

a dialogiem. Polityka Ukrainy wobec Federacji Rosyjskiej w latach 1997–2004 / Rafał Kęsek. – Kraków 2010. – 243 s. **20.** *Kich-Maslej O.* Ukraina w opinii elit Krakowa końca XIX – pierwszej połowy XX wieku. Zdziechowski, Łepki, Feldman / Olga Kich-Maslej. – Kraków, 2009. – 246 s. **21.** Lexicon slavo-ruthenicum, edycja i wstęp Adam Fałowski. – Kraków, 2013. – 773 s. **22.** Miejsce Stefana Smal-Stockiego w slawistyce europejskiej / pod. red. W. Hojsak i A. Skurzewskiej. – Kraków, 2012. – 158 s. **23.** *Mokry W.* Sobory Rusi kijowskiej jako opoka ducha w życiu narodu ukraińskiego i w liście «Orientale Lumen» świętego Jana Pawła II / Włodzimierz Mokry. – Kraków, 2014. – 302 s. **24.** *Mokry W.* Duchowe źródła pomarańczowej rewolucji na Ukrainie w 2004 roku – Духовні джерела помаранчевої революції 2004 року в Україні / Włodzimierz Mokry – Володимир Мокрий. – Kraków, 2006. – 196 s. **25.** *Mokry W.* Apostolskie Słowo Jana Pawła II na Ukrainie w 2001

roku – Апостольське слово Іоанна Павла II в Україні у 2001 році / Włodzimierz Mokry – Володимир Мокрий. – Kraków, 2002. – 578 s. **26.** *Mokry W.* Papieskie posłania Jana Pawła II do Ukraińców. – Kraków, 2001. – 404 s. **27.** *Mokry W.* Ukraina Wasyla Stefanyka / Włodzimierz Mokry. – Kraków, 2001. – 255 s. **28.** *Pilipowicz D.* Rozmowa o duchowym świecie. Hryhorij Skowroda: Filozofia – Teologia – Mistyka / Denys Pilipowicz. – Kraków, 2010. – 254 s. **29.** *Siudak M.* Perspektywa dialogu polsko – ukraińskiego w środowisku paryskiej «Kultury» w latach 1947–1991 (Giedroyc, Mieroszewski, Łobodowski) / Michał Siudak. – Kraków, 2010. – 257 s. **30.** Ukraina Irredenta. Literatura i język Ukrainy XX wieku / pod red. Jarosława Poliszczuka, Oksany Baraniwskiej, Tomasza Hodany. – Kraków, 2008. – 222 s. **31.** Ukraina. Między językiem a kulturą / red. Adam Fałowski, Bożena Zienkiewicz-Tomanek. – Kraków, 2004. – 445 s.

УДК (2–523.6:2–57)(477–25)«17»

Яна Шульга

### Святиня на Аскольдовій могилі як об'єкт внутрішнього паломництва у XVIII ст.

*У статті проаналізовано фактори, які надавали значення Пустинно-Миколаївському монастирю як святині XVIII ст. Монастир приваблював прочан завдяки своєму розташуванню у Києві, територіальній близькості до Києво-Печерської лаври, перебуванню тут чудотворних ікон Святого Миколая. Важливим було розташування монастиря на Аскольдовій могилі.*

**Ключові слова:** Аскольдова могила, паломництво, святині.

*The article analyzes the factors provided the meaning of the Desert-Nicolas (Pustynno Mykolskii) monastery as a sanctuary in the 18<sup>th</sup> century. This monastery attracted the pilgrims by its location in Kiev, territorial approximation to the Kiev Pechersk Lavra and by arrangement of icons of Saint Nicolas. The disposition of the monastery on the Askold's grave was also important for pilgrims.*

**Keywords:** Askold's grave, Pilgrimage, Sanctuary.

Упродовж останніх десятиліть у вітчизняних гуманітарних наукових колах спостерігається тенденція пошуку та поступування сакральних основ буття соціальних та етнічних спільнот з метою ідейної консолідації соціуму. Феномен сакрального уособлює духовні символи різних епох, закладаючи фундаментальні основи культури і ментальності народу. Народна релігійність здатна показати справжню духовність народу, його моральні інтенції, а не просто формальні сторони церкви як релігійної інституції. XVIII століття стало тим періодом в українській історії, коли набули особливого розвитку риси його релігійної ідентичності, актуалізовані подіями попереднього століття, передовсім – становлення Гетьманщини як козацької держави.

Протягом століть Київ сприймався прочанами як особливе місце, вшанувати святині якого виявляло бажання чимало вірян. Ще від початків християнізації Русі Київ поступово став її найважливішим духовним центром, що відобразилось у виникненні означення Києва як «другого Єрусалиму». У цьому зв'язку звернемо науковий погляд на дослідження однієї з київських святинь, яка не є найвідомішою, проте яку прочани не оминали на своєму шляху. З'ясування особливостей Пустинно-Миколаївської обителі як загально шанованої святині XVIII ст. є метою даного дослідження.

Реконструючи сакральну топографію міста, дослідники здебільшого акцентували увагу на святинях Михайлівського, Видубицького, Братського Богоявленського, Софійського монастирів. Проте не лише ці обителі користувалися популярністю серед паломників. Поза увагою сучасних фахівців досі залишався Пустинно-Миколаївський монастир, який у XVIII ст. посідав далеко не останнє місце в сакральній топографії Києва. С. Шумило в одній зі своїх розвідок описав історію Свято-Миколаївської церкви на Аскольдовій могилі. Автор застосував поняття «святиня» по відношенню до цієї церкви, охарактеризував етапи функціонування церкви, не торкаючись однак аспекту пошанування миколаївських

святинь віруючими. Н. Верещагіна побічно згадує Пустинно-Миколаївську обитель, наводячи перелік церков Св. Миколая, побудованих у Києві, однак не розглядає обитель як святиню для прочан. Наразі важливо розкрити кілька площин, у яких формувалося поняття святині по відношенню до означеного монастиря. Для характеристики мотивацій, які спонукали прочан вшанувати реліквії Пустинно-Миколаївського монастиря, важливо згадати наукові праці Б. Успенського, М. Крутової, С. Росовецького про поширення культу Святого Миколая в Європі загалом та на українських землях зокрема.

Для того, щоб показати значимість Пустинно-Миколаївської обителі серед київських святинь XVIII ст., розглянемо чинники, які формували уявлення про нього у середовищі богомольців. Першим чинником було знаходження монастиря у святому місті Києві. З огляду на своє географічне розташування, Київ лежав на шляху багатьох подорожніх: як тих, що їхали на поклоніння в Палестину, так і тих, які поверталися з Єрусалима. І оскільки тут були найдревніші на Русі святі місця, Київ сприймався як передвісник Святих місць Палестини.

Означена дефініція була поширена і серед київських прочан. Так, у середині XVIII ст. Києво-Печерська лавра видавала паломникам «засвідчувальні листи» при їх поверненні з Києва. Це було своєрідне посвідчення про відвідання «Єрусалиму російського» (у тодішній офіційній термінології), що мало на меті ще й полегшити прочанину його зворотній шлях. «...Оусердієм оказатель писанія сего слободского харковского полку местечка Мерефи житель Тимофей Іосифовъ последова нраву, иже зашедь изъ дому своего гласу благодати Вышнего внутрь зовущу его, прииде въ Богомъ показанню преподобныхъ отецъ печерскихъ землю Іерусалимъ російській гору, юже розлюби Богъ, наследіе Богоматернее, и видевь благодать Божію: нетленныя преподобныхъ мощи, главы мироточивыя святыхъ...» [9, с. 496–497]. Як бачимо, в означений період широко практикувалося ототожнення Києва з Єрусалимом.

Шлях пілігримів у Києві в кожному випадку був глибоко індивідуалізованим, оскільки мав кінцевим результатом здійснення молитви перед святинею. Однак водночас паломницький шлях відповідав тенденціям у внутрішньому паломництві XVIII ст., які включали у цей шлях київські святині, які становили сакральну топографію міста. Варто наголосити, що путівники з короткими історичними довідками про Київ почали масово публікуватися з кінця XVIII ст. До цього інформація про святині передавалася шляхом спілкування між вірянами. Усвідомлюючи святість міста Києва і використовуючи можливість, яка в житті могла більше не повторитися, пілігрим прямував до київських обителів, святинями яких славилось місто. Однією з них була Свято-Миколаївська обитель, яка територіально знаходилась поряд із Києво-Печерською лаврою. Ця наближеність до Києво-Печерської лаври слугувала для Пустинно-Миколаївського монастиря позитивним фактором у привабливості сюди прочан.

Значення монастиря можна, в нашому випадку, умовно визначити за двома чинниками. По-перше, сама обитель вважалася святинею. Як уже зазначалося, виникнення Пустинно-Миколаївського монастиря було пов'язане із давньоруськими часами, коли Русь ще не була християнізована на державному рівні. Перекази про заснування обителі формувалися упродовж століть і в епоху раннього Нового часу продовжували підтримуватися і поширюватися серед православних. Так, у «Описании Малого Киевского Николаевского монастыря» (XVIII ст.) нашу увагу привертають наступні рядки: біля урочища Угорського був похований «первый князь христианский Аскольд, а потому это место слышь его народомъ Аскольдовою могилою. Близ гроба Аскольда В. К. Ольга устроила церковь Святого Николая» [14, арк. 116–116 зв.]. Аналогічну характеристику Аскольдової могили згадує дослідник С. Шумило, посилаючись на Опис Києво-Печерської лаври 1795 р.: «Оскольдова могила, состоящая понижее Никольского монастыря на горе, над Днепровым берегом, где потом блаженная Великая княгиня Ольга, приняв крещение, первую церковь чудотворца Николая построила в память погребения на той горе Оскольда, о котором многие повествователи думают, что он крестился в Греции. На сем месте имеется и ныне деревянная церковь в то же наименование» [24]. Більше того, С. Шумило наголошує, що існував переказ про бажання рівноапостольної княгині Ольги бути похованою саме у цій церкві. Відтак важливим було усвідомлення відповідного місця поховання «першого християнського князя», тобто, зведення обителі поблизу гробу Аскольдового, що посилювало сакральність цього місця. Важливою обставиною для прочан була також приналежність до Пустинно-Миколаївського монастиря каплиці, яка знаходилась на окраїнах монастирської землі, над Хрещатицьким джерелом, там, де, за переказами, Почайна впадала у Дніпро і де відбулося хрещення киян чи синів св. Володимира. Тут здавна стояла дерев'яна каплиця, яка за згодою Пустинно-Миколаївського монастиря була відновлена у 1780 р. [24].

Говорячи про прийняття християнства князем Аскольдом, не слід забувати дискусійність цього факту в науковому середовищі. Однак, для нашого дослідження не є принциповим прийняття чи спростування позиції науковців-прихильників або ж противників Аскольдового хрещення. Адже для нас важливо показати рецепцію легенди про Аскольда у свідомості паломників XVIII ст., які не ставили за мету реконструювати історичну дійсність, оскільки керувалися духовними мотивами, приймаючи рішення помолитися у

київській святині. Відповідно, мова йде про явище «народної релігійності», яка простежується за статистичними матеріалами. Роль князя Аскольда у формуванні «сприятливого тла» для офіційного хрещення Русі у 988 р. рівноапостольним князем Володимиром є очевидною.

Цікавою виявляється й та обставина, що у XVIII ст. при монастирі функціонували дві церкви, причому обидві – Миколаївські. Про це йдеться у «Історичному та географічному описі київського намісництва» 1787 р.: «В ономъ монастыре церковь каменная большая во имя святителя Христова Николая о четырехъ престолахъ... Церковь старинная того жъ святителя Николая об одномъ престоле на нижшеи горе – къ реке Днепру, при оной церкви есть колокольня старая. При сей церкви былъ первобытнотой Киево-Пустынно-Николаевской монастырь прежде лета [...] отъ рождества Христова 955-го устроень» [7, с. 190]. Крім того, в цьому джерелі підкреслюється християнізуюча роль княгині Ольги. Так, вона спорудила першу церкву святителя Миколая в Києві, а згодом, повернувшись із Царгорода, на цьому місці «много россов святым крещением просвети» [7, с. 190]. Таке трактування витоків християнства поширювалось серед населення в означений період. А це, своєю чергою, надавало Аскольдовій могилі ознак привабливої для паломників святині. Та й за чисельністю братії у XVIII ст. Слупський (Пустинно-Микільський) монастир не поступався іншим монастирям Києва [26, с. 213–214].

На святості того місця, де знаходилась Миколаївська обитель, наголошує і М. Сементовський: «За сем леть до пришествия Угровъ к высотамъ Киевскимъ, Олегъ убилъ Аскольда и Дира и изъ этихъ двухъ первыхъ Князей-Христіанъ прахъ Аскольда, какъ бы въ залогъ благословенія святыимъ Провидениемъ недръ горъ Печерскихъ, – полагається въ недра Угорскихъ возвышенностей. Во дни преподобнаго летописца [Нестора (кінець XI – поч. XII ст.) – Я. Ш.], надъ прахомъ перваго Киевскаго Христіанина существовала, можетъ быть, также первая Христіанская церковь в Києве, во имя святаго Николая, сооруженная Ольмою <...> Христіанинь Аскольдь упокоился подъ сенью перваго же Христіанскаго храма, который хотя и былъ разрушенъ Святославомъ, но вскоре на томъ же месте возникъ новыи и если разрушали варвары, или истребляло сокрушительное время церкви надъ прахомъ Аскольда, то на древнемъ фундаменте сооружались новыя храмы...» [20, с. 190.]. Як бачимо, значення Аскольдової могили характеризувалося ще й з позицій розташування по відношенню до Печерських гір, які були благословенні задовго до приходу сюди Св. Антонія та формування ним печерного укладу.

Одна з монастирських церков, що мала єдиний купол, також була чинником, який вабив до себе прочан. На цю обставину звернув увагу поручик київського гарнізону Новгородцев, який ще у 1784 р. склав опис Києва та київського намісництва [4, с. 35], а також вже згаданий дослідник Сементовський: «этотъ храмъ, поистине оригинальный зодчествомъ, онъ представляетъ какъ бы колокольню, безъ прочихъ церковныхъ построеній...» [20, с. 192]. Маємо також свідчення очевидця початку XIX ст. А. М. Муравйова: «...оригинально зодчество самой церкви, весьма тесной внутри, которая слыветъ слупом, или столпомъ...» [13, с. 125]. Слупська кам'яна церква (більш відома в народі під назвою малого Миколая) увіковічнила благодійницьку діяльність і покровительське ставлення до монастиря князя Дмитра Івановича Голіцина. Вірогідно, князь збудував церкву на місці того кам'яного стовпа, який стояв ще наприкінці XVII ст. з образом Святителя Миколая. Прот. П. Троцький

припускає, що князь цим священним пам'ятником намагався виправдати і увічнити старовинний переказ про спасіння одного з князів Київських (Мстислава Володимировича), який заблукав у лісі. Врятуватись йому вдалося завдяки чудесному явленню на дереві образу Святителя Миколая [21, с. 533–534]. Оригінальна форма цієї церковної будівлі (слупова, тобто така, що мала форму стовпа) спричинила утвердження відповідної народної назви монастиря, який нерідко згадується як Слупський.

Що стосується другого значення святині, то тут мова йде безпосередньо про чудотворні сакральні речі, що знаходилися в обителі, які «приваблювали» сюди паломників. Зокрема, тривалий час чудотворна ікона Святого Миколая знаходилась на відкритому місці: «... стояль тут еще в XVII веке каменный столп съ чудотворным образом святителя Николая» [21, с. 534], що також сприяло зацікавленню цим місцем з боку християнського населення. Про вшанування ікон згадує і А. Муравйов: «взошел я, на улице Печерской, в монастырь, так называемый Малого Николая, который прославлень чудотворною иконой Святителя. Икона сея, по обычаю Киевскому, высоко висит надъ царскими дверьми и спускается для благоговейного чествования богомольцев; въ том же храме еще два древние образа чудотворца Мирликийского, письма Греческого, один местный, а другой со входа, привлекают к себе молитвенниковъ, сии три едино суть...» [13, с. 124–125].

Чудотворний образ Святого Миколая справляв основний вплив на вірян, для яких важливим було вшанування культу святого. Миколай виступав як селянський святий, покровитель народу. Люди вірили у заступництво святителя у справах господарських (скотарство, бджільництво, землеробство та ін.), тому відводили вшануванню культу Миколая особливе місце [22, с. 45–85]. Як слушно зауважує Т. С. Єрьоміна, руські люди вшановували Миколая Чудотворця особливо посилено і зверталися до нього з молитвою частіше, ніж до інших святих. Миколай вважався надійним заступником і вірним покровителем всіх «страждущих» [6, с. 367]. До нього зверталися в найрізноманітніших випадках: з проханнями про захист на воді, про врятування від грози та розбиття човнів, про позбавлення від хвороб та про допомогу в життєвих справах [6, с. 368].

До того ж, в Описі монастирського майна, що відноситься до середини XVIII ст., є такий запис: у кам'яній слуповій церкві знаходився «малий сребний позолочений хрестик на сребному ланцюгу с мощами. При ньому – 7 подвесок» [15, арк. 6]. Наявність підвесок вже прямо свідчить про віру людей в те, що мощі в цьому хрестіку можуть вилікувати й допомогти. Крім того, в монастирі було ще до десятка хрестів з мощами різних святих, які також могли вшановуватися населенням. Щоправда тоді, коли вони виставлялися в храмі для поклоніння, а не знаходились у ризниці.

Важливою обставиною, що сприяла збільшенню популярності монастиря серед прочан, стало проведення на початку XVIII ст. широкої дороги до монастиря, чому посприяв київський губернатор князь Голіцин. Як зазначає дореволюційний дослідник прот. П. Троцький, «благодаря этому обстоятельству, Никольский монастырь сталъ теперь на видномъ открытомъ месте, что весьма немаловажно для монастыря, какъ в религиозномъ, так и в матеріальномъ отношеніи, особенно при посещеніи Кіева богомольцами» [21, с. 532].

Однак ці відомості є описовими і не виступають для нас основним аргументом, який дозволяє стверджувати про роль Пустинно-Миколаївської обителі як святині для

прочан. Існує ще один вид джерел, після ознайомлення з якими перед дослідником відкриваються нові горизонти у розкритті питань, пов'язаних із внутрішнім паломництвом. Мова йде про пом'яники (синодики), функціонування яких стимулювалося бажанням християн дбати про своє спасіння, їхньою вірою в силу молитви у монастирях за померлих та живих. Традиційна структура таких пам'яток являла собою перелік імен, які паломник називав, записуючи свій рід на поминання. Показовим джерелом, яке демонструє популярність Пустинно-Миколаївського монастиря у середовищі прочан, є монастирський пом'яник (синодик), у якому зафіксовані роди паломників, що вшановували святині упродовж 1734–1780-х рр. Так, джерело містить багато супровідної інформації, зокрема, – про пілігримів. Такі дані піддаються компаративному аналізу, а тому є перспективними для визначення певних закономірностей із зазначеної проблематики.

Загалом у пом'янику зафіксовано близько 500 родових поминань (далі родів. – *Я. Ш.*), значна частина яких локалізує місце, звідки приходив прочанин. Наведемо кілька прикладів: із міста Черкаси зафіксовано 21 рід. Багато паломників приходило з навколишніх населених пунктів: з Городища, Звенигородки, Канева. По 12 родів вписані в пом'яник людьми, що прибули з міст Ніжин і Харків. З Козельця приносили до обителі пожертви 10 світських, по семеро віруючих сюди приходило:

– з Москви (наприклад, «род Анни, вдови Федорівни з Москви» [16, арк. 10 зв.], «род Федора Івановича Ганова з Москви» [16, арк. 126], «род Корнія Микитова з Москви» [16, арк. 204 зв.] та ін.);

– з Переяславля («род Агафії Тимохової з Переяславля» [16, арк. 124 зв.], «род пана Семєона Кулженка, судді Переяславського» [16, арк. 159] і т. д.);

– з Полтави (наприклад, «род Івана Лобляниці, обивателя полтавського» [16, арк. 148], «род Андрія, жителя з Полтави» [16, арк. 155] і т. д.).

Це лише кілька прикладів географічного характеру, що можуть бути показовими для виокремлення Пустинно-Миколаївського монастиря як важливої для прочан святині у XVIII столітті. У синодику, зокрема, записані знатні роди (Галагани, Горленки, Лизогуби); міщанські роди (найбільше – київські: Якова Щуцького, Федора Холявки, Матфія Коробки [16, арк. 134, 150 зв., 180 зв.]; харківські: Івана Скочка, пана Логіна Дедоровича [16, арк. 133 зв., 157 зв.]; ніжинські: Федора Севериненка, Євфимія Мосатенка [16, арк. 128 зв., 144] та ін.); роди запорізьких козаків (записані в синодику як під загальною назвою «поминання запорожцев» [16, арк. 165], так і як представники окремих полків чи куренів (їх записано найбільше: Менський, Батуринський, Гадяцький, Ведмедовський [16, арк. 36 зв., 37, 169, 225 зв.]...). Крім того, у пом'янику є шість записів поминання донських козаків (переважно персональні, а не родові). Загалом у книгу занесені роди різних соціальних станів із понад 170 населених пунктів, що, звичайно ж, свідчить про неабияку популярність обителі серед православних вірян.

Пустинно-Миколаївський монастир підтримував культ Святого Миколая, який особливо шанувався на наших землях. На це звертав увагу С. Трегубов, аналізуючи мемуари іноземців XVIII ст.: «всі іноземці одноголосно засвідчують, що у нас із всіх святих найбільше повага надавалась Святому Миколаю. Дні, присвячені його пам'яті, святкувались із особливою урочистістю, і на його честь було збудовано найбільше храмів, до нього найчастіше зверталися з молитвою і йому віддавалися почесні майже божественні» [17, с. 52]. Витоки

миколаївського культу на українських землях пов'язані саме з часами князя Аскольда, який при хрещенні був наречений іменем Миколая, а особливо з історією його останніх днів та вірогідною мученицькою смертю. Ставлення до Святого трансформувалося з періоду Київської Русі до XVIII ст. Так, у давньоруський період культ лише формувався, а відтак потребував персоніфікованих прикладів чудодіянь Святого Миколая. Йдеться про перекази про ікони Миколи Притиска та Миколи Мокрого та індивідуальні чудеса. Перша редакція життя Святого Миколая свідчить, що наприкінці XI ст. цей святий одержав статус загальнодержавного покровителя. Надалі всеохоплююча роль культу св. Миколая знайшла подальший розвиток у шануванні його на Січі як покровителя війська поряд із Богородицею та архангелом Михаїлом. Відомий церковний діяч Феофан Прокопович (1681–1736) з докором писав про простолюдинів, що вони «пам'ятають св. Миколая вище Господських свят ставлять» [22, с. 6].

Не слід забувати, що перший князь-християнин Аскольд отримав при хрещенні ім'я Миколая. Очевидно, ще тоді, у IX столітті, коли Аскольд-Миколай помер мученицькою смертю, почалося вшановування культу святого, під чийм іменем був хрещений князь. Відкрито вшановувати Аскольда як святого після вокнязіння Олега люди не могли, оскільки язичницьке оточення князя Олега викоринювало найменші натяки на християнство. Однак їм не вдалося стерти з пам'яті перших християн-києворусичів ті зародки віри, які були привнесені князем Аскольдом у 862 році. Роль Аскольда для подальшого поширення християнства на Русі проявилася уже за княгині Ольги, яка на місці поховання першого християнського князя відбудувала церкву святого Миколая.

Припускаємо, що через побутування культу святого Миколая Мирлікійського на Русі одночасно опосередковано вшановувався мученик Аскольд. Адже у кожного народу сформувалося особливе ставлення до тих постатей, з якими пов'язані першопочатки становлення релігії. Більш того, Іоакимівський літопис описує сюжет, відповідно до якого князь Аскольд після прийняття ним християнства був зраджений киянами-язичниками, які, будучи незадоволені позицією Аскольда, посприяли його загибелі від руки князя Олега. З новозавітних текстів відомо, що зрада з боку народу мала місце й при становленні християнства на початку нашої ери по відношенню до Ісуса Христа. Відтак, в Україні початки християнства також утверджувалися із значними труднощами та перешкодами з боку «язичницької реакції». Не останню роль відігравав і політичний фактор. Як зазначає С. Шумило, язичницький переворот, вбивство князя-християнина та узурпація влади могли кинути тінь на легітимність престолонаслідування династії Рюриковичів [25]. Тому, при переписуванні літописів, ці факти були свідомо замовчувані за вказівкою самих же князів Рюриковичів.

Отже, Микола-Пустинний монастир у XVIII ст. сприймався прочанами у трьох іпостасях: по-перше, як місце, поряд з яким увічнений прах першого руського християнського князя Аскольда. А це, своєю чергою, наближало прочан до витоків християнства на Русі-Україні. З іменем князя Аскольда ототожнюється особливе пошанування святого Миколая. По-друге, монастир славився чудотворними миколаївськими образами та оригінальною слуповою (стовповою) архітектурою. Паломництво допомагало пілігримам спрямувати власне мислення на самопізнання та опанування власної особистості. Адже прочани мали глибоку віра в те, що молитва ставала більш дієвою в особливих місцях,

пов'язаних із Богом. Третій вимір святині проявлявся у тому, що монастир знаходився в межах сакруму святого міста Києва, відвідати яке прагнула значна кількість богомольців.

1. *Бондар С.* Давньоруські ходіння як паломництва у священну історію / С. Бондар // *Духовні традиції в українській культурі. Несторівські студії.* – К.: Фенікс, 2007. – С. 60–72. 2. *Васильєв О.* Аскетизм як результат паломницької діяльності в Києво-Печерській лаврі / О. Васильєв // *Духовні традиції в українській культурі. Несторівські студії.* – К.: Фенікс, 2007. – С. 72–88. 3. *Верещагіна Н. В.* Перші загальнодержавні культу Святих Климента і Миколая та їх відтворення у пам'ятках історії і культури Київської Русі: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. істор. наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / Н. Верещагіна. – К., 1999. – 18 с. 4. Географическое описание города Киева, сочиненное киевского гарнизона поручиком Василием Ивановичем Новгородцевым // *Описи Київського намісництва 70–80-х років XVIII ст.: Описово-статистичні джерела / АН УРСР. Археогр. Комісія та ін.* – К.: Наукова думка, 1989. – 392 с. 5. *Закревський Н.* Летопись и описание города Киева. Часть II / Н. Закревский. – М.: Унив. Тип., 1858. – 266 с. 6. *Еремина Т. С.* Мир русских икон и монастырей: история, предания / Т. С. Еремина. – М.: Наука, 1998. – 598 с. 7. Історичний та географічний опис Київського намісництва 1787 р. // *Описи Київського намісництва 70–80 років XVIII ст.: описово-статистичні джерела / [упорядкув. Г. В. Болотова та ін.]* – К.: Наукова думка, 1989. – С. 175–235. 8. *Кара-Васильєва Т.* Літургійне шитво України XVII–XVIII ст. / Т. Кара-Васильєва. – Львів: Свічадо, 1996. – 232 с. 9. *Лазаревський А.* К истории киевского паломничества / А. Лазаревский // *Киевская старина.* – 1890. – № 9. – С. 496–497. 10. *Лисиця Б.* Православно-християнська руська цивілізація. Київ – другий Єрусалим / Б. Лисиця [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.lysytsya.org.ua/23.htm>. 11. *Луковникова С. Н.* Паломництво – школа вивчення глибин Православ'я / С. Н. Луковникова [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://palomnik.vn.ua/palomnytstvo-shkola-vyvchennja-glybyn-pravoslavjia.html>. 12. *Макаров А.* Київське паломництво / А. Макаров // *Київська старовина.* – 2001. – № 5. – С. 46–58. 13. *Мурав'єв А. Н.* Путешествие по святым местам русским / А. Н. Мурав'єв. – СПб., 1846. – 425 с. 14. *Описание Малого Киевского монастыря.* – ЦДІАК, ф. 442, оп. 34, спр. 84. – 132 арк. 15. *Опись сколько в оном (Киево-Пустынно-Николаевском) монастыре: какого точно имеется строения, також церковного и монастырского имения и прочаго* // *НБУВ. Інститут рукопису (далі – ІР).* – Ф. І, спр. 5534. – 33 арк. 16. *Помяник Киевского Никольского Пустынного монастыря* // *НБУВ. ІР, ф. І, Спр. 1789, арк.* – 234 арк. 17. *Религиозный бытъ русских и состояние духовенства въ XVIII в. по материаламъ иностранцевъ.* – К.: Типография Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, 1884. – 209 с. 18. *Ричка В. М.* «Київ – другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі) / В. Ричка. – К.: Інститут історії НАН України, 2005. – 243 с. 19. *Родич О.* Історія прощ в Україні / О. Родич [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://svitlo.ucoz.ua/publ/4-1-0-23>. 20. *Сементовський Н.* Киев и его достопамятности / Н. Сементовский. – К., 1852. – 237 с. 21. *Троцкий П.* Киево-Печерский Пустынно-Николаевский монастырь (часть 2) / П. Троцкий // *Труды КДА.* – К., 1878. – № 12. – С. 527–553. 22. *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей / Б. А. Успенский. – М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1982. – 248 с. 23. *Шульга Я.* Українські поменики як джерела вивчення історії релігійності / Я. Шульга // *Каразінські читання (історичні науки). Тези доповідей 63-ї міжнародної наукової конференції (23 квітня 2010 р.).* – Харків, 2010. – С. 372–374. 24. *Шумило С.* Древнейшая святыня Православной Руси / С. Шумило [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://ruskline.ru/analitika/2010/02/17/drevnejshaya\\_svyatynya\\_ppravoslavnoj\\_rusi](http://ruskline.ru/analitika/2010/02/17/drevnejshaya_svyatynya_ppravoslavnoj_rusi). 25. *Шумило С.* Первое крещение Руси и убийство князя Аскольда: церковно-историческая память / С. Шумило [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://religions.unian.net/ukr/detail/4395>. 26. *Яременко М.* Київське чернецтво XVIII ст. / М. Яременко – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2007. – 304 с.