного героя з мамою розповідає про найбільший греко-католицький відпустовий центр України – Зарваницю. Проща до Зарваницької Матері Божої на початку ХХ ст. була дуже популярною на Західній Україні. До речі, письменник був сином греко-католицького священника Сильвестра Лепкого (1845 – 1901) – відомого західноукраїнського культурного діяча й поета другої половини ХІХ ст. Намагаючись доступно пояснити дитині сутність католицького відпусту, мати подає простонародне розуміння відпущення гріхів у Католицькій церкві та сутність паломницьких інтенцій:

«Не раз чув, що люди йдуть і йдуть на відпуст до Зарваниці.

- Що таке відпуст? – питався мами.

- Відпуст... як тобі сказати? На відпуст ходять люди, щоб їм Пан Біг відпустив гріхи. Тому воно й відпуст!

- І – тільки? – питався хлопець.

- Це дуже багато, синку, бо гріхи ходять за чоловіком, як тінь, і не дають йому спокою.

- А в Зарваниці Бог відпускає грішникові гріхи, і вже вони за ним не ходять?

- Є багато таких чудотворних місць на світі, але нам до Зарваниці найближче, вона – наша, і тому ми йдемо чи там їдемо туди

[...]

- У Зарваниці люди сповідаються і Бог їм відпускає гріхи. Там є такий чудотворний образ Матері Божої...

[...]

- Перед тим образом люди й моляться за душі померлих і за щастя живих.

- Щоб їм добре було?

- Так. Щоб померлі доступили царства небесного, а живі щоб видужали, як хто з них тяжко хорий» [155, с. 106]. Практика католицького

паломництво тісно пов'язана із церковним культом ікон та скульптур, бо ж зазвичай у кожному відомому санктуарії об'єктами народної побожності є ті чи інші образотворчі культові зображення.

Паломництво у Католицькій церкві належить до паралітургійних практик із метою поглиблення особистої віри та місіонерської діяльності, а також і до самої глибинної сутності християнської релігії. Медієвіст Жак Ле Гофф відзначав, що хибними були тривалі стереотипи в історичній та культурологічній науках про переважаючу статичність укладу життя середньовічної людини, коли начебто подорожували лише воїни та монахи. За висновками історика, «середньовічне людство рухливе, проводить частину життя у дорозі (*in via*), втілюючи християнське визначення людини як мандрівника, паломника, *homo viator* [...] Це зусилля здійснювалося заради спасіння душі, відпущення гріхів, тілесного оздоровлення. У середньовіччі паломництво було ще й способом каяття, і коли після тисячного року, особливо в XII і XIII століттях, хвиля покаяльників поглинула християнський світ, ідея паломництва наче набула другого дихання [...] Проте звичайного мандрування не досить: щоб паломництво відбулося, потрібна певна свята мета. Тому виникає ціла мережа паломницьких маршрутів християнським світом, ієрархія святих місць, куди паломники відправлялися заради духовного контакту з Богом або святим» [153, с. 105]. Таким фізичним вираженням контакту з надприродним були ікони, котрим віддавалася пошана часто як основним об'єктам католицьких санктуаріїв.

Паломницька традиція Католицької церкви формувалася у середні віки та в епоху Нового часу. Із кінця XV ст. поширилася регіональна тенденція зі зростанням культу локальних святих та розвитку паломницьких практик, пов'язаних із чудотворними зображеннями. Люди оточували повагою конкретні образи, чудодійність котрих санкціонувалася легендами й агіографічними наративами, історіями про особливі знаки, видіння, зцілення тощо. Ікона чи скульптура (переважно у Західній Європі) становили для

паломників персоналізацію *sacrum*, а її відвідання заспокоювало велике прагнення вірних матеріально володіти предметом культу [див.: 325, s. 213].

У Православній і Католицькій церквах ікона наділена широким діапазоном богословського осмислення, великою традицією мистецького інтерпретування і культового пошанування.

Більшість шанованих католицьких ікон присвячені Пресвятій Діві Марії, що не випадково, адже «якщо ікона Христова – основа християнської образотворчості – передає риси Бога, що став Людиною, то в іконі Богоматері ми маємо образ першої людини, що здійснила мету втілення – обожнення людини» [289, с. 31]. Тому такий особливий зв'язок Богородиці зі звичайними людьми, тому Її місця культу настільки поширені, а віруючі люди щиро, безпосередньо звертаються до Неї за порадою і допомогою, з вдячністю й прославленням, зокрема, на паломницьких шляхах Європи.

У відвіданні сакральних центрів і пошануванні святих зображень бачимо великий екуменічний потенціал; через християнські ікони відбувається зближення традицій Сходу і Заходу: «сучасний західний світ відкриває для себе християнський Схід через ікону. Образ говорить сьогодні більше, ніж слово, адже досі слова лише розділяли два світи християн – православних і католиків. Іконостасний образ як спільний духовний спадок, народжений у ще нерозділеній Церкві, сьогодні знову об'єднує їх» [258, с. 280–281]. Церковний діяч та літературознавець архієпископ Ігор Ісіченко відзначає символічний аспект паломництва, що надихається образністю Святого Письма, у контексті однієї з тих культурно-історичних епох, які особливо користувалися підтекстово-умовними, метафоричними й семіотичними засобами у переданні художньої дійсності в мистецькому просторі: «Метафора дороги як духовного вдосконалення людини склалася вже в біблійних книгах Старого Завіту. Її формотворчою основою є мотив повернення людини до Едему, втраченого праотцями Адамом і Євою через гріхопадіння. Вміщення Едему в конкретні просторові виміри (Бут. 2, 8–14) та покарання праотців вигнанням із

райського саду (Бут. 3, 23–24) проєктують релігійну ідею подолання гріха й поєднання людини з Творцем у певні просторово-часові парадигми. Долання фізичного простору стає видимою формою простування до Бога» [110, с. 100]. Мова йде про барокову культуру.

Як відомо, в іконографії символізм займає одне з найважливіших місць в ієрархії виражальних засобів, тому нічого дивного немає в тому, що такі феномени релігійної культової практики – паломництво й ікона – тісно між собою пов'язані в інтегральному процесі духовно-практичного осягнення світу та вираження власних релігійних почуттів.

Чимало шанованих і чудотворних ікон виникли в естетиці барокового макросвіту. Умовність іконографії суголосна із відвіданням святих місць: «Паломництво інтерпретується бароковою культурою не стільки як подолання фізичного простору, скільки як пошук на землі відбиття Небесного Царства. Це стимулює проникнення поза матеріальні параметри символу в його сакраментальну сутність» [110, с. 100]. Ікони є також віднайденням богоподібності у людському, земному образі. Цей містично-духовний аспект іконології по-академічному детально аналізує релігійний філософ Павло Флоренський [див.: 268].

Култ чудотворних ікон пов'язаний не тільки з паломницьким шляхом до відповідного релігійного центру, але й процесійними ходами з об'єктом пошанування: з представниками духовенства, свічками, часто з духовим оркестром, представниками різноманітних церковних спільнот і груп. За спостереженням Ольги Фрейденберг, хода (варіант символу дороги) в літургійному обряді – метафора воскресіння [271, с. 248].

У чудотворних зображеннях як одних із головних об'єктів паломницького руху поєдналося національне й універсальне, що, зрештою, відповідає вселенському характеру католицизму: «Ікона – мистецтво національне і водночас всесвітнє, бо вселюдське починається з національного [...] Велич грецької ікони, яка виникла ще на зорі християнства і злетіла на духовних крилах Сьомого Вселенського Собору, полягає в тому, що вона

дала на розсів між народами добірне зерно теологічних і філософських основ ікономалярства [...] Ікони покликані були свідчити про «великі діла Божі». Мали вони це робити «мовами нашими», тобто зрозумілими і близькими кожній національній спільноті та властивими їй мистецькими засобами» [236, с. 20]. Етно-національне, зокрема польське, й загальноєвропейське поєдналися в образі й культурі Милятинського Страждаючого Ісуса, який для українських католиків був одним із найшановніших, зокрема на Західній Україні. Раніше це був важливий пасійний санктуарій Львівщини. Сама ікона є справою невідомого італійського автора XVII ст. Паломницький шлях і процесійні ходи із цією іконою цілком вписуються в варіації євангельського сюжету розп'яття в українській бароковій літературі, за якою рух Ісуса по землі переосмислюється як рух людини до Бога.

Відштовхуючись від тези Г.-Г. Гадамера герменевтичного виміру «розуміння-чогось-через-щось-інше» [60, с. 130], простежимо спільні концепти у паломницькому католицькому культурі та бароковій українській поезії. Скажімо, в Йоаникія Волковича читаємо:

Ісус мой, отец мой, пан мой, на смерть шествуєт,
Все стежки пречистою кров'ю знаменує.

Иди ж, о душе моя, за Христом спишися [255, с. 158]

В іншого поета Андрія Скульського такі рядки:

Кланяємся ногам, котрыє ходили

... ку небу стежку вірним торуючи [255, с. 142]

У Григорія Сковороди теж осмислювався цей образ:

Веди мене з собою в горній путь на крест;

Рад я жить над горою, брошу долню персть [231, с. 38].

Тут виразна ремінісценція біблійного тексту, в якому Христос використовує метафору дороги: «Каже Йому Хома: Господи, ми не знаємо, куди Ти йдеш. [Тож] як можемо знати дорогу? Говорить йому Ісус: Я є дорога, і правда, і життя! Ніхто не приходить до Отця, якщо не через Мене» (Ів. 14, 5–6).

Сковородинівська «втеча від світу», втілена в мандрах, є реалізацією особистої свободи в умовах, коли її не можна реалізувати в дійсності. Саме в цьому контексті експлікується мандрівність Г. Сковороди. «Хто всюди, той ніде» – розмірковує Сковорода вслід за Сенекою. Мандри забезпечують свободу від всього мирського, суєтного [...] Сковорода прагне звільнитися як від фізичного впливу світу (1), так і від духовного (2)» [199, с. 57].

Така континуальність мікрорівня топосів (як мандрівних образів-констант універсальної мови культури у відносно стабільному значенні, що стосуються вічних проблем людської екзистенції) мандрів, дороги, шляху засвідчує вкоріненість української культури у світову християнську традицію, зокрема у семантичне поле паломницького руху, в якому шанування чудотворних ікон виходило зі спільних християнських богословського і народно-обрядового джерел.

Тут культ ікон вписувався теж у суто естетичне прагнення служіння Богові якнайкрасивішими засобами, зокрема малярськими. Народна ж культура прикрашала офіційний католицький культ флористичними, пісенними засобами. Наведені приклади символічної образності поезії українського бароко та функціонування милятинської ікони належать до однієї культурно-історичної доби, отож, не має нічого дивного в їхній стильовій синхронності.

Чудотворні ікони і скульптури в католицьких санктуаріях часто були відзначувані особливим обрядом коронації (милятинський образ страждаючого Ісуса теж був коронований). Переважно це були марійні образи. Звичай коронування відомих і прославлених феноменологічними діяннями зображень Матері Божої здійснюється для підкреслення їхнього достоїнства й автентичності культу.

Згідно приписів Католицької церкви, коронованими можуть бути лише ті зображення, які відзначаються тривалим культом і чудодійними властивостями, тобто ті, до котрих вірні звертаються з довірливими проханнями до Мадонни.

Коронація ікон або скульптур – це один із численних проявів пошанування Богородиці та Дитятка Ісуса. Вони виникли з глибокої віри та побожності людей, котрі прагнули таким чином виразити правду, що Марія, будучи з'єднаною зі Своїм Сином у справі спасіння, бере участь також у Його царській славі. Із метою відзначання цього достоїнства Марії, виник звичай прикрашання царськими коронами тих зображень Матері Божої, що характеризуються винятковою славою.

Уже в перших століттях християнства представляли постать Марії у царській короні. Християнські митці часто малювали Матір Божу, що сидить на монаршому троні з відповідними символами царської гідності в оточенні свити ангелів і святих. Інколи у композиції картин був присутній Ісус Христос, Який коронував урочисто Свою Матір. Коронація дорогоцінними коронами ікон і скульптур Марії – це також визнання Апостольської Столиці, що пошана, яку віддають вірні цьому зображенню, узгоджена із віровченням Католицької церкви.

З історії відомо, що перша коронація мала місце в 1631 році у ватиканській базиліці за понтифікату Урбана VIII [див.: 312]. Сам обряд коронації завжди пов'язувався з багатолюдними паломництвами, адже на таку подію Святий Престіл завжди вділяв урочистих відпустів.

У промові під час однієї з коронацій ікон папа Іван-Павло II сказав: «Коронація пов'язана з царською гідністю. Тому також відсилається до слів Благовіщення, котрі говорять про царську гідність Христа. З царством Сина пов'язане царювання Його Матері [...] Його царство – та Її царювання – не з цього світу. Проте воно закорінилося в історії людини, в історії всього людського роду тому, що Син Божий, співістотний Отцеві, став людиною за причиною Святого Духа у лоні Марії. Остаточо ж це царство закорінилося в історії людство через хрест, при котрому перебувала Богородиця. І в цьому закоріненні це царство триває. Триває на землі. Триває в різних місцях землі» [394]. Згідно католицького віровчення та народної побожності, особливо присутнім це царювання Ісуса і Марії є в відзначених благодатністю

сакральних просторах, де матеріальним вираженням комунікації Бога з людиною є чудотворна ікона чи скульптура.

Символічне значення коронації ікон, їхній внутрішній зв'язок з образом розкриваються лише в системі координат літургійного дійства, зокрема у переживаннях віруючих причетності до небесного царства.

У православної церкви аналогом католицьких корон можна вважати окремо виготовлені для прикрашання християнських зображень «убори» чи «вінці» (наприклад, на ікону Богоматері з Немовлям). Звичайно, у зв'язку з історично сформованою специфікою сакрального і культового мистецтва східного християнства, в якому переважає саме живопис (іконографія), немає оздоблення скульптур. Окрім того, прикладання до чудотворних образів реальних чи символічних знаків влади (вінців, гривен, моніст, дорогоцінних поясів тощо) – це радше вплив Західної Європи на православ'я, а не Візантії [див.: 237].

Отож, культ чудотворних ікон, зокрема удостоєних дорогоцінних корон від римського єпископа, у католицьких паломницьких санктуаріях був одним із основних проявів залучення широких верств населення до офіційної культової практики Західної церкви, що сягала своїм корінням раннього середньовіччя, отримала теологічне осмислення, була відрефлексована у повчаннях святих, проявилася у містичному досвіді у різних феноменологічних виявах.

Вважаємо, що у подальшому слід дослідити різноманітність харизм окремих католицьких санктуаріїв, в залежності від домінуючого культу чи специфіки служіння відповідного монашого ордену; докладніше проаналізувати особливості католицького віровчення стосовно пошанування Марії у Її зображеннях; розкрити основні тенденції особливостей пастирського служіння в паломницькому культі.

У гуманітарних науках до початку ХІХ ст. утвердилася традиція розглядати культуру передусім як єдину, світову, загальнолюдську. Тільки наприкінці ХІХ ст. починає зростати тенденція до філософського розгляду

культури диференційовано, з врахуванням національних, державних особливостей. У сучасному соціогуманітарному знанні поступово починає домінувати плюралістична модель культурного розвитку та визнання суб'єктивності культурної творчості не за людством у цілому, а за окремими етнонаціональними і державними утвореннями. На сьогодні вельми актуально виробити філософську парадигму дослідження національних, регіональних культурних світів.

Висловлюємо переконання, що у вираженні духу народу в певній культурі релігійні чинники відіграють одну із превалюючих ролей.

У нашому дослідженні прослідкуємо польський етнічний чинник у католицьких санктуаріях, що знаходяться на території України, адже відомо, що до середини ХХ ст. конфесійний та етнічний чинники на українських землях співпадали в основному: якщо людина була римо-католиком, то її, відповідно, вважали поляком, угорцем, словаком чи німцем, які проживали на українських землях. Українці ж належали до православної чи греко-католицької конфесій.

Усвідомлюючи відмінність етнічних характеристик окремих націй дозволимо собі скористатися висновками М. Бердяєва про «національну душу» Росії у зіставленні з польською. Доцільність такого порівняння зумовлена ще й тим, що слов'янська ментальність має чимало схожого. Філософ у своєму оригінальному аналізі використовує уявлення про фемінне та маскулінне у діалектичному зв'язку в структурі етносу, зокрема на рівні релігійного світогляду. М. Бердяєв робить висновок: релігійність росіян виступає проявом жіночого як колективного біологічного тепла, котре переживається як містичне тепло: «У ній слабо розвинене особистісне релігійне начало, вона боїться виходу із колективного тепла у холод і вогонь особистої релігійності. Така релігійність відмовляється від мужнього, активного духовного шляху. Це не стільки релігія Христа, скільки релігія Богородиці, релігія матері-землі, жіночого божества» [17, с. 15].

Такий висновок про Богородичний акцент у російському ментальному трансформованому сприйнятті християнства цілком схожий із домінування марійного культу в поляків, що інколи викликало застереження стосовно певного затінювання христоцентричності.

Прикладом, зокрема, виступає визнання Марії «царицею Польщі», «царицею польської корони» (до речі, в останні роки в Польщі чути голоси про те, аби символічно проголосити «королем» цієї держави Ісуса Христа; цього формально не було зроблено, а от Марії польський народ присягав чимало разів, починаючи від т. зв. «львівських шлюбів» (обітниць) польського короля Яна Казимира у львівській латинській базиліці перед образом Матері Божої Милосердної у 1656 р.), більшість католицьких храмів носять саме марійні титули (Різдва, Навідання, Успіння Пресвятої Діви Марії тощо). А також головний польський санктуарій у Ченстохові присвячений саме Марії.

Окремі католицькі санктуарії були в безпосередній опіці відповідних монаших згромаджень та орденів. Це стосується і Західної Європи, і України. Так, католицький орден йоанітів (мальтійський, або госпітальєрів) був створений у 1023 р. італійськими купцями, які побудували лікарню і притулок для паломників, що йдуть до Єрусалиму. Коли хрестоносці опанували на якийсь час Палестиною, орден спеціалізувався на лікуванні поранених. Папа визнав його як незалежну організацію під назвою «Рицарський орден госпітальєрів Святого Йоана Єрусалимського». Окріпнувши, йоаніти захопили було силою грецький острів Родос, але були витиснені турками в 1523 р. Карл V дав орден о. Мальту, який перетворив на сильну середземноморську державу, переможену лише Наполеоном. На сьогоднішній день аскетична спеціалізація ордену традиційна – організація паломництва і медична допомога паломникам.

Але справжнім батьком західного чернецтва Римська Церква вважає вже згаданого вище святого Бенедикта Нурсійського, що жив в ранньому середньовіччі. Завдяки високому рівню духовного життя, бенедиктинські

монастирі ставали авторитетними центрами християнського чернецтва. Значення цих монастирів зросло, коли в їх число влилися монастирі, засновані сенатором Кассидором (біля 565 р.), що піклувався про збереження класичної освіченості. При Римському понтифікові Григорії Великому (590 – 604 рр.) лаконічний і практичний статут Бенедикта був затверджений у західних монастирях повсюдно і швидко розповсюдився по всій Західній Європі. Орден бенедиктинців стає могутньою установою європейського масштабу. Бенедиктинці будують свій ідеал аскези перш за все на участі особи в соборно-літургійному дійстві (Ансельм Кентерберійській, Бернард Клервоський, Гертруда Велика).

Широка і досить результативна реформа західного чернецтва на рубежі двох тисячоліть пов'язана з абатством Клюні (Франція), що був заснований в 910 р. і став центром руху реформації в X ст. Це було під безпосереднім заступництвом Папи римського Григорія VII, що колись проходив тут чернечий послух. Ця обитель відразу став найбільш популярним центром західного чернецтва, величезним моральним авторитетом, що здобув завдяки строгості тутешнього чернечого життя.

Отримавши від Єпископа Риму дозвіл приймати під свою владу інші монастирі, клюнійці поклали початок обширної конгрегації, яка до початку XII ст. охопила близько двох тисяч європейських монастирів, включаючи дуже великі; абати і пріори їх безпосередньо підкорялися клюнійському абатові. Послушники всього цього обширного простору приносили обітниць безпосередньо йому і перші три роки чернечого життя проводили в Клюні. Найбільшого розквіту клюнійська конгрегація досягла в середині XII століття.

Під впливом клюнійців, Папа Григорій VII вводить обов'язкову безшлюбність священиків – цілібат. З колегії кардиналів виводяться мирські владики, щоб вони менше впливали на політику Святого Престолу. Монастирі відтепер підкоряються безпосередньо Папі, а не місцевим єпископам, що дозволяє контролювати останніх через ченців. Забороняється симонія. І, нарешті, клюнійці затверджують нові принципи храмового

будівництва: відкидається суворий романський стиль, церква повинна бути повною світла, прекрасною і радісною, щедро прикрашеною творчістю художника. Саме звідси бере початок установка на «компенсацію» суворого аскетичного життя храмовою розкішшю.

Клюнійська реформа не була доведена до кінця, але ґрунтовно укріпила аскетичні принципи західного християнства. Могутній і централізований рух клюнійців мав також величезне значення для зміцнення церковного авторитету, особливо ж – папської влади.

У XII столітті від бенедиктинців відгалужується куди могутніша гілка – цистерціанський орден (від латинської назви села Сито поблизу Діжона). Цистерціанські монастирі багато в чому зобов'язані розквітом особистому подвижництву св. Бернарда Клервосського, натхненника хрестових походів. Монастир в Клерво, в якому почав трудитися Бернард з 20-ти років, відрізнявся строгістю виконання статуту св. Бенедикта. Шість годин у день відводилося молитві, решта часу – тяжкій фізичній праці. Взимку більше п'яти годин присвячувалося читанню і листанню Священного Писання та інших духовних книг. Їжею тут служив грубий хліб із нехитрою приправою з овочів, рослинного масла, солі й води. Двічі в день дозволявся сон – у загальній кімнаті, на жорсткому ліжку; спали в одязі, не розстібаючи пояси, завжди готові піднятися на заклик абата.

Цистерціанство, що співпало в часі з фінальним зльотом клюнійського руху, відрізнялося проте від останнього багатьма особливостями. Зокрема – установкою на аристократизм і ученість, схильністю жити за традиційним строгим статутом і, нарешті, способом управління. Верховна влада належала загальному Собору абатів, що очолювався «великим «абатом» – настоятелем монастиря в Сито, і чотирма «головними абатами» – настоятелями чотирьох найбільших цистерціанських монастирів. «Великий абат» звітував перед Собором і міг бути зміщений ним.

Якщо клюнійці намагалися внести нову ноту до церковного мистецтва і проклали шлях готиці з її відкритим і мажорним простором, то цистерціанці

захищали ранньосередньовічний романський стиль, який був дуже суворий і простий; тут храми нагадують фортеці і височіють, подібно до ковчега, над середньовічним містом, немов над потопом гріха.

Проте, поступове обмирщення католицизму, і, паралельно, наростання різноманітних єретичних рухів зводили нанівець прагнення до впорядкування чернечого життя. І спроби почати все наново, повернутися до жебрацтва, до зречення від світу як євангельській нормі життя, в католицькому світі не припиняються. З цим вимушений рахуватися і Святий Престіл. Добою яскравого відновлення в душі раннього християнства була поява т. зв. жебракуючих орденів, сам спосіб життя частини з яких основною формою на початкових етапах інституційного становлення був виразно паломницьким, наслідуючи Ісуса Христа й апостолів.

Жебракуючі групи зовсім не завжди виступають як опозиція офіційної Церкви. Деякі з них, навпаки, всіляко підкреслюють свою лояльність у відношенні до неї і прагнуть оздоровити церковний організм у цілому, не впадаючи в сектантство. На чолі таких груп стають особи неординарні і духовно обдаровані. В першу чергу, сказане стосується францисканського і домініканських рухів, які зобов'язані своїм виникненням яскравим і харизматичним особам, канонізованим згодом Католицькою Церквою.

Св. Франциск Ассизький (XII ст.) залишив світ після несподіваного пориву – обійнявши і поцілувавши якогось знедоленого прокаженого. Він починає жити, подібно до убогого Христа, відмовившись від загальноприйнятих норм поведінки, сім'ї і багатства. Тілесно він постійно страждає. Саме з Франциска починається поява стигматів серед католицьких аскетів; втім, він намагається приховати це, але брати помічають, що він не може вільно ступати на всю ногу, а при пранні його білизни виявляється кров.

Франциск проповідує всім підряд – від турецького султана до тих, що щебечуть на зорі птахів, переживаючи невичерпну радість у своїй духовній свободі. У народі його іменують «дзеркалом Христа». Незабаром – в 1207 –

1209 рр. – у Франциска з'явилися послідовники – «ті, що каються з Ассізі», що поселилися з своїм наставником в курені поблизу міста і що проповідують народу Євангелію. Їх ранній статут відомий лише за переказами: він складався з євангельських цитат і не містив рекомендацій щодо їжі і одягу, так само як і інших норм. Община, строго кажучи, не мала чернечого характеру, що і привернуло до неї народ, захоплений новими і незвичайними формами відлюдництва.

Спочатку Франциска і послідовників, що зібралися навколо нього, римська курія сприймає насторожено: вони дуже схожі на анархічних єретиків, їх жебрацтво здається викликом Католицької Церкви. Але Франциск постійно підкреслює своє благоговіння перед Церквою. І папа Інокентій III вирішує обернути даний рух на користь Церкви.

Папам виявилось вигідно протиставити францисканців єретикам-анархістам, але під їх кураторством почала вивітрюватися і незалежність, що робила учнів Франциска такими вільними. Францисканський рух став стрімко розростатися і, одночасно, набувати рис, властивих звичайним чернечим орденам.

Статут францисканців вимагає звичайних обітниць слухняності, цнотливості і бідності; послушники приймаються в орден після року випробування. Не можна володіти грошима і майном; мандрувати слід пішки (верхи – лише у разі хвороби), без палиці, торби, хліба і грошей. За порушення обітниць цнотливості францисканця виганяють з ордену.

Втім, одним з тих, що оточують Франциска це стало здаватися дуже суворим, а іншим – навпаки, недостатнім. Після смерті Франциска (1226 р.) в ордені намітився розкол. Перемогу отримав середній напрям, що зберігав міцний зв'язок з Церквою. До цього напрямку належав, зокрема, відомий містик і богослов св. Бонавентура, якого називають «другим засновником ордену».

Жіноче відгалуження ордену францисканців, створене св. Кларою, отримало назву кларисок. Це до сьогоднішнього дня один із найсупоріших

орденів Католицької церкви: контемпяційний його характер зумовлює повну закритість перед мирським життям.

Ще помітніший слід залишив домініканський орден. Його творець Домінік де Гусман, сучасник Франциска, теж бачить у поверненні до євангельської убогості єдину можливість відновити авторитет Церкви в очах народу й єретиків. Але останні поводяться все активніше. І якщо францисканці боролися з релігійною анархією епізодично, то домініканський орден ставить своїм головним завданням безпосередню духовну боротьбу з альбігойцями, катарами і вальденсами – основними єретичними рухами тієї епохи.

Спочатку Домінік, не боячись небезпек, проповідував серед хрестоносців, що виступили по заклику Церкви на озброєну боротьбу з єретичним рухом, який підняв голову в Південній Франції. Після того, як військо хрестоносців опанувало Тулузою, Домінік почав клопотати про створення особливого ордену братів-проповідників.

Особливість домініканського ордену полягала в з'єднанні чернечої ідеї з активною проповіддю і боротьбою з єрессю. Домініканці свого часу зіграли важливу роль у розгортанні діяльності інквізиції, перетворенні її з мирної канцелярії в активну силу.

Ідеал же євангельської бідності Домінік прийняв не відразу. Тут на нього дуже вплинули як особисто Франциск, так і вражаючий успіх францисканського руху. Правило убогості було встановлене домініканцями на загальних зборах 1220 року, а в основні правила ордену він був внесений тільки зборами 1228 року [277]. Відтепер членам ордену було строго заборонено набувати землі або здавати їх в оренду, просити грошей, мати особисті речі. Прикладом крайньої строгості тут виступив сам Домінік, який навіть додав обітницю бідності строгіший статутний характер порівняно з францисканцями.

У порівнянні з францисканцями, що люблять проповідувати простим людям, домініканці були спочатку менш демократичні, прагнучи до хорошої

утвореної і високій теології як одній з головних своїх цілей. При своїх монастирях вони створили мережу шкіл різних ступенів, зробивши підготовку проповідників незалежною від західних університетів, що активно формувалися в ту пору. Організація системи викладання була утверджена на генеральному капітулі 1259 р., де були присутні як почесні члени ордену, зокрема такі авторитети середньовічної науки, як Альберт Великий і його учень Тома Аквінський.

Виникали й інші жebraкуючі ордени, наприклад – кармеліти (назва йде від гори Кармель, на якій свого часу поселилася жменька відлюдників, що з'явилися тут біля джерела св. пророка Іллі) в руслі руху хрестоносців. Орден, услід Іллі, практикував постництво, відлюдництво і споглядальність. Після вигнання хрестоносців з Палестини, кармеліти активно засновують чоловічі і жіночі монастирі, а до середини XIII в. розповсюджуються всією Центральною і Західною Європою; статут їх затверджує Папа в 1247 році.

На сьогодні католицькі ордени опікуються численними знаними санктваріями (скажімо, монастир і абатство *Stella Maris* на горі Кармель (Ізраїль, біля Хайфи) – контемпляційний орден Діви Марії з гори Кармель (*Ordo fratrum Beatae Virginis Mariae de monte Carmel*); монастир Санта-Марія де Монсеррат – орден бенедиктинців (*Ordo Sancti Benedicti, OSB*); санктварій в Ла Салетт (Франція), місце об'явлень Діви Марії у 1846 р. – згромадження отців місіонерів Матері Божої з Ла Салетт (*Missionari Dominae Nostrae a la Salette*); санктварій Пресвятої Діви Марії Ясногурської (Польща, Ченстохова) – отці пауліни (*Ordo Fratrum Sancti Pauli Primi Erimitae*) тощо), а також займаються організацією та супроводом, зокрема духовним, паломників.

Прикладом католицького санктварію в Україні, яким опікується монаший орден, головний паломницький центр Західної церкви на наших землях – Бердичівський монастир кармелітів босих. Згаданий монастир заснував київський воєвода Януш Тишкевич у 1630 р. як вияв глибокою подяки Богові й Діви Марії за звільнення з татарського полону. Тишкевичі

походили з часів Великого Литовського князівства і належать до числа відомих аристократичних родів, що залишили в історії значний спадок.

Започаткування чернечого життя у монастирі та посвячення нижнього костелу в ім'я Непорочного Зачаття Діви Марії відбулися 22 липня 1642 року. На цю подію фундатор подарував для костелу ікону Матері Божої Сніжної, написану в XVI ст. у стилі Одигітрії. Цей образ був у великій пошані в родині Тишкевичів через численні отримані благодаті.

Публічне і приватне вшановування ікони набувало розмаху. Чудесно зцілений був, зокрема, київський єпископ Станіслав Заремба, який після ознайомлення з належною документацією щодо значної кількості чудес за заступництвом Пресвятої Діви Марії 23 травня 1647 року видав офіційний документ, де оголосив ікону Матері Божої Бердичівської чудотворною.

Незабаром Бердичів став осередком євангелізації й паломництва. Але недовго тут панував спокій. Рятуючись під час війни 1648 – 1649 рр., брати покинули Бердичів, забравши з собою чудотворну ікону. 73 роки вона зберігалась у костелі босих кармелітів у Львові. Повернувшись до Бердичева, брати відбудували храм та обнесли його міцним фортечним муром.

У 1739 – 1754 рр. будується верхній костел. Над нижнім костелом піднялася типова базиліка, що має форму латинського хреста з куполом на перехресті трансепту. На засіданні Сенату в Гродно єпископ Каєтан Солтик звернувся від імені босих кармелітів із проханням про коронацію ікони папськими коронами. Після отримання згоди Сенату польський король Август III та Примас Польщі Адам Коморовський звернулись з аналогічним проханням до Святішого Отця Бенедикта XIV. Папа переслав оздоблені дорогоцінним камінням корони й офіційний декрет, датований 28 січня 1753 року. Коронація ікони відбулась із королівським розмахом 16 липня 1756 року. В цьому богослужінні взяли участь ченці та черниці, представники клеру, війська, а також 50 тисяч віруючих.

Костел було побудовано у стилі бароко. Головний фасад храму було спрямовано на схід. До верхнього костелу провадили кам'яні сходи, що з

обох сторін оточували вхід до нижнього костелу. Вгорі над входом знаходився декоративний овальний елемент із літерою “М” в обрамленні, над бічними порталами в віночках у формі серця монограми “IHS” та “MARIA”. У центрі фронтона знаходився кам’яний барельєф Матері Божої Бердичівської, нижче – балкон, з якого сурмачі щодня грали релігійні пісні на честь Матері Божої. Фронтон храму прикрашала скульптура Пресвятої Діви Марії, а на цоколях – статуї св. Терези в ім’я Ісуса і св. Івана в ім’я Хреста (відомі святі містики і покровителі кармелітського ордену).

Нижній храм, який побудував на кошти Яна Тишкевича архітектор Григорій Тарнавський, був призначений для проведення жалобних Богослужінь. У його бічній каплиці спочивало забальзоване тіло фундатора. З нижнього костелу можна було потрапити до склепів, де були поховані брати та добродії святині.

Верхній костел складався з центральної нави та бічних, що являли собою ряд капличок. У 1802 р стіни храму були прикрашені живописом, а через рік було зроблено мармурову підлогу. Головний вівтар вірогідно був зроблений у XVIII ст. у Львові і мав велику художню цінність. Вівтарна частина була відгороджена балюстрадою з фігурами ангелів та чотирьох вчителів Церкви. Середня частина вівтаря була декорована чотирма парами золотих колон, оздоблених рослинним орнаментом та монограмою “Maria”. Поміж колонами стояли фігури святих Юрія і Теодора, а ближче до ікони – святих апостолів Петра і Павла. Вівтарну частину прикрашали численні дари та милиці калік, зцілених за допомогою милосердної Марії.

У храмі були встановлені конфесіонали, два з яких призначались для сповідників, що мали дозвіл Апостольської Столиці та єпископа на відпущення всіх гріхів і покутних кар пенітентам, а також на відміну публічного покарання різкою (у давні часи були і такі форми покути після визнання гріхів і покаяння у таїнстві сповіді, сьогодні, як відомо, священники визначають лише духовного змісту вирази сатисфакції). Задля безпеки санктуарію була зведена оборонна система. Вона складалася з ровів,

наповнених водою, веж, також був загін із 60-ти солдат, котрий захищав "Фортецю Пресвятої Діви Марії". На прохання настоятеля монастир отримав ще 120 бажаючих захищати фортецю у випадку атаки ворога.

У XVIII – XIX століттях бердичівський монастир був на українських землях не тільки центром релігійного життя та культу Пресвятої Діви, але також вагомим культурним і благодійним осередком. Друкарня, бурса та школа при монастирі кармелітів у Бердичеві відігравали важливу роль у розвитку культури та освіти. Санктуарій Матері Божої Бердичівської став духовною столицею Римсько-Католицької церкви в Україні. У 1768 році після поразки повстання конфедератів 700 вояків і 800 цивільних на чолі з Казимиром Пулаським знайшли прихисток на території фортеці. Облога тривала 17 днів, Пуласький був змушений здатися через нестачу харчів та боєприпасів.

XIX століття стало для бердичівського монастиря драматичним. У червні 1831 року рішенням царського уряду було закрито Бердичівський колегіум. Того ж року з чудотворної ікони вкрали корони, тому суддя Юзеф Здзіховський замовив за власний кошт нові, які освятив єпископ Міхал Півніцький. Коли ж вкрали і ті, Папа Пій IX прислав із Риму нові, і в 1856 році в столітню річницю коронації відбулася нова за участю єпископа Каспера Боровського.

У 1832 році були ліквідовані усі кармелітські монастирі в литовській та російській провінціях, окрім бердичівського, до якого стікалися брати із закритих монастирів. У травні 1842 року у бердичівського кляштора забрано села Скраглівка та Скоморохи, які йому належали. 1856 року було зроблено першу спробу ліквідації кляштору. У 1866 році кляштор все ж таки закрили, брати змушені були розійтись по різних парафіях. Кляштор зайняли війська на чолі з генерал-губернатором Безаком. Тут розмістились державні організації, поліція, пожежна охорона, а частину будівель здали в оренду під магазини і склади єврейським купцям. Віруючим залишили лише костел та частинку монастиря для проживання настоятеля.

У 1866 році російський цар конфіскував монастир і віддав санктуарій під опіку дієцезіальних священників. 1917 року костел і монастир прийняли отці-єзуїти, виконавши там необхідний ремонт. 16 червня 1918 року до Бердичева повернулись кармеліти. Вони повернули єзуїтам кошти, витрачені на ремонт. Після смерті отця Терезія Штобрина в 1926 році комуністична влада конфіскувала санктуарій, передаючи його у державну власність. Верхній костел був перетворений на музей революції та музей атеїзму, а нижній – на міський кінотеатр. Чудотворна ікона експонувалась тут як художній витвір. В нижньому храмі було встановлено кінозал, де показували також і атеїстичні фільми. Було спалено всі вівтарі та обладнання костелу, збито до цегли ліпнину на стінах, а майно розграбовано.

У 1941 році, напередодні фашистської навали, у санктуарії в результаті підпалу спалахнула пожежа. Вірогідно, тоді й згоріла ікона – безцінний духовний і художній скарб. Декілька десятиліть храм стояв поневічений. У 1989 році віруючі з Бердичева під керівництвом та підтримки місцевих священників Бернарда та Амброзія Міцкевичів підняли клопотання про повернення костелу. Протягом 17 місяців на подвір'ї перед храмом відправлялися Божі Служби з молитвами про віддання святині віруючим.

15 листопада 1991 року Римо-Католицька церква знову отримала у власність верхній та нижній костели в Бердичеві. У нелегких умовах проводилась парафіяльна та пастирська робота в зруйнованій святині. Кармеліти взяли за реалізацію важкого завдання – відбудови обох храмів. Була написана нова ікона Матері Божої Бердичівської. Новий лик Діви Марії благословив 9 червня 1997 року Святіший Отець Іван Павло II в костелі святої Ядвіги у Кракові. Це вельми прикметно, адже святий слов'янський папа особливо пошановував Діву Марію, зокрема девізом його понтифікату були слова «Totus Tuus» («Увесь Твій»), що виражали присвяченість його життя Марії. Коронація ікони папськими коронами відбулась під час престольного свята на честь Матері Божої з гори Кармель 19 липня 1998 року

Коронатором від імені Папи Римського був ординарій Київсько-Житомирської єпархії, єпископ Ян Пурвінський.

27 жовтня 2011 року конференція латинського єпископату України прийняла рішення оголосити бердичівську святиню Всеукраїнським Санктуарієм Матері Божого Святого Скапулярію. 9 червня 2012 року відбулось урочисте освячення верхнього храму санктуарію [див.: 112; 241].

Незважаючи на вселенський характер Католицької церкви, у ній завжди знаходить своє повноцінне вираження кожна національна культура. Для поляків, котрі протягом століть проживають на українських землях, бердичівський санктуарій був однією з основних святинь, до якої прямували паломницькі шляхи. Ікона Матері Божої Бердичівської стоїть в одному ряду з образами Матері Божої Ченстоховської (знаменитою «Чорною Мадонною») та Матері Божої Остробрамської з Вільнюса. Як бачимо із короткого історичного огляду, заснування та розвиток монастиря був пов'язаний із відомими польськими магнатськими родинами, польські монархи та церковні ієрархи щедро обдаровували санктуарій своїми привілеями та пожертвами.

Якщо вести мову про сучасний розвиток санктуарію, то поруч із українською мовою у богослужіннях і катехізації отці-кармеліти послуговуються також польською, виражаючи повагу тій нації, котра була чисельно домінантною в історії монастиря. Слід відзначити, що саме місцеві поляки були основними ініціаторами повернення запусілого кармелітського санктуарію у власність Римсько-католицької церкви. Відомо, що перші богослужіння на початку 1990-х рр. відправлялися польською мовою, на той час ще було здійснено перекладу літургійних текстів латинського обряду на українську мову. Адже до II ватиканського собору богослужіння західного обряду Католицької церкви звершувалися латиною, після дозволу перекладів їх на національні мови внаслідок літургійної реформи Україна перебувала в складі Радянського Союзу, що унеможливлювало проведення перекладацької та видавничої діяльності в церковно-обрядовій сфері. На сьогодні

кармелітська парафія є одним із основних місць, де збираються представники польської бердичівської спільноти.

Всеукраїнський Санктуарій Матері Божого Святого Скапулярію у Бердичеві є важливим паломницьким духовним центром, у котрому динамічно розвивається культурно-національне життя, в якому знаходять своє чільне місце представники польської національної меншини, виражаючи таким чином органічні інкультураційні процеси місійної і пастирської діяльності Римсько-католицької церкви в Україні.

Останній князь Галича Андрій Юрійович (1308 – 1323) заповів свій престіл племінникові мазовецькому князю Єжи (Юрію) II Болеславу, який після вступу в свої права повинен був передусім втихомирювати основних своїх противників – бояр. Уклавши угоду з Казимиром Великим, за його допомогу проголосив польського короля своїм спадкоємцем. У 1340 році Єжи Болеслава отруїли, відтоді почалась війна за права Казимира на Галицьку Русь. Укладений раніше договір із Карлом Робертом Анжуйським, чоловіком сестри Казимира, Єльжбети Локетек, гарантував польському королеві підтримку Угорщини, котра також була не проти захопити ці землі. Головними ворогами Казимира були місцеві князі при підтримці татар. До боротьби прилучились теж литовці, прагнучи приєднати цей край. Війна закінчилась у 1366 р. приєднанням Галицької Русі, а також підкоренням Хелмської, Белзької, Володимирської земель і Поділля до Польщі, завдяки чому територія польської держави збільшилась майже вдвічі.

Від часів польського короля Казимира Великого готичні костели щоразу активніше вписувалися в пейзажі українських земель. Від середини XIV століття почалась кілька столітня епоха, багата на важливі історичні події. Пересування кордонів в 1340 році Польського Королівства на схід призвело до поширення культури Латинської церкви поза лінію тогочасного впливу Риму й Константинополя. Відбувався двосторонній рух культурного відкриття православної Русі католицькому Заходові [65, с. 43 – 45]. Тривалим був процес рецепції на українському слов'янському ґрунті

західнолатинських моделей із властивим їм симбіозом східноєвропейського світу. У нашій роботі мова йде про сприйняття паломницьких католицьких культурних взірців саме серед християн римського обряду, до якого належали переважно не етнічні українці. Хоча, безумовно, впливи української культури були значними.

Отож, західні католицькі моделі відвідання святих місць сприймали католики латинського обряду, що проживали на території теперішньої України, однак ментально вони себе ототожнювали зі своїми одноплемінниками, котрі перебували в різних регіонах тодішньої Речі Посполитої. Історики свідчать про те, що в XIV – XV століттях формувалася автономна, оригінальна польська культура на міцному християнському фундаменті, ставала невід’ємною частиною *res publica christiana*. У цих процесах християнізація, що розуміється як тривале явище протягом століть і багатьох поколінь, мала визначальний вплив на зміни у всіх сферах життя. Ці історичні зміни стосувалися не тільки еліти, але також і представників широких суспільних мас, серед яких живою і функціональною була дохристиянська культура. Такі зустрічі культурних світів мали різні наслідки: органічний синтез (наприклад, «узгодження» із церковним календарем поганських традицій і звичаїв) чи певна напруга [327].

Виникнення католицького паломницького руху та локальних санктурійів на українських землях тісно пов’язане з активною діяльністю монастирів та монаших орденів, які посідали чільне місце в згаданих релігійно-суспільних трансформаціях. З XI – XII ст. старий монастирський рух, що виводився генетично із III – IV ст., почав творити великі ордени, що об’єднували на основі спільного статуту й харизми сотні монастирських спільнот по всій Європі. До найважливіших новаторських для того часу орденів (аналогів яким не було раніше, а у східній християнській традиції) належали цистерціани (на основі духовності св. Бенедикта), що постали на зламі XI – XII ст., а особливо домініканці (орден проповідників) та францисканці (орден братів менших), які виникли і XIII ст.

З-поміж згаданих трьох великих орденів Католицької церкви на українських землях важливу роль відігравали й інші монаші спільноти, навколо яких зосереджувався паломницький рух. Осередки цих орденів мали цілком природний зв'язок зі своїми співбратами в інших європейських країнах, що здійснювало великий культурно-цивілізаційний обмін і органічний релігійний динамічний рух. Транскультурні впливи спостерігалися з Італією, Францією, Німеччиною тощо. У цьому загальноєвропейському культурно-релігійному християнському світі паломницький рух теж був присутній, що вже за своєю природою стимулював різного роду взаємовпливи та пізнання чогось чужого.

Цистерціани не відступали від кенобітичного правила св. Бенедикта та еремітського ідеалу пустельницького життя, що зводилося до рівномірного ритму молитви, побожного читання і фізичної праці. Їхні монастирі були відособлені від урбаністичної цивілізації. Католицькі жебручі ордени, або мендиканти (лат. mendicare – просити), значно відрізнялися від такої харизми й організаційного укладу. Мендикантські монастирі зводилися завжди у містах із відкритим для всіх храмом, де кожен міг отримати сповідь, євхаристію, духовне повчання, послухати підготовлену проповідь.

У середні віки християнська літургія сприймалася в есхатологічній перспективі спасіння душі. Людина тяглася до монастирського храму не тільки при житті, але й прагнула після смерті бути похованою якнайближче до святині. Звісно, можливість отримати хороше місце в монастирі мали передусім представники багатих родин, які часто виступали меценатами орденів та парафій.

Так, наприклад, постання славного у свій час летичівського санктуарію Матері Божої пов'язане з приїздом до цього містечка у 1400 р. домініканців. Тодішній староста, що сповідував лютеранство, Ян Потоцький заборонив ордену проповідників перебувати в самому місті, а відправив їх на передмістя. Там вони збудували каплицю та помістили в ній образ Матері Божої – подарунок папи Климента VII. Чудотворний образ із Летичева

намальовано, мабуть, у XVI ст. Це зображення Мадонни – копія Марії з римської Базиліки Санта Марія Маджоре – Матері Божої Сніжної. Доля цієї ікони розділила історію Поділля й Волині. У 1648 р. під час Визвольної війни Богдана Хмельницького домініканцям довелося втікати з Летичева разом з образом до Львова. Сам костел було знищено. Образ Марії повернувся до нової святині лише в 1722 р.

У 1778 році римський архієрей Пій VI видав декрет про коронацію славного візерунку та надіслав із Апостольської Столиці золоті корони. У 1920 році польське військо вивезло до Варшави на прохання місцевого настоятеля. У 1930 році ікона не надовго повернулася в рідну сторону, а одразу після 17 вересня 1939 року її довелося таємно перевозити через кордон. До сьогоднішнього дня образ Летичівської Мадонни перебуває у Любліні в скромній святині сестер Згромадження Служебниць Найсвятішої Діви Марії, які саме і врятували славне зображення.

Після розпаду Радянського Союзу летичівський костел у плачевному стані віддали римо-католикам у 1989 р., його реставрували у 1995 р. як санктуарій Цариці Поділля та Волині. Іван Павло II визначив 6 липня у Кам'янець-Подільській дієцезії святом Матері Божої Летичівської. У 2006 р. відзначалося 600-літній ювілей санктуарія [306, s. 50–51]. Відвідування святих місць має давню історію в християнській традиції не лише на рівні нарративного вираження у текстах святих, але й у включеності в звичаєвість народної культури.

Відомо, що «паломництво ввійшло ще до середньовічного побуту як одна з масових форм народного благочестя й ефективний засіб подолання фізичних дистанцій до місцевостей, освячених благодатною присутністю Ісуса Христа, виявами Божої ласки в діях земних подвижників, задля духовного наближення до джерела освятої ласки, що виявилася в цих місцевостях, – Бога. Маршрути паломництв стали істотними складниками нового, християнського простору, в параметрах якого формувалася середньовічна цивілізація» [110, с. 100]. Паломництво в українській

культури органічно вплетене не тільки в її минулому, але й у художньому світі сьогодення.

У романному триптиху Романа Іваничука «Хресна проща» поєднано кілька часових вимірів: доба Данила Галицького та його сина Лева; період більшовицького терору; хрущовська «відлига». Образно-концептуальним стрижнем, що об'єднує різні часові площини, виступає Страдчівська печерська лавра, а також доля священнослужителів, їхня хресна дорога, що провадить слідом за Спасителем. Письменник пише: «Хресна дорога, в'ючись довкола Страдчівської гори, минала печерний отвір, [...] цією дорогою пройшли, несучи свої хрести, многі мученики, і першими були ченці, задушені татарським димом, а скільки їх упало впродовж віків, і останнім був отець-професор Миколай Конрад, замучений новітніми ординцями у сорок першому [...]» [106, с. 42]. У художньому панорамному полотні Р. Іваничука образ хресної дороги стає своєрідним сюжетним мотто в поєднанні віддалених у часі епох, котрі мають спільним автентично християнське слідування голгофською дорогою.

Вважаємо, що образність українського письменника, уродженця Західної України, детермінована традиційною для цього регіону нашої Вітчизни культовою практикою хресної дороги, поширену і в римо- і греко-католиків.

Один зі знакових творів ХХ ст. історико-філософський роман «Єрусалим на горах» (1993) Романа Федоріва, за який автор був удостоєний Шевченківської премії (1995) та в якому по-мистецьки репрезентовано страдницькі випробування людських доль і душ, про велич їх очищення й воскресіння, про голгофський шлях кожної людини до свого храму, в центрі свого художнього світомислення містить метафору святого міста Єрусалиму, його теологічно-культурного образу: «Ну, чого ж ти побиваєшся, брате? – промовив він лагідно до мене. – Хіба нам з тобою звикати до смертей, руїн і до наруги? Але ж бачиш: косять нас, розстрілюють, топлять, розпинають, вішають... а ми сутні націй землі... ми вічні на цій землі. І шлях до Єрусалиму, що на горах, до висот і до волі, до духовного розкріпачення, іще

не має кінця, іще треба до нього дійти, брате. А ти маєш перед собою чисту стіну, маєш пензель, маєш талант, а мучеників у твоєму верхньому світі на нашій землі для нової Голгофи вистачає» [262, с. 500 – 501]. Про присутність в Україні католицьких паломницьких центрів свідчить хоча б місце загибелі та зберігання мощей св. Климента Римського, одного з єпископів вічного міста.

Про його мученицьку смерть розвідають староукраїнські апокрифи, один із варіантів яких І. Франко вважав переробкою легенди Симеона Метафраста. Щодо самого святого, то є кілька інтерпретацій його особи: той самий Климент, котрого згадує апостол Павло; учень апостола Петра та його спадкоємець-єпископ; римський аристократ, родич імператора, що пізніше став християнським єпископом [див.: 182].

На сьогодні реліквії святого Климента зберігаються в Інкерманському Свято-Климентівському чоловічому монастирі. Ця православна святиня, котра є важливим паломницьким центром і для католиків, знаходиться в місті Інкерман на березі річки Чорна. Більша частина приміщень обителі в печерах, висічених на західному схилі Монастирської скелі, на якій збереглися руїни середньовічної фортеці Каламіта, що відома ще з VI ст. У XIV–XV ст. ця фортифікація переходить в склад православного князівства, захищає його порт. 1475 року фортецю захопили турки та перейменували її на Інкерман. Докладно час заснування монастиря не відомий (VIII–IX чи XIV–XV ст.), проте історики погоджуються в тому, що окремі печерні церкви й приміщення Інкермана – найдавніші серед печерних сакральних споруд Криму. [див.: 128, с. 240 – 244].

Із загального огляду історії християнства на українських землях не складно зробити висновок про те, що католицьке паломництво із відповідними концептуальними домінантами було присутнє в нашій культурі від часу входу нашої нації в коло європейських християнських народів, серед яких більшість були саме католиками, зокрема наші найближчі сусіди.

Висновки до розділу 3

Паломництво глибоко закорінене в екзистенційну природу людини та широкі координати християнського культурного світу, що прослідковується в його філософсько-релігієзнавчому аналізі з доречним і доповнюючим використанням теологічного, культурологічного, психологічного, філологічного інструментарію й методологічних підходів.

Паломництво органічно включене в фольклорний наратив, природний ландшафт й архітектурно-мистецький дискурс у загальному культурно-естетичному світовідчутті та філософсько-релігійному світорозумінні, сугеруючи культові форми поглиблення віри й актуалізації власного самовираження.

У католицькому культі особливе місце займають санктуарії як канонічно визначені місця для зібрань вірних і відправлення богослужінь, отримання духовних відпустів. Санктуарії, що виникали в різних місцевостях «старого» континенту, слугували вагомим конститутивним чинником європейської культури, в якій християнська складова незаперечна.

Католицькі санктуарії вписуються в порівняльно-релігійну феноменологічну картину світу з її опозицією сакрального (освяченого, значимого, благословенного, наповненого особливим змістом) та профанного (хаотичного, неструктурованого, вихолощеного) простору. В культі паломництва до санктуаріїв відображається спроба виразити в просторових категоріях релігійні християнські концепції тимчасової земної мандрівки до обителі небесного Отця.

Українська земля від найдавніших часів була органічно включена в європейське духовне життя, свідченням чого є активна участь предків сучасних українців в паломництві до Святої Землі чи відомих центрів прощі. Ці духовні подвиги відображені в канонічних середньовічних жанрових формах ходінь з часів Київської Русі, для яких характерні агіографічні риси.

В Україні розташовано чимало знаних протягом століть римо- й греко-католицьких паломницьких відпустових центрів, що відзначалися не тільки численними зафіксованими легендарними структурами й агіографічними сюжетами, відомими іконами, мистецькими вирішеннями архітектурних ансамблів, природним включенням у натуральний ландшафт, але й офіційним визнанням Святого Престолу. Католицькі санктуарії належать до історико-культурної спадщини України, а також є місцями активного прояву сучасної душпастирської діяльності.

ВИСНОВКИ

Здійснення першого у вітчизняному релігієзнавстві комплексного аналізу генези, текстово-концептуальних джерел, основних етапів становлення і розвитку, функціональних виявів католицького паломництва в європейському й українському контекстах, відповідно до поставленої мети та завдань дослідження, дозволило сформулювати наступні висновки.

Паломництво займає важливе місце у релігійному культурі, протягом століть визначаючи не тільки релігійні традиції, але й культурні особливості багатьох країн Західної Європи. Паломництво постає не лише виявом індивідуальної релігійності віруючої людини, але й органічною складовою культурного спадку європейської культури, що сформувала західну цивілізацію і виконує в християнстві наступні функції:

- передання католицької конфесійної культурно-духовної традиції;
- збереження і трансляція сакральних аксіологічних доміант, традиційно визначальних в світоглядній парадигмі людини Заходу;
- сакральне освячення людини, через її співпричетність до ідеально-трансцендентного виміру комунікації як з Богом, так і з одновірцями.

Паломництво визначено як поширену в багатьох релігіях культову практику, що розуміється як побожна подорож із виразною релігійною метою поклоніння Богові до особливо шанованих місць, що наділяються властивостями сакральності через відзначеність у корпусах священних текстів, прояв там надприродного, присутність засновників релігій або відомих представників духовенства, святих, маючих особливий авторитет і харизму, наявність культу шанованих чудотворних ікон або скульптур. Джерелом виникнення традиції паломництва є архаїчне уявлення про зв'язок божества з певним місцем, що сягає первісних релігійних культів.

Етимологічний аналіз змісту терміна «паломництво», здійснений на основі латинської мови, дозволив з'ясувати внутрішню форму слова «паломництво», на основі якого виникли наступні його релігійні конотації:

peregre

- 1) поза домом, за кордоном, поза вітчизною, в чужих краях, на чужині;
- 2) за кордон, в чужі краї;
- 3) з-за кордону, з чужих країв;

peregrinatio [peregrinor]

мандрування, подорож або перебування за кордоном;

peregrinor [peregrinus]

- 1) жити на чужині; мандрувати, подорожувати;
- 2) бути чужим, вважатися іноземним;
- 3) перен. бути чужим, незнайомим;
- 4) перен. бути відсутнім, бути далеко, бути неуважним;

I peregrinus [peregre]

- 1) іноземний, чужий;
- 2) дорожний, шляховий;
- 3) недосвідчений, невідаючий;

II peregrinus

чужоземець, іноземець; іноземний резидент.

Вважаємо, що первісне значення лексеми суголосне із розумінням християнства як релігії відкритості для всіх народів, а також її апостольсько-мандрівної місії в символічному сприйнятті земної дороги як прямування до потойбічної реальності.

Виявлено принципові відмінності паломництва і релігійного туризму, котрий також знайомить з окремими об'єктами культу: паломництво визначається духовними цілями й аскетично-покутницькою інтенціональністю, а релігійний туризм не несе семантичного навантаження богопошанування та інших виявів релігійної інтенційності.

Релігієзнавчо-філософський аналіз форм і традицій паломництва Католицької церкви дозволив окреслити базові поняття, що визначають його конфесійну специфіку:

- санктуарій (місце, що наділяється аксіологічними характеристиками сакральності та представляється у конкретному храмі чи храмово-монастирському комплексі);
- кальварія (духовний центр пошанування страстей Господніх, які символізували Голгофу й імітували Єрусалим);
- відпуст (теологічне уявлення про дарування Богом дочасної кари за гріхи, які стали відпущені у відношенні до віри);
- коронація ікони (визнання Апостольської Столиці, що пошана, яку віддають вірні певному зображенню, узгоджена із віровченням Католицької церкви);
- *ad limina apostolorum* (обов'язок єпископів певної країни регулярно відвідувати «пороги» святих апостолів Петра і Павла).

Формування паломництва супроводжувало становлення християнства від його початку, що підтверджує його авторитетність й органічність як у релігії, так і культурі Заходу. Аналіз зародження паломництва у ранньохристиянській історії, здійснений на основі праць Ермія Созомена та Сократа Схоластика, дозволяє висвітлити фактори, що сприяли виникненню масового паломництва до Святої Землі:

- поширення Святого Письма і біблійних знань;
- приклад імператорської родини;
- будівництво храмів на місцях найбільших християнських святинь;
- виникнення потужних осередків християнської духовності (пустельних монастирів).

Аналіз дискурсу текстологічного підтвердження практики паломництва у Старому і Новому Завітах у контексті розвитку концепції спасіння та формування системи культу, дозволяє стверджувати, що Біблія є сакральним

чинником визнання їхньої історичної вмотивованості й традиційної виправданості. Біблійне підґрунтя виправдовує приналежність паломництва до паралітургійної практики західного християнства, що розкриває депозитарій віри.

Католицизм вважає паломницькі практики актами віри у контексті теологічного розуміння паломництва як есхатологічного прямування до прославленого Агнця в Небесному Єрусалимі, біблійна репрезентація якого імплікована в традиційній символічній просторовій образності з багатими орієнтальними й античними художніми референціями. Згідно Святого Письма, земна дорога людини – це паломництво до вищої непроминальної мети, а саме: осягнення можливості бути включеними до грона обраних у Небесному Єрусалимі. Новозавітний корпус проголошує людське життя паломництвом до дому Отця, що водночас є закликом до практики прощі. «Паломницький» догмат віри, ґрунтований на текстах Біблії, виражає католицьке розуміння сотеріології.

Католицька церква попри відсутність канонічних вказівок стосовно обов'язковості паломницької побожності практикує паломництва до святих місць, передусім пов'язаних із земним життям Ісуса Христа й інших біблійних постатей, вбачаючи в цьому особливу нагоду практичного вираження віри в аскетичних формах самообмеження й молитви.

У середні віки у Західній Європі паломництво сприймалося в контексті дуалістичного сприйняття світу з його подвоєнням на земне і потойбічне буття, у християнській моделі «мандрівного життя» («*peregrina vita*») як наслідування Ісуса Христа. Паломництво поділялося на «велике» (Свята Земля, Рим, Сантьяго-де-Компостелла) і «мале» (національні чи локальні центри) у загальній християнській сакральній топографії.

Звичай пошанування ікон чи скульптур як одних із основних об'єктів католицьких санктуаріїв, котрі репрезентують матеріальний вимір присутності божественного у сакральному просторі, покликані сприяти комунікації віруючих із Богом. Обряди коронації чудотворних зображень у

католицизмі зі сторони Апостольської Столиці є підтвердженням народної побожності й вираженням найбільшої честі іконам (скульптурам) за аналогією до аристократично-монаршого символізму.

Паломництво органічно включене в фольклорний наратив, природний ландшафт й архітектурно-мистецький дискурс у загальному культурно-естетичному світовідчутті та філософсько-релігійному світорозумінні, сугеруючи культові форми поглиблення віри й актуалізації власного самовираження. На зовнішньо-формальний і внутрішньо-семантичний функціональні вияви католицького паломництва вплинули фольклорно-агіографічна та церковно-літургійна традиції. У католицьких паломницьких центрах вагоме значення має естетичний фактор, що проявлявся в прекрасних взірцях архітектури, скульптури і живопису, органічно вписаних у загальний міський ансамбль або природний ландшафт.

У католицькому культі особливе місце займають санктуарії як канонічно визначені місця для зібрань вірних і відправлення богослужінь, отримання духовних відпустів. Санктуарії Святої Землі – це меморіальні топоси подій в історії спасіння, сугестивність котрих наділена потенціалом розкриття догматів віри та укріплення культових практик. Виникнення найпопулярніших сьогодні в Католицькій церкві марійних санктуаріїв було офіційним підтвердженням народної побожності до Діви Марії, розвитком маріології у теологічній концепції непорочності й богоматеринства. Це свідчить про чутливість паломницького культу до еволюції католицького віровчення. Санктуарії, що виникали в різних місцевостях «старого» континенту, слугували вагомим конститутивним чинником європейської культури, в якій християнська складова незаперечна. Католицькі санктуарії вписуються в порівняльно-релігійну феноменологічну картину світу з її опозицією сакрального (освяченого, значимого, благословенного, наповненого особливим змістом) та профанного (хаотичного, неструктурованого, вихолощеного) простору. В культі паломництва до санктуаріїв реалізується теологічна концепція вираження в просторових

категоріях християнської релігійної концепції тимчасової земної мандрівки до обителі небесного Отця.

Релігієзнавчо-філософський аналіз католицького паломництва виявляє принциповість для нього поняття святості, адже, окрім відправлення культу певних прославлених постатей, паломники прямували до того або іншого санктуарію з метою досягнення власної святості.

Українська земля від найдавніших часів була органічно включена в європейське духовне життя, свідченням чого є активна участь предків сучасних українців у паломництві до Святої Землі та відомих центрів прощі. Ці духовні подвиги відображені в канонічних середньовічних жанрових формах ходінь ще з часів Київської Русі, для яких характерні агіографічні риси. В Україні розташовано чимало знаних протягом століть римо- й греко-католицьких паломницьких відпустових центрів, що відзначалися не тільки численними зафіксованими легендарними структурами й агіографічними сюжетами, відомими іконами, мистецькими вирішеннями архітектурних ансамблів, природним включенням у натуральний ландшафт, але й офіційним визнанням Святого Престолу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Августин (Никитин), архимандрит. На перехрестках вечности. Мир глазами паломников / архимандрит Августин (Никитин), протоиерей Артемий Владимиров, священник Филипп Парфенов и др. – М. : Лепта Книга, 2011. – 688 с.
2. Августин (Никитин), архимандрит. Русские паломники у христианских святых Египта [Текст] / архимандрит Августин (Никитин). – СПб. : Издательский Дом "Нева" ; М. : Олма-Пресс, 2003. – 303 с.
3. Аверинцев С. С. Древнееврейская литература / С. С. Аверинцев // История всемирной литературы : В 9 томах / АН СССР ; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. – М. : Наука, 1983–... Т. 1. – 1983. – С. 271 – 302.
4. Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской / С. С. Аверинцев // Аверинцев С. С. Софія – Логос. Словник. – К. : Дух і Літера, 1999. – С. 214 – 244.
5. Аверинцев С. С. От берегов Евфрата до берегов Босфора. Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии от Р.Х. / С. С. Аверинцев // Многоценная жемчужина: Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии ; пер. с сир. и греч., сост., предисл. и коммент. С. С. Аверинцева. – К. : Дух і літера, 2003. – С. 525 – 589.
6. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы ; отв. ред. М. Л. Гаспаров / С. С. Аверинцев – М. : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1977. – 320 с.
7. Аверинцев С. С. Похвальное слово филологии / С. Аверинцев [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.pravmir.ru/pohvalnoe-slovo-filologii/#ixzz32jgNfRB6>
8. Аверинцев С. Софія – Логос: словник / С. Аверинцев. – 2-е вид. – К. : Дух і Літера, 2004. – 664 с.

9. Академічне релігієзнавство: підручник / за науковою ред. професора А. Колодного. – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.

10. Александрова Н. В. Географическое пространство в картине мира буддиста-паломника / Н. В. Александрова // Человек и природа в духовной культуре Востока. – М. : ИВ РАН, Крафт+, 2004. – С. 48 – 78.

11. Альбедиль М. Ф. Зеркало традиций: Человек в духовных традициях Востока / М. Ф. Альбедиль. – СПб. : Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2003. – 288 с.

12. Аникеева Е. Н. Священная география и священные реалии (на примере географии жития преподобного Сергия Радонежского) // Феномен паломничества в религиях: священная цель, священный путь, священные реликвии. Материалы XIII Санкт-Петербургских религиоведческих чтений. – СПб. : ГМИР, Акционер и Ко, 2006. – С. 17 – 19.

13. Антонин (Капустин), архимандрит. Пять дней на Святой Земле и в Иерусалиме / архимандрит Антонин (Капустин). – М. : Индрик, 2007. – 256 с.

14. Базили К. М. Очерки Константинополя. Босфор и новые очерки Константинополя / К. М. Базили. – М. : Индрик, 2006. – 464 с.

15. Бар-Кохбы восстание // Еврейская электронная энциклопедия [Электронный ресурс] – Режим доступа до джерела : <http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=10418&query=>

16. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса / М. Бахтин. – М. : Художественная литература, 1990. – 544 с.

17. Бердяев Н. Судьба России / Н. Бердяев. – М. : Сов. писатель, 1990. – 346 с.

18. Бычков В.В. Древнерусская эстетика / В.В.Бычков. – СПб. : Центр гуманитарных инициатив; Патриаршее подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ, 2012. – 832 с. – ил. («Российские Пропилеи»).

19. Бибахин В. В. Язык философии / В. В. Бибахин. – М. : Мысль, 1993. – 403 с.

20. Бизли Ч. Р. Генрих Мореплаватель / Ч. Бизли. – М. : Наука, 1979. – 345 с.
21. Білоус П. Міф про Єрусалим у літературі Київської Русі / П. Білоус // Літературознавство : Матеріали IV конгресу Міжнародної асоціації українців (Одеса, 26-29 серпня 1999 р.). – К. : ТОВ "Видавництво "Обереги", 2000. – Книга 1. – С. 5 – 12.
22. Білоус П. Паломницький жанр в історії української літератури / П. Білоус. – Житомир, 1997. – 160 с.
23. Білоус П. Творчість В. Григоровича-Барського / П. Білоус. – К. : Наук. думка, 1985. – 246 с.
24. Білоус П. Тяжіння Святої Землі: Українська паломницька проза : монографія / П. Білоус. – К. : Академвидав, 2013. – 208 с. – (Серія «Монограф»).
25. Білоус П. Українська паломницька проза / П. Білоус. – К., 1998. – 160 с.
26. Білоус П. Українська середньовічна література : Лекції / П. Білоус. – Житомир : ЖДУ, 2008. – 288 с. – (Навчальне видання).
27. Богачевська І. В. Притча як об'єкт релігієзнавчого дослідження / І. В. Богачевська // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Випуск 59. – Житомир : Вид-во ЖДУ, 2011. – С. 3 – 8.
28. Богачевська І. В. Релігійна лінгвістика: проблемне поле і дослідницькі підходи / І. В. Богачевська // *Język doświadczenia religijnego*. – Т. II. Pod red. naukową G. Cyrana i E. Skorupskiej-Raczyńskiej. – Szczecin : Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, 2009. – S. 19 – 37.
29. Богачевська І. В. Сучасна релігійна свідомість православних українців: між міфом та ритуалом / І. В. Богачевська // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Рута, 2011. – № 1 (5). – С. 5 – 10.
30. Богачевська І. В. Християнська наративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження / І. В. Богачевська. – К. : Світ Знань, 2005. – 235 с. – Бібліогр. : с. 221 – 235.
31. Богачевская И. В. Язык религии в контексте национального самосознания / И. В. Богачевская. – К., 1999. – 180 с.

32. Борейко В. Е. Священные горы / В. Е. Борейко. – К. : Киевский эколого-культурный центр, 1999. – Вып. 15. – 56 с.

33. Варфоломей, патриарх. Приобщение к таинству : Православие в третьем тысячелетии / Всесвятейший Вселенский Патриарх Варфоломей. – М. : Эксмо, 2008. – 368 с. – (Золотой фонд христианства).

34. Васильев Л. С. История религий Востока. Учебное пособие для вузов. – 7-е изд., испр. и доп. / Л. С. Васильев. – М. : КДУ, 2004. – 704 с.

35. Васильков Я. В. Эпос и паломничество (о значении «паломнической темы» в «Махабхарате») / Я. В. Васильков // Литературы Индии. – М. : Наука, 1979. – С. 3 – 14.

36. Введение в Ветхий Завет / Под ред. Эриха Ценгера. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2008. – 802 с.

37. Вепрук В. И. Феномен аскетизма в религиозной жизни человечества: Системно-сравнительный анализ модификаций аскезы с позиций Святого Православия / В. И. Вепрук. – Черновцы : Книги–XXI, 2006. – 480 с.

38. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики ; пер. с нем. ; общ. ред. Р. Н. Бессонова. – М. : Прогресс, 1998. – 699 с.

39. Гаранін С. Шляхамі дауніх вандраванняу [Текст] : гістарычна-тэарэтычны нарыс развіцця беларускай паломніцкай літаратуры XII–XVI стст. / С. Гаранін. – Мінск : Тэхналогія, 1999. – 203 с/

40. Гарбар Г. А. Туризм як феномен культуры / Г. А. Гарбар // Гілея : науковий вісник : збірник наукових праць / гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : ПП "Видавництво "Гілея", 2011. – Вип. 50 (8). – С. 471 – 478.

41. Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обряда / Пер. с франц. / А. ван Геннеп. – М. : Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 1999. – 198 с.

42. Генон Р. Эзотеризм Данте / Пер. с фр. / Р. Генон // Философские науки. – 1991. – № 8. – С. 132 – 171.

43. Геттнер А. География, ее история, сущность и методы / А. Геттнер. – М. ; Л. : б. в., 1930. – 236 с.
44. Гертих В. ОР. Віра і дія / Пер. з пол. І. Єрмак / В. Гертих ОР. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського, 2014. – 352 с.
45. Глушкова И. П. Индийское паломничество. Кумбх-мела на берегах священной Ганги / И. П. Глушкова // Глушкова И. П. Из индийской корзины: Исторические интерпретации. – М. : Восточная литература, 2003. – С. 65 – 78.
46. Глушкова И. П. Индийское паломничество. Метафора движения и движение метафоры / И. П. Глушкова. – М. : Научный мир, 2000. – 264 с.
47. Глушкова И. П. Трансформация традиции в пределах единого священного пространства / И. П. Глушкова // Восток. – 1997. – № 3. – С. 33 – 44.
48. Головащенко С. І. Біблієзнавство. Вступний курс : Навч. посібник [Текст] / С. І. Головащенко. – К. : Либідь, 2001. – 496 с.
49. Горбаченко Т. Г. Религия в системе духовной культуры / Т. Г. Горбаченко. – К. : КГУ, 1992. – 190 с.
50. Горський В. С. Ідея наслідування Христа в давньоруській агіографії / В. С. Горський // Образ Христа в українській культурі : статті. – К. : Видавничий дім «КМ Академія», 2001. – С. 88 – 122.
51. Горський В. С. Святі Київської Русі / В. С. Горський. – К. : Абрис, 1994. – 176 с.
52. Гринцер П. А. Введение / П. А. Гринцер, А. Б. Куделин // Поэтика средневековых литератур Востока. Традиция и творческая индивидуальность. – М. : Наследие, 1993. – С. 3 – 19.
53. Гумбольдт В. Язык и философия культуры / В. Гумбольдт [пер. с нем. М. И. Левина]. – М. : Прогресс, 1985. – 448 с.
54. Гумилев Л. Н. Дух и материя. Об амбивалентности повседневной средневековой религиозности / Л. Н. Гумилев // Культура и общественная мысль: Античность. Средние века. Эпоха Возрождения : статьи. – М. : Наука, 1988. – С. 117 – 123. – (Научное издание).

55. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. 2-е изд. / Л. Н. Гумилев. – М. : Изд-во МГУ, 1989. – 528 с.
56. Гуревич А. Я. Индивид и социум на средневековом Западе / А. Я. Гуревич. – М. : РОССПЭН, 2005. – 422 с. – (Научное издание).
57. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – 2-е изд., испр. и доп. / А. Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1984. – 350 с.
58. Гуревич А. Я. Представления о времени в средневековой Европе / А. Я. Гуревич // История и психология. – М. : Наука, 1971. – С. 159 – 198.
59. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолствующего большинства / А. Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1990. – 395 с. – (Научное издание).
60. Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика : Вибрані твори / Г.-Г. Гадамер. – К. : Юніверс, 2001. – 288 с.
61. Данилов В. В. О жанровых особенностях древнерусских «хождений» / В. В. Данилов // Труды Отдела древне-русской литературы. – М.–Л. : Изд-во АН СССР, 1962. – Т. 18. – С. 21 – 37.
62. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь / И. Х. Дворецкий. – 9-е изд., стереотип. – М. : Рус. яз.–Медиа, 2005. – 843, [5] с.
63. Дейвіс Н. Боже ігрище: історія Польщі ; пер. з англ. П. Таращук / Н. Дейвіс. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2008. – 1080 с.: іл. – Бібліогр.: с. 1017 – 1023.
64. Десницький А. Небесный Иерусалим / А. Десницкий // Католическая энциклопедия: в 3-х т. – М. : Изд-во Францисканцев, 2005–. – Т. 2: И–Л. – 2005. – Стр. 94.
65. Дыбковская А. История Польши с древнейших времен до наших дней / Под ред. Анны Сухени-Грабовской и Эугениуша Цезары Круля / А. Дыбковская, М. Жарын, Я. Жарын. – Варшава : Научное издательство ПВН, 1995. – 382 с.
66. Дмитриевский А. А. Русские на Афоне. Очерк жизни и деятельности игумена русского Пантелеимоновского монастыря священноархимандрита

Макария (Сушкина) / А. А. Дмитриевский. – М. – С.-Пб. : Даръ, Издательство Олега Абышко, 2011. – 416 с.

67. Дмитриевский А. А. Современное русское паломничество в Св. Землю [Текст]: речь, читанная 30 марта в зале городской думы в торжественном заседании Киевского отделения Имп. православного Палестинского Общества / А. А. Дмитриевский. – К. : [б.и.], 1903. – 46 с.

68. Дореволюционная история католичества в Крыму [Электронный ресурс] – Режим доступа до джерела : http://crimeacatholic.info/index.php?option=com_content&view=article&id=1115:2010-12-20-15-17-08&catid=100:2010-07-09-08-35-26&Itemid=140

69. Дорофеев Д. Феномен странничества в западноевропейской и русской культурах / Д. Дорофеев // Мысль: Философия в преддверии XXI столетия. Сб. ст. Ежегодник Петербургской ассоциации философов. – СПб. : Издание Санкт-Петербургского университета, 1997. – Вып. 1. – С. 208 – 227.

70. Драбинко А., еп. Киев – Новый Иерусалим : К очеркам о киевской градософии / еп. А. Драбинко [Электронный ресурс] Режим доступа : <http://bogoslav-club.org.ua/?p=631>

71. Дубинин Н., OFMConv. Богослужение Крестного пути: история и значение / о. Н. Дубинин OFMConv [Электронный ресурс] Режим доступа : <http://рускатолик.рф/bogosluzhenie-krestnogo-puti/>

72. Дубічинський В. В. Сучасний тлумачний словник української мови / В. В. Дубічинський. – Х. : ВД «Школа», 2006. – 1008 с.

73. Дундяк І. М. Процесійні ікони Західної України XVII–XVIII ст. (походження, іконографічні та художні особливості): Автореф. ... наук. ступ. к. мистецтвозн. / І. М. Дундяк. – Львів, 2003. – 18 с.

74. Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения ; [перев. с англ.] / М. Элиаде. – М. : Ладомир, 1999. – 488 с.

75. Элиаде М. История веры и религиозных идей : в 3 т. / Мирча Элиаде ; [пер. с фр. Н. Н. Кулаковой, В. Р. Рокитянского, Ю. Н. Стефанова]. – М. : Критерион, 2002. – Т. 1 : От каменного века до Элевсинских мистерий. – 464 с.

76. Элиаде М. Священное и мирское / Мирча Элиаде ; [пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского]. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
77. Энциклопедия мистицизма. – СПб. : Литера, 1997. – 480 с.
78. Энциклопедия сакральной географии / Сост. Д. В. Громов. – Екатеринбург : Ультра. Культура, 2005. – 648 с.
79. Ераст (Вытропский), о. Оптина Пустынь. История обители и жизнеописания скитян / о. Ераст (Вытропский). – М. : Даръ, 2012. – 640 с.
80. Етнос і соціум: монографія / [Б. В. Попов, В. А. Піддубний, Л. Є. Шкляр та ін.] ; відп. ред. Б. В. Попов. – К. : Наук. думка, 1993. – 172 с.
81. Жайворонок В. В. Знаки української етнокультури: Словник-довідник / В. В. Жайворонок. – К. : Довіра, 2006. – 703 с.
82. Жаровська О. Паломницькі святині [Текст]: путівник / О. Жаровська. – Л. : Свічадо, 2009. – 199 с.
83. Живов В. М. Святость [Текст]: краткий словарь агиографических терминов / В. М. Живов. – М. : Гнозис, 1994. – 110 с.
84. Жила О. Прочанське щастя / О. Жила // Новинар. – 25 квітня – 9 травня 2008. – № 16–17 (35–36). – С. 44 – 49.
85. Жирмунський В. М. Литературные отношения Востока и Запада и развитие эпоса / В. М. Жирмунский // Жирмунський В. М. Фольклор Запада и Востока : Сравнительно-исторические очерки. – М. : ОГИ, 2004. – С. 105 – 169.
86. Жицінський Ю. Бог постмодерністів / Перекл. з польської Андрій Величко / Ю. Жицінський. – Львів : В-во Українського Католицького Університету, 2004. – 200 с.
87. Жорж А. Паломництво/Проща / А. Жорж // Словник біблійного богослов'я / [під ред. К. Леон-Дюфура ; пер. з франц]. – Львів : Місіонер, 1996. – С. 533 – 534.
88. Забияко А. П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций / А. П. Забияко. – М. : Издат. дом «Московский учебник–2000», 1998. – 205 с.

89.Завгородній Ю. Ігумен Данило – давньоруський взірець паломницького досвіду / Ю. Завгородній // Горський В., Вдовина О., Завгородній Ю., Киричок О. Давньоруські любомудри. – К. : Вид. дім "КМ Академія", 2004. – С. 110 – 160.

90.Завгородній Ю. Ю. Ідея центра в работах Рене Генона / Ю. Ю. Завгородній // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма. Сб. материалов Третьей международной научной конференции / Под. ред. С. В. Пахомова. – СПб. : РХГА, 2010. – С. 176 – 187.

91.Завгородній Ю. Нестор-літописець – автор “вступу” до сакральної географії Київської Русі / Ю. Завгородній // Горський В., Вдовина О., Завгородній Ю., Киричок О. Давньоруські любомудри. – К. : Вид. дім "КМ Академія", 2004. – С. 74 – 108.

92.Завгородній Ю. Ю. Сакральний вимір острова Хортиця (до постановки питання) / Ю. Ю. Завгородній, М. А. Остапенко // Культурологічні студії: Зб. наук. праць. – К. : Видавничий дім "КМ Academia", 1999. – Вип. 2. – С. 247 – 275.

93.Завгородній Ю. Ю. Тарас Шевченко і острів Хортиця: модерні витоки відродження давньої святині. Стаття перша / Ю. Ю. Завгородній // Українознавство. – 2008. – № 3. – С. 112 – 115.

94.Завгородній Ю. Ю. Топос Земного рая в книжній культурі Древньої Русі (на прикладі «Съказанія отца нашего Агапія») / Ю. Ю. Завгородній // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия : Сб. материалов Второй международной научной конференции / Под. ред. С. В. Пахомова. – СПб. : РХГА, 2009. – С. 160 – 171.

95.Завгородній Ю. Ю. Уявлення про Земний рай у Давній Русі (на прикладі «Съказанія отца нашего Агапія») / Ю. Ю. Завгородній // Українознавство. – 2008. – № 1. – С. 264 – 271.

96. Завгородній Ю. Фросина Полоцька: паломницький досвід святості / Ю. Завгородній // Давньоруське любомудріє: тексти і контексти. – К. : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – С. 160 – 175.
97. Задворный В. Паломничество / В. Задворный // Католическая энциклопедия : В 5 т. – Т. III : М–П. – М. : «Научная книга», Издательство Францисканцев, 2007. – С. 1229 – 1233.
98. Замятин Д. Н. Образы путешествий: социальное освоение пространства / Д. Н. Замятин // Социс. – М., 2002. – С. 12 – 22.
99. Замятина Д. С. Паломник / Д. С. Замятина // Энциклопедия религий / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М. : Академический Проект ; Гаудеамус, 2008. – С. 932 – 933.
100. Зарваницький духовний центр [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://matir.org.ua/>
101. Зиновіїва Ю. Спогади про паломництво / Ю. Зиновіїва // Образ міста в контексті історії, філософії, культури: Києвознавчі читання. – К. : ПАРАПАН, 2005. – С. 192 – 195.
102. Зинин С. В. Паломники и святые места в Китае / С. В. Зинин // Социальные и гуманитарные науки. Зарубежная литература. Реферативный журнал. Серия 10. Китаеведение. – М., 1995. – № 2. – С. 88 – 93.
103. Злыднева Н. В. Балканское надгробие как модель времени / Н. В. Злыднева // Время в пространстве Балкан : свидетельства языка / РАН, Институт славяноведения и балканистики ; отв. ред. И. А. Седакова [и др.]. – М. : [б.в.], 1994. – С. 120 – 143.
104. Іван Павло II. Апостольський лист *Dies Domini* (День Господній) / Іван Павло II. – Львів : Свічадо, 1998. – 92 с.
105. Іван Павло II. *Redemptoris Mater*. Енцикліка / Іван Павло II. – Львів : Місіонер, 2008. – 86 с.
106. Іваничук Р. Хресна проща: Романний триптих / Р. Іваничук. – Львів : ЛА «Піраміда», 2011. – 284 с.

107. Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. – М. : Индрик, 2006. – 764 с.
108. Иерусалим. Исторический обзор // Еврейская электронная энциклопедия [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.eleven.co.il/article/15479>
109. Ильин И. А. Основы христианской культуры / И. А. Ильин // Ильин И. А. Одинокий художник / Сост., предисл. и примеч. В. И. Белов. – М. : Искусство, 1993. – С. 219 – 336.
110. Ісіченко І., архієпископ. Історія української літератури: епоха Бароко (XVII–XVIII). Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів / архієпископ І. Ісіченко. – Львів : Святогорець, 2011. – 568 с.
111. Ісіченко І., архієпископ. Свята гора Афон в аскетичному письменстві України / архієп. Ігор Ісіченко // Ісіченко І., архієпископ. Дім мій – буде домом молитви. – Харків-Львів, 2006. – С. 266 – 278.
112. Історія Всеукраїнського Санктуарію Матері Божої Святого Скапулярію [Електронний ресурс] – Режим доступа : <http://karmel.org.ua/ua/convents/berdychiv-friars/item/72/72>
113. Кабанец Е. П. Топос «святой горы» в православной символике / Е. П. Кабанец // Символ в религии и философии : сборник научных трудов. – Севастополь : ЧП Арэфьев, 2005. – С. 224 – 230.
114. Капелин Л. (архимандрит). Старый Иерусалим и его окрестности [Текст] : из записок инок-паломника / архимандрит Л. Кавелин. – М. : Индрик, 2008. – 384 с. : ил. – (Серия "Восточнохристианский мир").
115. Капранов С. «Ісе-моногаторі» як пам'ятка японської релігійно-філософської культури доби Хейан / С. Капранов. – К. : Видавничий дім "КМ Академія", 2004 – 168 с.
116. Капранов С. Просторова структура святилища Сумійосі-тайся / С. Капранов // Наукові записки НаУКМа. – К., 2006. – Т. 49. Теорія та історія культури. – С. 56 – 61.

117. Каспер В. Бог Иисуса Христа. / [Пер. с нем. Анны Петровой]. – Москва : Библейско-богословский інститут св. ап. Андрея, 2005. – 462 с.
118. Каспер В. Ісус Христос / [Пер. Н. Вельбовець]. – К. : Дух і Літера, 2008. – 424 с.
119. Каспер В. У пошуках єдності християн / [Пер. С. Желдак] / В. Каспер. – К. : Дух і Літера, 2008. – 224 с. – (Bibliotheca Clementina).
120. Катехизм Католицької церкви. – Синод УГКЦ, 2002. – 772 с.
121. Катрій Ю. Я. ЧСВВ, о. Празник Воздвиження Чесного Хреста / о. Ю. Я. Катрій ЧСВВ // Катрій Ю. Я. ЧСВВ, о. Пізнай свій обряд! – Б. м. : Видавництво ОО. Василян, б. р. – С. 219 – 225.
122. Кафоль М. Об изображении рая в русских средневековых текстах / М. Кафоль // Slavica tergestina. – 1994. – № 2. – Studia Russica. – С. 137 – 159.
123. Каюа Р. Людина та сакральне ; пер. з франц. / Р. Каюа. – К. : «Ваклер», 2003. – 256 с.
124. Квич П.-Д. (о. УГКЦ). Паломницька Святиня Матері Божої в Зарваниці (Україна) [Текст] : богослов. погляд / о. д-р Петро-Дмитро Квич. – Торонто : В. Балух, 2009. – 342, [38] с. : фотогр.
125. Кемпійський Т. Г. Наслідування Христа ; пер. на укр. мову Й. Боцян / Т. Г. Кемпійський. – Львів : Свічадо, 1996. – 331 с.– (Аскетична бібліотека).
126. Кірносова Н. А. Жанрово-тематична парадигма паломницької прози в китайській та європейських літературах XVI–XVIII ст. [Текст] : дис... канд. філол. наук: 10.01.05 / Кірносова Н. А. ; Національний ун-т "Києво-Могилянська академія". – К., 2005. – 200 арк.
127. Кірносова Н. А. Паломницька проза у контексті перегляду традицій / Н. А. Кірносова // Східний світ. – К., 2003. – № 1. – С. 133 – 140.
128. Клименко В. Я. Православные монастыри Украины и их святыни / В. Я. Клименко. – К. : Изд-во Подолина, 2008. – 272 с.

129. Козловець М. А. Національна ідентичність в Україні в умовах глобалізації : монографія / М. А. Козловець, Н. М. Ковтун. – К. : ПАРАПАН, 2010. – 348 с.
130. Колодний А. М. Україна в її релігійних виявах / А. М. Колодний. – Львів : Сполом, 2005. – 336 с.
131. Колодний А. М. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції / А. М. Колодний. – К. : Світ знань, 1999. – 52 с.
132. Колодний А. Н. Церковь Иисуса Христа Святых последних дней: церковь мормонов в мире и Украине / А. Н. Колодный. – Полтава : М-Принт, 2014. – 120 с.
133. Кох К. Християни в Європі: нові шляхи передання віри / Пер. з нім. / К. Кох. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. – 216 с.
134. Кочетов А. Н. Искусство и религия. 2-е изд., доп. / А. Н. Кочетов. – М. : Знание, 1984. – 64 с.
135. Красников А. Н. Методология современного неотомизма. / А. Н. Красников. – Москва : Изд-во МГУ, 1993. – 77 с.
136. Кримський С. Практично-духовне освоєння світу / С. Кримський // Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002. – С. 513 – 514.
137. Крымский С. Б. Софийная основа сакральной топографии древнего Киева / С. Б. Крымский, Ю. В. Павленко // Collegium. – К., 2001. – № 11. – С. 4 – 28.
138. Кримський С. Цивілізаційний розвиток людства / С. Кримський, Ю. Павленко. – К. : Вид-во «Фенікс», 2007. – 316 с.
139. Криса Б. С. Літописання. Оригінальна і перекладна література XV ст.: Латиномовні автори / Б. С. Криса // Історія української культури : У п'яти томах. – К. : Наук. думка, 2001–... – Т. 2 : Українська культура XIII–першої половини XVII ст. – 2001. – С. 446 – 452.
140. Крюкова Н. В. Місця поклоніння Криму – традиції та особливості / Крюкова Н. В. // Науковий вісник Чернівецького університету. – Чернівці, 2005. – №6. – С. 47 – 51.

141. Крюкова Н. В. Мусульманські святині Криму як об'єкт релігійного поклоніння / Крюкова Н. В. // Філософські обрії. Науково-теоретичний часопис Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України та Полтавського державного педагогічного університету ім. В. Г. Короленка. – Київ – Полтава, 2007. – Вип. 18. – С. 212 – 227.

142. Крюкова Н. В. Паломництво до святих місць України (на матеріалах Кримського регіону) [Текст] : автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.12 / Крюкова Наталія Василівна ; Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2008. – 17 с.

143. Крюкова Н. В. Поклоніння „святим місцям“ - як елемент духовно-релігійної культури / Крюкова Н. В. // Вісник НУ «Львівська політехніка». Серія «Філософія». – Львів, 2007. – №578. – С. 89 – 93.

144. Крюкова Н. В. Святині Криму як об'єкт малого паломництва / Крюкова Н. В. // Філософські пошуки. Феномен наукової школи в історії культури: форми та способи передавання знань і традицій, вип. XVI. – Львів – Одеса : Cogito – Центр Європи, 2004. – С.249 – 258.

145. Крюкова Н. В. Святі місця Криму – від давнини до наших днів / Крюкова Н. В. // Історія релігій в Україні, науковий щорічник, книга II. – Львів : Логос, 2004. – С. 16 – 20.

146. Ксенофонтова Н. А. Пространство и время в архаических культурах / Н. А. Ксенофонтова // Восток. – 1992. – № 3. – С. 137 – 147.

147. Кулешов Е. В. Сакральная топография нового времени: Святая земля / Е. В. Кулешов // Традиция в фольклоре и литературе: Статьи, публикации. методические разработки преподавателей и учеников Академической гимназии Санкт-Петербургского государственного университета / Ред.-сост. М. Л. Лурье. – СПб., 2000. – С. 177 – 190.

148. Кунцлер М. Літургія Церкви ; [пер. с нім. монахині Софії] / М. Кунцлер. – Львів : Свічадо, 2001. – 616 с.

149. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – Л. : Сов. фонд культуры, 1991. – 44 с.

150. Ле Гофф Ж. Другое Средневековье: время, труд и культура Запада / Ж. Ле Гофф. – Екатеринбург. : Издательство Уральского Университета, 2000. – 328 с.
151. Ле Гофф Ж. Рождение Европы / Пер. с фр. А. И. Поповой. Предисл. А.О. Чубарьяна / Ж. Ле Гофф. – СПб. : «Александрия», 2008. – 398 с.
152. Ле Гофф Ж. Становление Европы / Ж. Ле Гофф // Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре / Серия «Становление Европы» / Пер. с итал. и примечания А. Миролюбовой / У. Эко. – СПб. : «Александрия», 2007. – 423 с. – С. 5 – 6.
153. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада: Пер. с фр. / Общ. ред. Ю. Л. Бессмертного; Послесл. А. Я. Гуревича / Ж. Ле Гофф. – М. : Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – 376 с.
154. Леонид (Кавелин), архимандрит. Старый Иерусалим и его окрестности. Из записок инока-паломника / архимандрит Леонид (Кавелин). – М. : Индрик, 2008. – 384 с.
155. Лепкий Б.-Н. Казка мого життя. Друге вид., випр. і доп. / Б.-Н. Лепкий. – Івано-Франківськ : Нова зоря, 1999. – 300 с.
156. Лидов А. М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре / А. М. Лидов. – М. : Феория, 2009. – 352 с.
157. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы / Д. С. Лихачев. – М. : Наука, 1982. – 357 с.
158. Лобовик Б. А. Религиозное сознание и его особенности / Б. А. Лобовик. – К. : Наук. думка, 1986. – 248 с.
159. Лозко Г. Язичницькі святині Медоборів на туристській карті України / Г. Лозко // Наукові записки КІТЕП. Щорічник. – К. : Український центр духовної культури, 2001. – Вип. І. – С. 130 – 147.
160. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. – М. : Политиздат, 1991. – 525 с. – (Мыслители XX века).
161. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров / Ю. М. Лотман // Лотман Ю. М. Семиосфера. – С.-Петербург : «Искусство СПб», 2000. – С. 150 – 392.

162. Лотман Ю. М. Культура и взрыв / Ю. М. Лотман. – М. : Гнозис; Издательская группа «Прогресс», 1992. – 272 с.
163. Лотман Ю. М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах / Ю. М. Лотман // Труды по знаковым системам. – Тарту : Изд-во ТГУ, 1965. – Т. 2. – С. 210 – 216.
164. Лотман Ю. М. Символические пространства. 4. Символика Петербурга / Ю. М. Лотман // Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. – М. : Языки русской культуры, 1996. – С. 275 – 295.
165. Макінтайр Е. Після чесноти : Дослідження з теорії моралі ; пер. з англ. / Е. Макінтайр. – К. : Дух і літера, 2002. – 436 с.
166. Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов / М. М. Маковский. – М. : Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС, 1996. – 416 с.
167. Маркарян Э. С. Об исходных методологических предпосылках исследования этнических культур / Э. С. Маркарян // Методологические проблемы этнических культур. Материалы симпозиума. – Ереван : Изд-во АН Арм.ССР, 1978. – С. 5 – 12.
168. Марсель Г. Homo viator / Г. Марсель. – К. : Видавничий дім «KM Academia», Університетське видавництво «Пульсари», 1999. – 320 с.
169. Масенко Ж. М. Духовність : феномен психології та об'єкт виховання / Ж. М. Маценко. – К. : Освіта України, 2010. – 100 с.
170. Мелетинский Е. М. Средневековый роман: Происхождение и классические формы / Е. М. Мелетинский. – М. : Наука, 1983. – 304 с.
171. Мень А., прот. Библиологический словарь. В 3 х томах / А. Мень, прот. – М. : Фонд Александра Меня, 2002. – Т. 1 : А–И. – 608 с.: ил.; Т. 2 : К–П. – 560 с.: ил.; Т. 3 : Р–Я. – 528 с.: ил.
172. Мень А. Истоки религии : В поисках Пути, Истины и Жизни / А. Мень. – М. : Фонд имени Александра Меня, 2000. – 428 с.

173. Миронюк І. Скит Манявський / І. Миронюк, М. Фіглевський. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2008. – 68 с.
174. Мильков В. В. Приложение. Концепция земного рая в древнерусских апокрифах / В. В. Мильков // Апокрифы Древней Руси: тексты и исследования. – М. : Наука, 1997. – С. 229 – 254.
175. Миркович Т. Паломничество в Святую Землю Египетскую [Текст] : роман / Т. Миркович ; пер. с пол. Н. О. Романовский. – М. : АСТ ; М. : Транзиткнига, 2006. – 462 с. – (Серия «The Bestseller»).
176. Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. – М. : НИ «Большая Российская энциклопедия», 1998. Т. 1. – 672 с. Т. 2. – 720 с.
177. Моклецова И. В. Русское православное паломничество как явление культуры (на примере произведений А. Н. Муравьева) [Текст] : автореф. дис... канд. культурологии: 24.00.01 / Моклецова И. В. ; Московский гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. Факультет иностранных языков. – М., 2002. – 24 с.
178. Моклецова И. В. «Хождения» в русской культуре и литературе Х–ХХ веков. Ч. 1 / Моклецова И. В. – М. : МГУ, 2003. – 74 с.
179. Мокшицький М., архієп. Пастирський лист (ad limina apostolorum) / архієпископ М. Мокшицький [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://www.catholic-media.org/ua/index.php?option=com_content&view=article&id=12286%3Apastyrskyilystadlimina&catid=115%3A2010-11-12-14-49-47&Itemid=100005
180. Мон-Сен-Мишель (гора Св. Михаїла) [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.guide-paris-france.ru/dostoprimechatelnosti/17-mon-sen-mishel.html>
181. Моргачева А. В. Святые места России. Искусство паломничества / А. В. Моргачева. – Ростов-на-Дону : ООО «Феникс», 2007. – 254, [1] с. – (Золотой фонд).
182. Мученіє св. Климента папы римскаго (Замойський рукоп.) // Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. – Т. III. Апокрифи новозавітні. Б. Апокрифічні діяння

апостолів: Репринт видання 1902 року. – Львів : Львівський національний університет імені Івана Франка, 2006. – С. 238 – 246.

183. Мюллер М. От слова к вере: религия как предмет сравнительного изучения / М. Мюллер // Языки как образ мира. – М. : ООО «Издательство АСТ»; СПб. : Terra Fantastica, 2003. – С. 9 – 127.

184. Надь Г. Греческая мифология и поэтика / Пер. с англ. Н. П. Гринцера / Г. Надь. – М. : Прогресс-Традиция, 2002. – 432 с.

185. Неаполитанский С. М. Сакральная архитектура / С. М. Неаполитанский, С. А. Матвеев. – СПб. : Издательство института метафизики, 2008. – 568 с., илл.

186. Нерсесянц В. С. Философия права. Учебник для вузов / В. С. Нерсесянц. – М. : Издательская группа НОРМА-ИНФРА, 1999. – 652 с.

187. Несмиянова О. В. Паломничество / О. В. Несмиянова, А. М. Семанов // Энциклопедия религий / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М. : Академический Проект ; Гаудеамус, 2008. – С. 933.

188. Ніколс Е. ОР. З читань на XIII неділю звичайну // Католицький вісник. – 2010. – № 12 (20 червня). – С. 12.

189. Норов А. С. Путешествие к семи церквам, упоминаемым в Апокалипсисе / А. С. Норов. – М. : Индрик, 2005. – 328 с.

190. Нудьга Г. А. Перші бакалаври і доктори / Г. А. Нудьга // Нудьга Г. А. На літературних шляхах (дослідження, пошуки, знахідки). – К. : Дніпро, 1990. – С. 134 – 259.

191. Остащук І. Б. Екуменічний вимір християнського паломництва як шлях до толерантності й діалогу / І. Б. Остащук // Толерантність міжконфесійних відносин як умова стабільного розвитку України. Збірник наукових праць / Міністерство освіти та науки України, Запорізька державна інженерна академія, Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України / За загальною редакцією д. філос. н., проф. Колодного А. М. – Київ – Запоріжжя: Вид-во ЗДІА, 2014. – С. 151 – 154.

192. Остащук І. Релігійна символіка : Навчальний посібник / І. Остащук. – 2-ге вид., випр. і доп. – Івано–Франківськ: Видавець Третяк І. Я., 2009. – 222 с.

193. Остащук І. Б. Сакральний символізм паломництва в західноєвропейському християнському дискурсі / І. Б. Остащук // Хортицький семінар: Сакральна географія і феномен паломництва: вітчизняний і світовий контекст. Зб. наук. пр. // Науковий редактор і упорядник Ю. Ю. Завгородній. – Запоріжжя : Дике Поле, 2012. – С. 104 – 120.

194. Остащук І. Б. Християнський сакральний символізм: релігієзнавчо-філософський дискурс : монографія / І. Б. Остащук. – К. : Автограф, 2011. – 288 с.

195. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто ; [пер. с нем. А. М. Руткевич]. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. – 272 с.

196. Паломничество в святую землю / авт.-сост. Е. В. Денисова ; ред. С. А. Кучинский, Л. Н. Перова ; Федеральное агентство по культуре и кинематографии, Государственный музей истории религии. – СПб. : [б.и.], 2006. – 51 с.

197. Паломничество // Религия : Энциклопедия / Сост. и общ. ред. А. А. Грицанов, Г. В. Синило. – Мн. : Книжный Дом, 2007. – С. 640 – 641.

198. Панкевич Б. Р. Подорож на Афон [Текст]: подорож. нотатки та роздуми паломника / Б. Панкевич. – Харків : Фоліо, 2013. – 155, [33] с. : кольор. іл.

199. Пехник Г. Мандри в житті та творчості Григорія Сковороди / Г. Пехник // Григорій Сковорода: загадковість присутності (Матеріали конференції, присвяченої 280-річчю від дня народження Григорія Сковороди). – Львів : НТШ у Львові, 2005. – С. 50 – 59.

200. Плющ Л. Екзод Тараса Шевченка : Навколо «Москалевої криниці» : Дванадцять статтів / Передм. Ю. Шевельова / Л. Плющ. – К. : Факт, 2001. – 384 с.

201. Подорожний В. Роздуми паломника під час духовної посухи [Текст] / В. Подорожний. – Л. : Свічадо, 2006. – 96 с.

202. По святым местам от Киева до Иерусалима. Под ред. новомуч. прот. Александра Глаголева. – К. : Дух і літера, М. : Образ, 2005. – 128 с.
203. Приліпко І. Духовенство в українській прозі XIX–початку XXI століть: художня рецепція та інтерпретація : монографія / І. Приліпко. – К. : Логос, 2014. – 482 с.
204. Прокопий Кесарийский. О постройках / Пер. С. П. Кондратьева / Прокопий Кесарийский // ВДИ. – 1939. – № 4. – С. 203 – 283.
205. Пфлейдерер О. Религия и религии / О. Пфлейдерер // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология; пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. – М. : Канон+, 1998. – С. 109 – 148. – (История философии в памятниках).
206. Райт Дж. К. Географические представления в эпоху крестовых походов: исследование средневековой науки и традиции в Западной Европе / Дж. К. Райт. – М. : Наука, 1988. – 478 с.
207. Рак П. Приближения в Афон / П. Рак. – М. : Индрик, 2010. – 144 с.
208. Рацінгер Й. (Венедикт XVI). Бог і світ: Таїнства християнської віри. Розмова Петера Зевальда з Йосифом Рацінгером / Пер. з нім. Н. Лозинської // Й. Рацінгер (Венедикт XVI). – Жовква : Місіонер, 2009. – 420 с.
209. Рацінгер Й. Введение в христианство: Лекции об Апостольском символе веры ; пер. с нем. / Й. Рацінгер. – Брюссель : Foyer Oriental Chrétien, 1988. – 318 с.
210. Релігієзнавство: предмет, структура, методологія: Монографія / за редакцією проф. А. Колодного та проф. Б. Лобовика [Текст]. – К. : Відд. релігієзнавства Ін-ту філософії НАН України, 1996. – 240 с.
211. Религиоведение : социология и психология религии / [сост. С. И. Самыгин, В. И. Нечипуренко, И. К. Полонская]. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1996. – 672 с.
212. Религия : Энциклопедия / Сост. и общ. ред. А. А. Грицанов, Г. В. Синило. – Минск : Книжный Дом, 2007. – 960 с. – (Мир энциклопедий).

213. Ричка В. "Київ – другий Єрусалим" (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі) / В. Ричка. – К. : Інститут історії України НАН України, 2005. – 243 с.

214. Рикёр П. Память, история, забвение / Поль Рикёр ; [пер. с франц. И. И. Блауберг, И. С. Вдовина, О. И. Мачульская, Г. М. Тавризян]. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 2004. – 728 с. – (Французская философия XX века).

215. Риттер К. История землевладения и открытий по этому предмету / К. Риттер. – СПб. : б. в., 1864. – 417 с.

216. Рождественская М. В. Образ Святой Земли в древнерусской литературе / М. В. Рождественская // Иерусалим в русской культуре. – М. : Наука, 1994. – С. 8 – 14.

217. Русский скит на Афоне. – М. : Сибирская благовонница, 2013. – 320 с.

218. Савельева М. Ю. Парадокс основания. Эллинский контекст / М. Ю. Савельева. – К. : Издатель ПАРАПАН, 2008. – 496 с.

219. Савельева Н. В. Сказания XVII века о святынях, святых и подвижниках Русского Севера. Пинега и Мезень / Н. В. Савельева. – С.-Пб. : Издательство Олега Абышко, 2010. – 448 с.

220. Сагач Г. М. Під покровом любові Богородиці (роздуми паломниці) / Г. М. Сагач. – К. : Джулія, 2001. – 103 с.

221. Сапелкіна З. П. Паломництво як соціокультурне явище: становлення і розвиток в Україні (середина XIX – початок XXI ст.) [Текст] : автореф. дис... канд. іст. наук: 17.00.01 / З. П. Сапелкіна ; Київський національний ун-т культури і мистецтв. – К., 2006. – 20 с.

222. Сапелкіна З. П. Релігія і культура. Релігійний туризм [Текст] : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / Сапелкіна З. П. ; Акад. праці і соц. відносин Федер. профспілок України. – К. : Вид-во Акад. праці і соц. відносин Федер. профспілок України, 2012. – 187, [17] с.

223. Саух П. Ю. Етнологія релігії / П. Ю. Саух. – Рівне : РВВШП, 2000. – 124 с.

224. Саух П. Ю. Феноменологія релігії / П. Ю. Саух. – Рівне : РВ МАУП, 2000. – 115 с.
225. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Повний переклад, здійснений за оригінальними єврейськими, араміїськими та грецькими текстами. – United Bible Societies, 1990. – 1494 с.
226. Сепир Э. Статус лингвистики как науки / Э. Сепир // Языки как образ мира. – М. : ООО "Издательство АСТ"; СПб. : Terra Fantastica, 2003. – С. 127 – 139.
227. Сігов К. Глаголевська подорож зі студентами КДА до Єрусалима: топос єдності "двох Завітів" / К. Сігов // Київська академія. – К. : Видавничий дім "Києво-Могилянська академія", 2006. – Вип. 2–3. – С. 220 – 228.
228. Скакальський І., архимандрит. Паломництво по Святих Місцях Сходу / архимандрит І. Скакальський. – Вінніпег : Наша культура, 1966. – 199 с.
229. Скарнарь О., протоіерей. Крестный путь (Via Dolorosa). Последний день земной жизни Иисуса Христа / протоіерей О. Скарнарь. – К. : Издательский Дом "АДЕФ-Украина", 2013. – 32 с.
230. Скарнарь О., протоіерей. Святая Земля. По стопам Христа / протоіерей О. Скарнарь. – К. : Издательский Дом "АДЕФ-Украина", 2012. – 272 с.
231. Сковорода Г. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи / Г. С. Сковорода ; упоряд., прим., вступ. ст. І. В. Іваньо. – К. : Наук. думка, 1983. – 541 с.
232. Сліпушко О. М. Еволюція та функціонування літературних образів у книжності Києворуської держави (XI – перша половина XIII ст.) : Монографія / О. М. Сліпушко. – К. : Аконтіт, 2009. – 416 с.
233. Словарь библейских образов ; под общ. ред. Л. Райкена, Дж. Уилхойта, Т. Лонгмана III ; ред.-консультанты К. Дюриес, Д. Пенни, Д. Рейд. – СПб. : «Библия для всех», 2008. – 1424 с.
234. Словник біблійного богослов'я / [пер. з франц. / під ред. Леон-Дюфура К. та ін.]. – Львів : Місіонер, 1996. – 936 с.

235. Соціокультурні чинники становлення сучасної парадигми психотерапевтичної допомоги особистості : монографія / [З. Г. Кісарчук, Л. О. Гребінь, Т. С. Гурлева та ін.] ; за ред. З. Г. Кісарчук. – Кіровоград : Імекс-ЛТД, 2012. – 276 с.

236. Степовик Д. Історія української ікони Х-XX століть. Вид. 2-ге, стереотип. / Д. Степовик. – К. : Либідь, 2004. – 440 с.; іл.

237. Стерлигова И. А. Икона как храм: пространство моленного образа в Византии и Древней Руси [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://hierotopy.ru/contents/CreationOfSacralSpaces_26_Sterligova_IconAsATemple_2006_RusEng.pdf

238. Тайлор Э. Б. Первобытная культура / Э. Б. Тайлор. – М. : Политиздат, 1989. – 564 с.

239. Талалай М. Русский Афон: путеводитель в исторических очерках / М. Талалай. – М. : Индрик, 2009. – 176 с.

240. Гардже Д. Мир паломничества / Д. Гардже ; пер. М. Гурвиц. – М. : БММ АО, 1998. – 192 с.: ил. – (Атлас чудес света).

241. Твердиня, яку не зламали віки [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://karmel.org.ua/ua/convents/berdychiv-friars/item/362>

242. Тереховський Р. (о. УГКЦ). Паломництво до Святої Землі / о. Р. Тереховський. – Львів : Свічадо, 2013. – 119, [8] с.

243. Тиле К. Основные принципы науки о религии / К. Тиле // Классики мирового религиоведения : антология. Т. 1 ; [пер. с англ., нем., фр.] ; сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. – М. : Канон+, 1996. – С. 144 – 197. – (История философии в памятниках).

244. Токарев С. А. Ранние формы религии / С. А. Токарев. – М. : Политиздат, 1990. – 412 с.

245. Толстая С. М. Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале / С. М. Толстая // Концепт движения в языке и культуре / В. Н. Топоров [и др.] ; отв. ред. Т. А. Агапкина ; РАН, Институт славяноведения и балканистики. Отдел этнолингвистики и фольклора. Отдел

типологии и сравнительного языкознания. Отдел этнолингвистики и фольклора. – М. : Индрик, 1996. – С. 89 – 104.

246. Топоров В. Н. Гора / В. Н. Топоров // Мифы народов мира. Энциклопедия : в 2-х т. – М. : Советская энциклопедия, 1991. – Т. 1. – С. 311 – 315.

247. Топоров В. Н. Древнеиндийская драма Шудраки "Глиняная повозка" [Текст] : приглашение к медленному чтению / В. Н. Топоров. – М. : Наука : О.Г.И., 1998. – 414 с.

248. Топоров В. Н. Из «русско-персидского» дивана. Русская сказка *301А, В и «Повесть о Еруслане Лазаревиче» – «Шах-наме» и авестийский «Зам-язат-яшт» (Этнокультурная и историческая перспективы) / В. Н. Топоров // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы [Текст] : сборник / отв. ред. В. Н. Топоров [и др.] ; РАН, Институт славяноведения и балканистики. – М. : Индрик, 1995. – С. 142 – 201.

249. Топоров В. Н. Пространство / В. Н. Топоров // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. – М. : Советская энциклопедия, 1992. – Т. 2. – С. 340 – 342.

250. Топоров В. Н. Пространство и текст / В. Н. Топоров // Текст: семантика и структура. – М. : Наука, 1983. – С. 227 – 284.

251. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Том 1. Первый век христианства на Руси / В. Н. Топоров. – М. : «Гнозис» – Школа «Языки русской культуры», 1995. – 875 с.

252. Торранс Т. Ф. Пространство, время и воплощение / Т. Ф. Торранс. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. – 186 с. – (Серия «Богословие и наука»).

253. Трофимлюк О., прот. Позабогослужбова діяльність православного пастиря: завдання та можливості / прот. О. Трофимлюк // Труды Київської Духовної Академії : богословсько-історичний збірник Київської православної богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату / ред. кол.: архієп. Переяслав-Хмельницький і Бориспільський Епіфаній (Думенко) (гол. ред.) [та ін.]. – [К.], 2012. – № 10. – С. 312 – 318.

254. Угринович Д. М. Искусство и религия : (Теорет. очерк) / Д. М. Угринович. – М. : Политиздат, 1982. – 288 с.
255. Українська поезія. Середина XVII ст. / Упоряд. В. І. Кречотень, М. М. Сулима. – К. : Наукова думка, 1992. – 680 с. – (Пам'ятки давньої української літератури).
256. Українське паломництво до папської базиліки [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.credo-ua.org/2014/12/127869>
257. Усков Н. Ф. Христианство и монашество в Западной Европе раннего Средневековья. Германские земли II/III – середины XI века / Н. Ф. Усков. – СПб. : Алетейя, 2001. – 506 с.
258. Успенський Л. А. Богословие иконы Православной Церкви / Л. А. Успенский. – М. : ДАРЪ, 2008. – 480 с.
259. Учебная Библия с комментариями Джона Мак-Артура / Второе изд. на русском языке. – Славянское Евангельское Общество, 2005. – 2202 с.
260. Фадеева Т. М. Крым в сакральном пространстве: История, символика, легенды / Т. М. Фадеева. – Симферополь : Бизнес-Информ, 2000. – 304 с.: ил.
261. Фатеев М. История богослужения Крестного пути / М. Фатеев [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.francis.ru/index.php/frantsiskanskij-orden-miryan/46-frantsiskanskij-orden-miryan/materialy-fom/dukhovnost/274-viacruz01>
262. Федорів Р. Єрусалим на горах. Роман / Р. Федорів. – Львів : Червона калина, 1993. – 502 с.
263. Федорів Ю. На Чернечій горі Атос [Текст] : записки паломника / Ю. Федорів. – Торонто : Епархіальна управа ЛУКЖ, 1960. – 126 с.
264. Федосик В. А. Мученичество в раннем христианстве: очерк исторического восприятия / В. А. Федосик, В. В. Яновская, О. А. Яновский. – Минск : Белорусская Православная Церковь, 2011. – 255 с.
265. Феннелл Н. Ильинский скит на Афоне / Н. Феннелл, П. Троицкий, М. Талалай. – М. : Индрик, 2011. – 400 с.

266. Филарет Преосв. Жития святых / Преосв. Филарет; худ. Ф. Г. Солнцев. – М. : Эксмо, 2009. – 928 с.: ил.
267. Флоренский П. А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях / П. А. Флоренский. – М. : Директ-Медиа, 2010. – 530 с.
268. Флоренский П. Иконостас. Имена / П. Флоренский. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА, 2009. – 318, [2] с. – (Philosophy).
269. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Дж. Фрэзер. – М. : Издательство политической литературы, 1986. – 704 с.
270. Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом Завете / Дж. Фрэзер. – М. : Политиздат, 1986. – 342 с.
271. Фрейдберг О. Поэтика сюжета и жанра: период античной литературы / О. Фрейдберг. – Л. : Гослитиздат, 1936. – 454 с.
272. Хайдеггер М. Искусство и пространство / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. – М. : Республика, 1993. – С. 312 – 316.
273. Харитонова В. И. Работа с сакральными знаниями и практиками: методико-методологический аспект / В. И. Харитонова // Этнографическое обозрение. – 2010. – № 3. – С. 7 – 21.
274. Хендерсон Дж. Л. Древние мифы и современный человек / Дж. Л. Хендерсон // Юнг К. Г. Человек и его символы / К. Г. Юнг, М. Л. Франц фон, Дж. Л. Хендерсон и др. ; пер. Сиренко И. Н.; Сиренко С. Н.; Сиренко Н. А. – М. : Медков С. Б., «Серебряные нити», 2006. – С. 105 – 162.
275. «Хождение» игумена Даниила // Памятники литературы Древней Руси: XII век. – М. : Художественная литература, 1980. – С. 24 – 115.
276. Хоффман Х. Святое место как предмет изучения географии религии / Х. Хоффман // Українське релігієзнавство. – К., 2006. – № 38. – С. 99 – 104.
277. Християнське життя за Добротолюбієм. Вибрані фрагменти з писань святих Отців та Учителів Церкви. – Львів : Свічадо. – 2004. – 212 с.

278. Христов Т. Т. Религиозный туризм : Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / Т. Т. Христов. – М. : Издательский центр "Академия", 2003. – 288 с.
279. Черский Л. Рассказы о древних русских паломниках [Текст] / Л. Черский. – М. : Издание Д. П. Ефимова, 1911. – 48 с.
280. Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму) / Худ. оформл. В. М. Штогриня / Д. Чижевський. – Тернопіль : МПП «Презент», за участю ТОВ «Феміна», 1994. – 480 с.
281. Чижевський Д. Українське літературне бароко : Вибр. праці з давньої л-ри / Д. Чижевський. – К. : Обереги, 2003. – 576 с.
282. Чорноморець Ю. П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія / Ю. П. Чорноморець. – К. : Дух і Літера, 2010. – 568 с.
283. Шилз Э. О содержании термина «традиция» / Э. Шилз // Сравнительное изучение цивилизаций : Хрестоматия / [сост. Б. С. Ерасов]. – М. : «Аспект Пресс», 1998 – С. 240 – 245.
284. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / Г. Шпигельберг ; пер. с англ. под ред. М. Лебедева, О. Никифорова. – М. : Логос, 2002. – 680 с.
285. Шутова Н. И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования / Н. И. Шутова. – Ижевск : Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2001. – 304 с.
286. Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево : Т. 1 / Д. В. Щедровицкий. – М. : Оклик, 2010. – 1088 с.
287. Ювачев (Миролюбов) И. П. Паломничество в Палестину к гробу Господню [Текст] : очерки путешествия в Константинополь, Малую Азию, Сирию, Палестину, Египет и Грецию / И. П. Ювачев (Миролюбов). – СПб : Издание Александро-Невского общества трезвости при Воскресенской церкви "Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной церкви", 1904. – 367 с.
288. Ягмур Х. Хадж / Х. Ягмур. – М. : Новый свет, 2006. – 148 с.

289. Языкова И. Со-творение образа. Богословие иконы / И. Языкова. – Изд-во ББИ, 2012. – 368 с. (Серия «Современное богословие»).
290. Якоби И. Индивидуальная символика: случай из психоаналитической практики / И. Якоби // Юнг К. Г. Человек и его символы / К. Г. Юнг, М. Л. Франц фон, Дж. Л. Хендерсон и др.; пер. Сиренко И. Н.; Сиренко С. Н.; Сиренко Н. А. – М.: Медков С. Б., «Серебряные нити», 2006. – С. 290 – 334.
291. Яковлев Е. Г. Эстетическое сознание. Искусство и религия / Е. Г. Яковлев. – М.: Искусство, 1969. – 176 с.
292. Яннарас Х. Ч. Свобода етосу; пер. з англ. / Х. Ч. Яннарас. – К.: Дух і літера, 2003. – 268 с.
293. Яроцький П. Л. Паломницький туризм в Україні / П. Л. Яроцький // Наукові записки КІТЕП. Щорічник. – К.: Український центр духовної культури, 2001. – Вип. I. – С. 123 – 130.
294. Яроцький П. Л. Релігієзнавство: Навч. посібник / П. Л. Яроцький. – К.: Кондор, 2004. – 308 с.
295. Anderwald A. Cuda – znaki Boga dziś? / A. Anderwald // Szukanie Boga : wykłady otwarte zorganizowane w okresie Wielkiego Postu 2003 / red. M. Worbs. – Opole, 2003. – S. 21 – 31.
296. Andrzejewski T. Szlak krzyży pokutnych / Tomasz Andrzejewski // Wyprawy turystyczno-kulturowe szlakiem krzyży pokutnych. – Zielona Góra, 2013. – S. 6 – 12.
297. Basilica di San Clemente [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://basilicasanclemente.com/eng/index.php/history/basilica>
298. Bendza M. Starożytne patriarchaty prawosławne / M. Bendza, A. Szymaniuk. – Białystok : Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2005. – 188 s.
299. Benedict R. Patterns of Culture / R. Benedict. – Boston–New York : Houghton, Mifflin and Company, 1934. – 260 p.
300. Bernbaum E. Tibetan Pilgrimage / E. Bernbaum // The Encyclopedia of Religion. – N.Y., L., 1987. V. 11. – P. 351 – 353.

301. Bhardwaj S. M. Hindu Places of Pilgrimage in India. A Study in Cultural Geography / S. M. Bhardwaj. – Delhi : Munshiram Manoharlal Publishers PVT. LTD., 2003. – XVIII+258 p.
302. Bremer J. SJ. Na szlaku św. Jakuba / J. Bremer SJ. // *Posłaniec*. – 2010. – lipiec. – S. 40 – 41.
303. Chelini J. Histoire des pèlerinages non chrétiens / J. Chelini, H. Branthomme. Entre magique et sacré : le chemin des dieux. – Paris : Hachette, 1987. – 538 p.
304. Codex Iuris canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus, Kodeks prawa kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu. tekst dwujęzyczny, Edward Szafrowski (tłumaczenie) i komisja naukowa pod redakcją Kazimierza Dynarskiego. – Poznań : Pallottinum, 1984. – 942 s.
305. Cuda i nabożeństwa wstawionego obrazu Pana Jezusa ukrzyżowanego, znajdującego się w kościele parafialnym Milatyńskim. – Lwów : Drukarnia Pillera, 1830. – 63 s.
306. Czarnowski J. Sanktuaria i kościoły Kresów / J. Czarnowski. – Warszawa : Arystoteles, 2009. – 160 s.
307. Czym jest pielgrzymowanie? [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://salwatorianie.pl/pp/prasa4.htm>
308. Eiki H. Buddhist Pilgrimage in East Asia / H. Eiki // *The Encyclopedia of Religion*. – N.Y., L., 1987. – V. 11. – P. 349 – 351.
309. Exul Familia Nazaretana. Apostolic Constitution of Pius XII, dated August 1, 1952 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.papalencyclicals.net/Pius12/p12exsul.htm>
310. Feredjian-Aivazian S. Eastern Christian Pilgrimage / S. Feredjian-Aivazian // *The Encyclopedia of Religion*. – N.Y., L., 1987. – V. 11. – P. 335 – 338.
311. Fros H. SJ. Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny / H. Fros SJ, F. Sowa. – Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 1995. – 558 s.
312. Gloger Z. Koronacje obrazów Matki Boskiej / Z. Gloger [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://pl.wikisource.org/wiki/Encyklopedia_staropolska/

Koronacje_obraz%C3%B3w_Matki_Boskiej

313. Górnicki Z. OP. Woda w duchowych przeżyciach człowieka / Z. Górnicki OP. – Kraków : W-wo M, 2008. – 160 s.

314. Harris R. Laird. The Theological Wordbook of the Old Testament / R. Laird Harris, Gleason L. Archer Jr., Bruce K. Waltke. – Chicago : Moody Press, 1980. – 1486 p.

315. Herklotz I. Gli eredi di Constantino. Il papato, il Laterano e la propaganda visiva nel XII secolo. – Roma : Viella, 2000. – 368 p.

316. Housden R. Travels through Sacred India / R. Housden. – Delhi : Harper Collins Publishers India, 1996. –XX+316 p.

317. Howley J. Holy Places and Temples in India / R. Housden. – Delhi : Rekha Printers Pvt. Ltd., 1996. – 672 p.

318. Hunt Ch., Walker L. Ethic Dynamics : Patterns of Intergroup Relations in Various Societies / Ch. Hunt, L. Walker. – Homewood, Illinois : The Dorsey Press, 1974. – 524 p.

319. Jackowski A. Święta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii. – Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2003. – 188 s.

320. Jan Paweł II. Ecclesia in Europa / Jan Paweł II [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje

321. Jan Paweł II. Incarnationis mysterium. Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz roku 2000 / Jan Paweł II [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://www.vatican.va/jubilee_2000/docs/documents/hf_jp-ii_doc_30111998_bolla-jubilee_pl.html

322. Jan Paweł II. Przemówienie wygłoszone w czasie koronacji obrazów Matki Bożej / Jan Paweł II [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://mateusz.pl/jp99/pp/1983/pp19830619d.htm>

323. Jan Paweł II. Tertio Millenio Adveniente. List apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem Jubileuszu 2000 / Jan Paweł II [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.mateusz.pl/dokumenty/tma/index.htm>

324. Keyes Charles F. Buddhist Pilgrimage in South and Southeast Asia / Ch. F. Keyes // *The Encyclopedia of Religion*. – N.Y., L., 1987. – V. 11. – P. 347 – 349.
325. Kiliańczyk-Zięba J. "Kościołów krakowskich i rzeczy w nich widzenia (...) godnych krótkie opisanie" – loca sacra Krakowa w najstarszym przewodniku po mieście / J. Kiliańczyk-Zięba // *Peregrinus Cracoviensis. Scałka – Sanktuarium i Panteon Narodu. 750-lecie kanonizacji św. Stanisława Biskupa i Męczennika*. – Kraków : Instytut Geografii i Gospodarki Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2003. – S. 205 – 219.
326. Kłoczowski J. Młodsza Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza / J. Kłoczowski. – Warszawa, 1998. – 11 – 17.
327. Kłoczowski J. Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie / J. Kłoczowski. – Poznań : Wiedza, 2003. – 520 s.
328. Kodeks Prawa Kanonicznego ; przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu. – Poznań : Pallotinum, 1984. – 698 s.
329. Kronika chrześcijaństwa. Przekład z języka niemieckiego. – Warszawa : Świat książki, 1998. – 463 s.
330. Ku Jasnej Górze z WAPM : praca zbiorowa / [pod redakcją ks. Zygmunta Malackiego]. – Warszawa : Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 1998. – 256 s.
331. Lenten stations [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/cult-martyrum/documents/rc_pa_martyrum_20020924_stazioni_en.html
332. Lumen gentium [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.vatican.va/>
333. Martin R. C. Muslim Pilgrimage / R. C. Martin // *The Encyclopedia of Religion*. – N.Y., L., 1987. – V. 11. – P. 338 – 346.
334. Mead M. Socialization and enculturation / M. Mead // *Current Anthropology*. – 1963. – V. 4. – № 12. – P. 184 – 188.
335. Moryc C., o. OFM. Nowe Jerusalem na polach Zebrzydowskich zasadzone / o. C. Moryc OFM // *Pielgrzym Kalwaryjski*. – 2003. – № 18. – S. 23–28.
336. Nakortchevski A. Sacred sites in Japan as pilgrimage destinations / A. Nakortchevski // *Східний світ*. – К., 2001. – № 1. – С. 152 – 158.

337. Negev A. Encyklopedia archeologiczna Ziemi Świątej / A. Negev. – Warszawa : Da Capo, 2002. – 462 s.
338. Nolan M. L. Roman Catholic Pilgrimage in the New World / M. L. Nolan // The Encyclopedia of Religion. – N.Y., L., 1987. – V. 11. – P. 332 – 335.
339. O'Grady D. Lata święte w Rzymie. Jubileusze kościoła katolickiego 1300-2000 / tł. Tadeusza Szafrąńskiego / D. O'Grady. – Warszawa : Pax, Instytut Wydawniczy. – 295 s.
340. Ostrowski M. Chrystologiczne i eklezjologiczne aspekty pielgrzymowania / M. Ostrowski // Bielsko-Żywieckie studia teologiczne. – 2003. – T. 4. – S. 231 – 244.
341. Ostrowski M. Chrześcijańskie wartości turystyki / M. Ostrowski // Peregrinus Cracoviensis. – 1996. – Nr 4. – S. 143 – 153.
342. Ostrowski M. Duszpasterstwo turystyczne szansą ewangelizacji / M. Ostrowski // Ateneum Kapłańskie. – 1994. – Nr 2 (86). – S. 72 – 80.
343. Ostrowski M. Jan Paweł II o świętej przestrzeni pielgrzymowania / M. Ostrowski // Studia pastoralne. – Katowice. – 2006. – Nr 2. – S. 135 – 144.
344. Ostrowski M. Jesteśmy pielgrzymami przed Tobą. Posługa duszpasterska wśród pielgrzymów / M. Ostrowski. – Kraków : Wyd. naukowe PAT, 2005. – 296 s.
345. Ostrowski M. Jurydyczne aspekty pielgrzymowania / M. Ostrowski // Lex tua veritas, Księga pamiątkowa dedykowana J. M. ks. prof. Janowi Dyduchowi z okazji 70 rocznicy urodzin. – Kraków : Wyd. Nauk. UPJPII 2010. – S. 235 – 246.
346. Ostrowski M. Kanoniczno-prawny status sanktuarium / M. Ostrowski // "Oto Matka Twoja". Maryja w życiu kapłana, Materiały z sympozjum mariologicznego i spotkania kustoszów sanktuariów polskich, pod red. A. Gasior i ks. J. Królikowskiego. – Częstochowa : Polskie Towarzystwo Mariologiczne, 2011. – S. 99 – 114.
347. Ostrowski M. Kilka refleksji teologicznych i duszpasterskich wokół pielgrzymowania jako formy pobożności ludowej / M. Ostrowski // Gospodarka i przestrzeń, prace dedykowane Profesor Danucie Ptaszyckiej-Jackowskiej, pod red. B. Domańskiego i W. Kurka. – Kraków : Wyd. IGiGP Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009. – S. 215 – 226.

348. Ostrowski M. Pielgrzymowanie czy turystyka religijna / M. Ostrowski // Przegląd Kalwaryjski (Materiały z sympozjum "Obiekty sakralne i zabytki szansą rozwoju regionalnego na przykładzie województwa podkarpackiego", Leżajsk 22–23. II. 2000 r.). – Kalwaria Zebrzydowska. – 2003. – Nr 8. – S. 157 – 166.

349. Ostrowski M. Pielgrzymowanie w kościelnych dokumentach / M. Ostrowski // Wpływ Świętego Roku Jakubowego na rozwój kultu Drogi Św. Jakuba, pod red. A. Jackowskiego, F. Mroza, I. Hodorowicz. – Kraków : Czuwajmy, 2011. – S. 27 – 42.

350. Ostrowski M. Pomiędzy sacrum a profanum – o turystyce w sakralnych obiektach / M. Ostrowski // Turyzm. – T. XV, z. 1–2. – Łódź : Uniwersytet Łódzki, 2005. – S. 41 – 52.

351. Ostrowski M. Przestrzeń pielgrzymowania jako kategoria teologiczna / M. Ostrowski // Geografia i sacrum. Profesorowi Antoniemu Jackowskiemu w 70. tą rocznicę urodzin ; pod red. B. Domańskiego i S. Skiby. – Kraków : Wyd. Instytut Geografii i Gospodarki Przestrzennej Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005. – T. I. – S. 263 – 273.

352. Ostrowski M. Rekolekcje turystów / M. Ostrowski // Materiały Homiletyczne. – 1991. – Nr 118. – S. 62 – 78.

353. Ostrowski M. Sanktuarium w teologiczno-duszpasterskiej perspektywie / M. Ostrowski // Zawierzenie Bożemu Miłosierdziu w łagiewnickim sanktuarium. Materiały z sympozjum. – Kraków : Wyd. "Misericordia", 2003. – S. 41 – 62.

354. Ostrowski M. Teologia pielgrzymowania / M. Ostrowski // Polonia Sacra. – 2003. – Nr 12, t. I. – S. 277 – 294.

355. Ostrowski M. Teologia turystyki / M. Ostrowski // Nauki o turystyce, Studia i monografie, pod. red. R. Winiarskiego. cz. I. – 2003. – Nr 7, cz. I. – Kraków : AWF, 2003. – S. 113 – 126.

356. Ostrowski M. Turystyka czasem chrześcijańskiego wychowania – uwagi o przewodnictwie / M. Ostrowski // Materiały Homiletyczne. – 1995. – Nr 151. – S. 36 – 48.

357. Ostrowski M. Turystyka i przyroda w teologicznej refleksji Jana Pawła I / M. Ostrowski // Przyroda, geografia, turystyka w nauczaniu Jana Pawła II. XV seminarium "Sacrum i przyroda", pod red. M. Ostrowskiego i I. Sołjan. – Kraków, 2007. – S. 21 – 36.

358. Ostrowski M. Turystyka w myśli Jana Pawła II / M. Ostrowski // Peregrinus Cracoviensis. – 1997. – Nr 5. – S. 139 – 153.

359. Ostrowski M. Wychowanie do uczestnictwa w życiu Kościoła poprzez Ruch Światło-Życie / M. Ostrowski // Horyzonty wiary, Zeszyty Instytutu Kultury Religijnej przy Wydz. Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. – 1991. – Z. 6. – S. 47 – 58.

360. Ostrowski M. Wychowawcza rola sakralnego krajobraz / M. Ostrowski // Elementy chrześcijańskie w edukacji ekologicznej, XVI Seminarium "Sacrum i przyroda", pod red. Ks. M. Ostrowskiego i J. Partyki, Ojców. – 2008. – S. 51 – 60.

361. Pedrocchi A. M. Jubileusz roku 2000 : przewodnik po Rzymie w Roku Jubileuszowym : historia lat świętych / A. M. Pedrocchi ; rys. Filippo Sassoli ; tł. Agnieszka Kowalik. – Warszawa : RTW, 2000. – 127 s.

362. Początek Roku Świętego Pawła – w 2000. rocznicę urodzin Apostoła [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.opoka.org.pl/php/bpkep/bpkep_show.php?id=9372

363. Przewodnik // Shaver-Crandell A. The Pilgrim's Guide to Santiago de Compostella. A Gazetteer / A. Shaver-Crandell, P. Gerson – London : Harvey Miller Publishers, 1995. – P. 65 – 96.

364. Pustelniak U. Aacheński "Heiligstumsfahrt" / Urszula Pustelniak [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.pmk-aachen.de/2014/Aachenski%20Heiligstumsfahrt2014.pdf>

365. Ratzinger J. Granice dialogu ; tłum. M. Mijalska / J. Ratzinger. – Kraków : Wydawnictwo "M", 1999. – 140 s.

366. Rektorat Sanktuarium Bożego Miłosierdzia [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://www.milosierdzie.pl/lagiewniki/index.php/pl/rektorat-sanktuarium-bozego-milosierdzia.html#.UmIxY_XWjIU

367. Religie świata. Tablice porównawcze / Przełożyła Joanna Kolczyńska. – Warszawa : MUZA SA ; Klub dla Ciebie, 2003. – 292 s.

368. Rifkin J. Europejskie marzenie. Jak europejska wizja przyszłości zaćmiewa American Dream / J. Rifkin. – Warszawa : Wydawnictwo Nadir, 2005. – 318 s.

369. Robertson R. Globalization. Social Theory and Global Culture / R. Robertson. – London : SAGE Publications Ltd, 1992. – 224 p.

370. Rok świętego Pawła w Rzymie [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.rzym.it/rok-swietego-pawla/>

371. Rozporządzenie Komisji (UE) nr 651/2014 z dnia 17 czerwca 2014 r. uznające niektóre rodzaje pomocy za zgodne z rynkiem wewnętrznym w zastosowaniu art. 107 i 108 Traktatu [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/ALL/?uri=CELEX:32014R0651>

372. Rusecki M. Cud w chrześcijaństwie / M. Rusecki. – Lublin : TN KUL, 1996. – 570 s.

373. Rusecki M. Teofanijny charakter cudu / M. Rusecki // *Collectanea Theologica*. – № 57. – 1987. – S. 39 – 54.

374. Rusecki M. Traktat o cudzie / M. Rusecki . – Lublin : Wydawnictwo KUL, 2006. – 672 s.

375. Rusecki M. Wierście moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX w. / M. Rusecki. – Katowice : Księgarnia św. Jacka, 1988. – 308 s.

376. Santa Rosa de Lima [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://www.arzobispadodelima.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1160&Itemid=364

377. Santiago de Compostela [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.santiagodecompostela.org/>

378. Santuario di Santa Rosalia [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.santuariosantarosalia.it/>

379. Scholastyk S. *Historia Kościoła*, przekł. S. J. Kazikowski, wstęp E. Wipszycka, korektura A. Ziółkowski / S. Scholastyk. – Warszawa : IW PAX 1986. – [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://www.pistis.pl/biblioteka/sokrates_scholastyk_historia_kosciola.pdf
380. Shokeid M. *Contemporary Jewish Pilgrimage* / M. Shokied // *The Encyclopedia of Religion*. – N.Y., L., 1987. – V. 11. – P. 346 – 347.
381. Sigal P. A. *Roman Catholic Pilgrimage in Europe* // *The Encyclopedia of Religion* / P. A. Sigal. – N. Y., L., 1987. – V. 11. – P. 330 – 332.
382. Snodgrass A. *The Symbolism of the Stupa* / A. Snodgrass. – Delhi : Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD., 1992. – X+469 p.
383. Sozomen H. *Historia Kościoła* / H. Sozomen. – Warszawa : PAX, 1980. – 555 s.
384. Spiro M. E. *Culture and Human Nature: Theoretical Papers of Melford* / E. Spiro. Ed. by B. Rilborn and L. L. Langness. – Chicago, London : University of Chicago Press, 1987. – xv, 309 p.
385. *Station Days* [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.newadvent.org/cathen/14268a.htm>
386. Strzelczyk J. "Pielgrzymka nie zna granic". *Pielgrzymki w Europie średniowiecznej* / Jerzy Strzelczyk // *Mnisi i pielgrzymki w sredniowieczu. Łąd na szlakach kulturowych Europy* / Pod red. Michała Brzostowicza, Henryki Mizerskiej i Jacka Wrzesińskiego. – Poznań–Łąd : б.в., 2007. – S. 31 – 41.
387. Sumption J. *Pilgrimage: an Image of Mediaeval Religion* / J. Sumption. – L. : Faber & Faber, 1975. – 391 p.
388. Świeżyński A. *Filozofia cudu. W poszukiwaniu adekwatnej koncepcji zdarzenia cudownego* / A. Świeżyński. – Warszawa : Wydawnictwo UKSW, 2012. – 390 s.
389. Świeżyński A. *Społeczno-egzystencjalny kontekst inkulturacji cudu* / A. Świeżyński // *Collectanea Theologica*. – № 81. – 2011 (1). – S. 79 – 99.
390. Świeżyński A. *The Concept of Miracle as an "Extraordinary Event"* / A. Świeżyński // *Roczniki Filozoficzne*. – № 60. – 2012. – S. 89 – 108.

391. The camino – past, present & future [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.caminoguides.com/history.html>
392. Tourism [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www2.unwto.org/>
393. Trzcińska M. Krzyże Pokutne / M. Trzcińska [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://sudety.it/index/artykuly/ID,24>
394. Trzeźniowska A. Pan Jezus z Milatyna / A. Trzeźniowska [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.niedziela.pl/artikul/55614/nd/Pan-Jezus-z-Milatyna>
395. Turner V. Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society / V. Turner. – Ithaca and L. : Cornell University Press, 1974. – 309 p.
396. Turner V. Image and Pilgrimage in Christian culture / V. Turner, E. Turner. – New York. : Columbia University Press, 1978. – XX+281 p.
397. Turner E. Pilgrimage: An Overview / V. Turner // The Encyclopedia of Religion. – N.Y., L., 1987. – V. 11. – P. 328 – 330.
398. Wojtowicz A. Pielgrzymki religijne: drogi rozwoju z potencjału światłości. Przyczynek do systemu René Girarda / A. Wojtowicz // Przegląd Religioznawczy. – 2013. – № 3 (249). – S. 105 – 121.
399. Wójtowicz M., ks. SJ. Spotkanie ze św. Janem z Dukli / ks. M. Wójtowicz SJ // Posłaniec Serca Jezusowego. – 2014. – № 7. – S. 20 – 21.
400. Wykaz odpustów : normy i nadania : wydanie wzorcowe według łacińskiego wydania 4 bis z 2004 r. – Katowice : Wydawnictwo Księgarnia św. Jacka, cop. 2012. – 142, [2] s.
401. Żmudzinski J. Wota skałeczne / J. Żmudziński // Peregrinus Cracoviensis. Scałka – Sanktuarium i Panteon Narodu. 750-lecie kanonizacji św. Stanisława Biskupa i Męczennika. – Kraków : Instytut Geografii i Gospodarki Uniwersytetu Jagiellonskiego, 2003. – S. 71 – 93.