

ПАЛОМНИЦТВО ДО КИЄВА У XVIII ст.: ІСТОРИОГРАФІЯ ПРОБЛЕМИ

У статті проаналізована історіографія проблеми паломництва до київських православних святинь у XVIII ст. Наукові праці систематизовані за трьома категоріями відповідно до їх зв'язку з темою київського паломництва. Визначені нерозкриті напрямки та перспективи подальшого дослідження теми.

Ключові слова: історіографія, київське паломництво, ментальність доби бароко, народна релігійність.

При вивченні рівня розробленості заявленої проблеми варто виходити з того, що паломництво до святинь – одна з найскладніших тем на перетині історії, культурології, філософії, психології, богослов'я. В останні десятиліття у світській історичній науці стали можливими актуалізація та відкрите дослідження ряду питань, пов'язаних із християнством. Предметом вивчення стала вся сфера життя, безпосередньо пов'язана із Церквою: ставлення до церкви та до священика, хресні ходи і молебні за межами храму, похоронно-поминальна обрядовість та уявлення про смерть, шанування святих і святинь, особливості благочестя у різному становому середовищі та інші питання масової православної релігійності.

Мета цієї статті полягає у спробі охарактеризувати наукові праці, які стосуються проблеми православного паломництва на українських теренах. Важливо розкрити наступні завдання: систематизувати історіографію за ієрархічними рівнями в залежності від дотичності до проблеми київського паломництва у XVIII ст., визначити основні напрямки досліджень в межах цих ієрархічних рівнів, з'ясувати прогалини та перспективи у вивченні теми паломництва до київських православних святинь у XVIII ст.

Історіографічний доробок досліджуваної проблеми умовно розподіляємо на три ієрархічні рівні: а) підсумково-узагальнюючі концептуальні праці; б) роботи, присвячені вузловим аспектам досліджуваної проблеми; в) розвідки про конкретні сюжети в рамках тієї ж проблеми.

Першу групу робіт складають концептуальні праці, які обґрунтовують необхідність історико-антропологічних досліджень проблеми паломництва або ж самі є прикладом такого дослідження. Значну увагу науковцями приділено проблемі зовнішнього паломництва. Професору Київської Духовної Академії О. О. Дмитрієвському належать кілька праць про закордонні паломництва. Зокрема, цікавою з огляду на представлену у ній живу картину паломництва, є робота «Православное русское паломничество на Запад (в Бар-град и Рим) и его насущные нужды»¹. Хоч праця не містить точних даних статистичного характеру (чисельність, соціальний склад і т.д.), однак автор вказує точні сезонні терміни російського паломництва в Італію, детально описує умови побуту богомольців, частково – їхню поведінку. У статтях М. В. Рождественської, Г. В. Попова, І. В. Басіна розкриваються основні риси світогляду паломників на основі аналізу текстів давньоруських та більш пізніх паломницьких творів. М. В. Рождественская звертає увагу на кілька особливостей у сприйнятті паломниками міста Єрусалима: як міста-книги, оскільки ходіння по Святій Землі і Єрусалиму – це ніби нове читання текстів Священного Писання; як образу Єрусалиму – Града Небесного; як особливо благодатної землі, яка охороняє благочестивого мандрівника. Паломництво у Святу Землю було не тільки мандрівкою у просторі, але і у часі, причому одночасно – і у минуле, і в майбутнє². Катеринбурзька дослідниця К. А. Калужникова виокремила структурні компоненти християнського паломництва як соціокультурного явища, які вона умовно назвала кодами (вимірами): об'єктно-суб'єктний, предметний, акційний, просторовий, часовий тощо³. Значення святинь для прочан показав С. Бондар, наголошуючи на тому, що паломництво – це акт безпосереднього про-

никнення до певної священної події чи особи⁴. Інтерпретуючи давньоруські «Ходіння» як паломництва у священну історію, С. Бондар стверджує, що можливість особистісного спілкування з історичними особами і реаліями є відповіддю на причини прагнення руських паломників побачити Святу Землю. Лише істинно пережитий особистий досвід давав можливість «спізнати Священну Історію, духовно причаститися нею, освятитися нею і освячувати нею Русь»⁵.

У праці С. Ю. Житеньова висвітлена історія руського православного паломництва упродовж X–XVII ст. Він зазначає, що уже з перших століть руської історії паломники здійснювали далеку подорож до Святої Землі, Константинополя і Афона. З виникненням на Русі храмів і монастирів і у нас з'являються свої традиції шанування мощів Божих праведників, чудотворних і прославлених ікон, спочатку в Києві і Новгороді, а потім у Володимирі і Москві⁶. Характеризуючи паломництво періоду Київської Русі, автор відводить увагу відвіданню великою княгинею Ольгою Константинополя та паломництво в Святу Землю ігумена Даниїла. Після монгольського нашестя XIII–XV ст. поступово відновлювались ходіння до традиційних святинь; водночас розширилася географія паломництва – до святинь Єгипту і Малої Азії. Паломництво XVI–XVII ст. автор розглядається, з одного боку, як продовження благочестивої традиції, а з іншого – як відповідальна місія в нових умовах мусульманської гегемонії і османського панування на обширній території Малої Азії, Балкан і Близького Сходу. С. Ю. Житеньов розкрив феномен паломництва як форми міжкультурної комунікації та релігійної діяльності у її соціокультурному, історико-культурологічному та цивілізаційному контекстах⁷. Науковець стверджує, що паломництво у свідомості народу сприймалось як високий духовний подвиг, про що свідчить поширена традиція приймати паломників на ночівлю. На думку С. Житеньова, для руських людей паломництво було святим, сакральним дійством, на відміну від західнохристиянської традиції. Адже вони розуміли православне благочестя як істинну і святу віру й ставили за мету виконання правил християнського життя, адже «віра без справ мертва» (Іак. 2:20)⁸. Вчений прийшов до висновку, що паломництво до вітчизняних та зарубіжних святих місць було сокровенним бажанням усіх поколінь руського народу. Глибока віра предків у чудодійність святих ікон, мощів Божих праведників, шанованих хрестів та реліквій давала людям сили й насаги для здійснення тривалих паломництв у шановані храми й монастирі⁹. Дослідник зауважує, що в другій половині XVII ст. відновлюється масове паломництво до православних святинь Києва. Київ і його святині були зруйновані з часів монгольського нашестя понад двісті років, і лише в другій половині XV–на початку XVI ст. місто почало відновлюватися і поступово ставало духовним та економічним центром Південно-Західної Русі. Відтак, у другій половині XVII ст. у вірян з'являється можливість відвідувати святині Києва, серед яких С. Житеньов називає Києво-Печерську лавру, собор Святої Софії, Михайлівський Золотоверхий монастир та Межигірську обитель.

Сучасний український дослідник Петро Білоус вперше у вітчизняній історіографії систематизував літературні пам'ятки, які відображають паломництво до святинь Сходу у XVIII ст. Вчений фахово прокоментував сюжети мандрівок Мелетія Смотрицького, Іполита Вишенського, Варлаама Ліницького, Василя Григоровича-Барського, подорожі Серапіона та Луки Яценка (Зеленського), ходіння до Святої Землі Сильвестра і Никодима¹⁰. Говорячи про В. Григоровича-Барського, П. Білоус наголошує, що він був паломником нового типу – розумним, освіченим; його цікавили не тільки святі місця, а й найрізноманітніші галузі науки, культури, суспільно-політичного життя, він не брав на віру все підряд, про що раніше читав чи потім чув, а намагався дослідити на місці¹¹. Цінними в контексті висвітлення морально-етичних та ментальних установок доби бароко є міркування Петра Білоуса щодо апології паломницької дороги, рецепції часу та формування «моделі світу» у прочан. Автор застосовує поняття «хронотоп» дороги, який зумовлюється у ходінні географічними та просторовими параметрами й виражається антропоморфним образом «час іде», що відображається як художній символ ходіння.

Проща до місцевих православних святинь, тобто внутрішнє паломництво, тривалий час залишалася поза увагою широкого кола науковців. У 1999 р. побачила світ книга історика П. Н. Зирянова «Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века»¹². Один із розділів книги присвячений монастирям як центрам народно-релігійного життя. Тут автор розкриває питання взаємовідносин монастирських обителів з широкими народними масами. Важливе місце при розгляді цього питання відведено паломництву як засобу взаємодії центрів духовності –

монастирів із віруючими православними людьми. Дослідник поділяє паломників на «ближніх» (із околиць) і «дальніх»; вказує на сезонність селянських паломницьких ходінь (навесні – між яровим посівом та обробіткою озимини, а восени – по закінченню усіх польових робіт); звертає увагу на проблеми прийому богомольців у самих монастирях. П. Н. Зирянов виявляє динаміку зміщення основних паломницьких центрів із півночі до півдня від Москви, утворення тут нових загальноросійських релігійних центрів¹³. У розділі про монастирські доходи автор зачіпає проблеми відвідання монастирів знатними і простими паломниками.

Н. Верещагіна пояснює дефініцію «внутрішнє паломництво», протиставляючи його зарубіжному. Показовим для внутрішнього прочання авторка називає Київ, у якому зосереджувалася велика кількість святинь: голова Св. Климента, моці священномученика Макарія, Київський образ Богоматері, моці великомучениці Варвари тощо¹⁴. П. Білоус також розмежовує велике і мале паломництво. До першого він відносить подорож до Єрусалима, а також святих місць Риму, пов'язаних із діяннями учнів Христа – апостолів Петра і Павла; у православних в Середні віки сформувалися свої центри паломництва – Константинополь та Афон. Відвідання місцевих святинь П. Білоус називає «малим паломництвом»: у кожній місцевості були храми, церкви, де знаходилися святині. До них приходили на поклоніння і на прощу з навколишніх сіл та містечок, задовольняючи цим свої релігійні почуття¹⁵.

Другу групу досліджень складають наукові праці, які присвячені вузловим аспектам досліджуваної нами проблеми. До цих аспектів відносимо проблему ментальності населення періоду українського бароко та питання народної релігійності.

Один з вузлових аспектів розкривають праці, присвячені ментальним установкам доби бароко, які формували та визначали поведінку людини відповідної епохи. Л. Ушкалов зазначає, що для богомислення XVIII ст. був притаманний чин пізнання самого себе та контрверсія (автор застосовує термін «психомахія») між «внутрішньою» та «зовнішньою» сутністю людини, і відповідно, між гріховним та праведним¹⁶. На свідомість людини впливав страх Божий, індивідуальна візія якою робила людину богобоязливою, що було однією з чеснот українського соціуму. Аналізуючи праці Григорія Сковороди, дослідник встановив, що українське богомислення XVII–XVIII ст. характеризує аскетична ідея «смерті щодо світу», тобто ідея відречення від матеріальних та тлінних речей у процесі постійних змагань із «трьома неприятелими»: світом, плоттю й дияволом¹⁷. Виразний заклик протидіяти цій богопротивній «трійці», яка породжувала гріх, формував поведінку вірян, мотивуючи їх до заходів, які б сприяли спасінню душі: молитва, піст, сповідь, милостиня, проща.

На контрверсійності побутово-ідеологічного тла барокової доби наголошує й Б. Криса. Дослідниця стверджує, що поезія бароко – це творіння амбівалентної художньої картини світу, де триває гул божественного творіння, відбувається освоєння простору, впізнаються риси часу, найбільшим джерелом для якого залишалося Святе Письмо¹⁸. Однак, на думку Б. Криси, поруч із процесами самовизначення особистості, виникають і закріплюються нові етно-психологічні стереотипи, які втілюються в певній соборності почувань, зумовлені спільністю долі, життєвої мети, заняття, що в кінцевому наслідку підносяться до інтересів нації як об'єднуючого начала¹⁹. Тотожні ознаки соборності проявлялися для вірян у необхідності колективного паломництва у XVIII ст., коли богомолець у складі групи відчував себе захищеним та органічним елементом мікрокосму, що виник на основі спільної мети та ідеї.

Розглядаючи вітчизняні релігійно-філософські традиції періоду бароко, О. Марченко вказує на ряд факторів, які впливали на людину цієї епохи: тяжіння над нею зовнішніх авторитетів, приписів, вимог, що ізолювали її від вищих духовних цінностей християнства²⁰. Одним із шляхів подолання цих факторів було задоволення духовних інтенцій, які могли проявлятися у формі здійснення паломництва як закономірного богошукання людини цієї доби. Бачення духовності особи доби бароко на основі аналізу філософського курсу та проповідей Георгія Кониського висвітлив Я. І. Фощан. Автор констатує, що стрижнем духовності є уявлення про моральний ідеал і шляхи його досягнення. Духовним зразком на шляху до моральної досконалості для християн є Христос, унаслідування якого у земному житті є недосяжним, проте істинним. У культурі бароко раціональне пізнання Бога входило до рангу найвищих добродійностей²¹. Лише в поєднанні з творінням добрих справ віра стає дорогою до моральної досконалості і спасіння, що Я. Фощан неодноразово простежував у проповідях Кониського.

Важливими в контексті проблеми паломництва є праці, у яких вивчається народна релігійність XVIII ст., ключовим компонентом якої був потяг до вшанування реліквій та місць, пов'язаних із християнськими святими.

Вислів «народна релігійність» вперше вжито на початку XX ст. у Німеччині лютеранським пастором П. Древісом на позначення уявлень сільських мешканців про християнську релігію, що досить істотно відрізнялися від канонічних²². Ірина Ігнатенко ототожнює «народну релігійність» з більш нейтральним терміном «антропологія релігії» та інтерпретує їх як поняття, яке притаманне не вузькому соціальному прошарку, а загалом – «народу-соціуму»²³. Вивчаючи народну релігійність, слід враховувати ряд соціальних чинників, таких як рівень освіти, місце проживання, включеність у церковну культуру, потрібно максимально відтворювати мікро- і макрокосм людини²⁴. Однак, незаперечним є те, що народна культура ґрунтується в основному на християнському культурному пласті.

О. Мурзін визначив ключові компоненти народної релігійності, серед яких він називає обітницю і шанування ікон та святих у народній православній традиції²⁵. Категорію «релігійність» дослідник інтерпретує як світоглядну орієнтацію індивіда і групи, яка проявляється в сукупності властивостей свідомості, поведінки та відносин, які ґрунтуються на вірі; релігійність проявляється через символізацію життєвого світу, переконання та емоції віруючого. На думку О. Мурзіна, доцільним є застосування культурологічного підходу при дослідженні народної релігійності, який орієнтований на виявлення сукупності її внутрішніх і зовнішніх зв'язків, детермінованих природно-географічними, соціально-культурними, господарсько-економічними умовами. Складовою частиною народної релігійності виступає її предметна сторона: шановані (сакральні) місця і шановані предмети, які використовуються під час різних обрядових практик, у повсякденні та на свята²⁶. Дослідник констатує, що важливе місце в народній релігійності займали паломництва і богомілля, які носили не формальний характер народного благочестя, а служили благодатним джерелом, яке зміцнювало віру. Із мандрівок по святих місцях паломники приносили численні ікони, хрестики, предмети, які володіли чудодійною силою²⁷.

У працях про суспільний побут та духовну культуру селян сучасна російська дослідниця-етнограф М. М. Громико зазначає, що богомілля було стійкою і широко розповсюдженою причиною для відходу селян із громади упродовж всього XIX ст. і по всій території розселення руських людей²⁸. Дослідниця розкриває уявлення про паломництво у межах сільської громади. Зокрема, звертається увага на ставлення до паломницької подорожі як до справи виключно богоугодної, але для цього, на думку селян, сама подорож повинна бути тяжкою. М. Громико наводить конкретні приклади того, як збирались на богомілля, куди ходили із різних місць. Після повернення, розповіді богомольців, у свою чергу, ставали здобутком всієї громади, будучи одним із каналів інформації про зовнішній світ²⁹.

Інший сучасний дослідник-етнограф І. А. Кремльова розглядає паломництво у зв'язку із широко поширеною у Росії практикою релігійної обітниць³⁰. Оскільки обітниць були тісно пов'язані із шануванням святих, то однією із їхніх форм були ходіння по святих місцях. Такі обітниць давали тільки у важливих життєвих випадках: при одужанні від тяжкої хвороби, після нещастя, пожежі й т.п. Дослідник богословської літератури Давньої Русі Г. Подскальки стверджує, що релігійна мотивація має абсолютний пріоритет в паломництвах. Означену мотивацію він вбачає в тому, що «Предметом інтересу були не лише святі місця, де розгорталась діяльність Христа або святих, але й святині. Паломницька практика (і в цьому причина її поширення) віддавна мала на меті не тільки душекорисне повчання, але також і безпосереднє здобування благодаті для тіла і душі, задля спасіння в цьому і потойбічному світі»³¹.

Третю групу наукових праць складають розвідки, присвячені окремим сюжетам в контексті досліджуваної проблеми. Сюди ми відносимо публікації, присвячені паломництву до окремих об'єктів, соціальним, географічним, матеріальним аспектам і т.п.

Чималий внесок в українську історіографію теми паломництва був зроблений А. Макаровим, який опублікував розвідку, присвячену київському паломництву у XIX ст. Дослідник охарактеризував структурні аспекти паломництва до Києва, називаючи місто передвісником Святих місць Палестини. Автор перераховує паломницькі місця у Києві, до яких прямували прочани, детально зупиняється на побутових аспектах здійснення прощі: шлях до міста, перебування

паломників у Києві, відносини з монастирями тощо³². Автор наводить більш-менш точні цифри щодо кількості прочан, зазначаючи, що у 1859 р. лише в лаврських готелях перебувало близько 80500 чоловік. Долею паломників у Києві переймалися й інші київські обителі, пригощаючи їх безкоштовними обідами та надаючи притулок для ночівлі чи тимчасового проживання³³.

Тематиці паломництва, насамперед до Києво-Печерської лаври, присвячені публікації авторів збірника «Духовні традиції в українській культурі. Несторівські студії»³⁴. Так, О. Васильєв з'ясував витoki паломництва у християнському світі загалом і на руських землях зокрема. Науковець зазначає, що із середини XV ст. більша увага приділяється власним православним святиням. Серед факторів, які спонукали до цього, О. Васильєв називає «утиски «срацин» та «злих арапів», з'являється уявлення про те, що греки послабли на віру»³⁵. Дослідник наголошує, що в межах колишньої Російської імперії відбувалося і внутрішнє паломництво: богомольці ходили до Троїце-Сергієвої лаври, Ростова, Углича, Кирило-Білозерського монастиря, досягали Соловецького і Валамського монастирів. Окреме місце О. Васильєв відводить місцевим святиням: прочани вшановували чудотворні ікони та моці у Задонську, Мгарі, Белгороді, Почаєві, Каплунівці під Охтиркою³⁶. М. Нікітенко зосередила увагу на феномені Києво-Печерської обителі у створенні на київському ґрунті образу Святої Землі. Дослідниця зауважує, що печери київської Лаври є одним з найважливіших доказів того, що саме палестинські святині були прототипом для тих, хто розбудовував Печерську обитель – для її Святих Отців³⁷.

М. Яременко стверджує, що київські православні святині у XVIII ст., як і раніше, користувалися славою і були місцями паломництва для православних і християн інших конфесій з українських територій Речі Посполитої³⁸. Дослідник ототожнює київське паломництво з паломництвом до святинь Сходу, наголошуючи, що в обох випадках прочан надихало бажання відвідати як святі місця, так і святині. Автор встановив, що хоч паломники зазвичай йшли у Київ за духовною порадою, яку могли дати старці, однак упродовж XVIII ст. монастирі назагал не відзначалися суворим аскетизмом. Серед іноків-подвижників для XVIII ст. вчений згадує лише старця-затворника Досифея (помер у 1788 р.) та його учнів, наголошуючи, що цей фактор був популярним для прочан попереднього XVII та наступного XIX століть. У своїй роботі М. Яременко стверджує, що хоч випуск спеціалізованої довідкової літератури для пілігримів із переліками всього того, що необхідно побачити й чому поклонитися у Києві почався у XIX ст., однак «індустрія» прощі у XVIII ст. вже була сформована³⁹.

І. Нетудихаткін дослідив соціальний та географічний аспект паломництва до Андріївської церкви у першій третині XIX ст.⁴⁰. Дослідник на основі Реєстру з детальним описом речей, подарованих богомольцями Андріївській церкві упродовж 1808–1827 рр., зробив спробу поглянути на історію церкви крізь призму тогочасної практики паломництв до київських святинь. Він конкретизував територіальне походження богомольців, визначивши ієрархію «географії» прочан: з українських губерній, з російських губерній та паломники із-за кордону (Молдова, Сербія, Греція). Дослідник звернув увагу на значний відсоток паломників з Росії, що автор пояснює як традиційне явище для кінця XVIII – перших десятиліть XIX ст.

Паломництво окремої соціальної категорії – козацтва, висвітлив у своїй монографії О. Кузьмук⁴¹. Визнаючи факт популярності паломництва козаків до Києва наприкінці XVII–XVIII ст., дослідник піддає критиці ідеалізований та схематичний погляд на прочан-запорожців. Автор пише про численні перешкоди, які стояли на заваді можливості козаків піти на прощу: постійні війни, необхідність займатися промислами, заборонні накази проти присутності запорожців у Гетьманщині (після зруйнування Січі у 1708 р.), будівництво численних застав тощо. Цінним є доробок О. Кузьмука з огляду на залучення ним монастирських пом'яників для висвітлення проблеми. Проаналізувавши кількісні показники записів синодиків, дослідник встановив, що найбільшою шаною запорозьких (низових) козаків у другій половині XVII–XVIII ст. користувалися Миколаївські Межигірський (у ньому був храм св. Миколая) та Слупський (Пустинний) монастирі, що інтерпретується як пряме свідчення поширеності серед запорожців культу св. Миколая.

Матеріальні дари від богомольців київським монастирям та церквам українськими науковцями також вивчалися фрагментарно. Для цих праць характерне фокусування уваги на одному монастирі чи церкві, а контекст паломництва висвітлювався вкрай рідко. О. Прокоп'юк називає

матеріальні пожертви індикатором шанованості ікон у Софійському монастирі у XVIII ст.⁴². В залежності кількості дарів до конкретних ікон, дослідниця серед найбільш шанованих виділяє ікону Миколая Мокрого, Куп'ятицьку ікону Божої Матері та Охтирську ікону. На основі даних прибутково-витратних книг, О. Прокоп'юк з'ясувала зміну кількості паломників до Софії Київської відповідно від пори року⁴³, причому її висновки співпадають з міркуваннями Ігоря Нетудихаткіна про відвідування прочанами київських святинь упродовж календарного року⁴⁴. А. Кізлова проаналізувала віддзеркалення очікувань богомольців у їхніх дарах до святинь Києва (кінець XVIII ст. – кінець XIX ст.)⁴⁵. На основі записів про принесення вотивів до київських монастирів і церков, автор прийшла до висновку, що у принесеннях молитовних дарів віддзеркалено значно ширше коло очікувань богомольців, аніж сподівання на зцілення, яке вважалося основним чудом. Дослідниця встановила, що значна частина богомольців усвідомлювала надання до святині як матеріальне підкріплення молитви, завдяки якому можна було запобігти кризовій ситуації.

Підсумовуючи вищесказане, зауважимо, що внутрішнє паломництво XVIII ст. на українських теренах досі не ставало об'єктом ґрунтовних студій для українських істориків. Хоч традиція паломництва була широко розповсюджена серед православного віруючого населення України та Росії упродовж XVIII століття, однак тема в історичній науці досліджена вкрай мало. Дещо ширше висвітлена історія розвитку традиції ходінь до зарубіжних святих місць, особливо по відношенню паломництва у Святу Землю. Практично немає історико-етнографічних праць, де б це явище розглядалося у плані його побутування, зачіпаючи як суто фактичну, статистичну, описову сторону, так і питання усвідомлення сенсу ходіння на богомілля самими носіями традиції, а також які містили б осмислення її ролі у загальній системі української православної культури. Не вивчався також і побут київських паломників XVIII ст., не зверталась увага і на ряд питань, пов'язаних із суспільними сторонами, духовною оцінкою. Відтак, дослідження соціоантропологічного виміру паломництва до київських православних святинь у XVIII ст. є перспективним та дасть можливість частково заповнити прогалину у історіографії проблеми.

¹ Дмитриевский А. А. Православное русское паломничество на Запад (в Бар-град и Рим) и его насущные нужды. – К., 1897.

² Рождественская М. В. Образ Святой Земли в древнерусской литературе // Иерусалим в русской культуре. – М., 1994. – С. 8–14.

³ Калужникова Е. А. Паломничество как ритуал: сущность и культурно-исторические типы.: Автореф. дисс. ... канд. культурологии. – Екатеринбург, 2007. – 21 с.

⁴ Бондар С. Давньоруські ходіння як паломництва у священну історію // Духовні традиції в українській культурі. Несторівські студії. – К., 2007. – С. 60–72.

⁵ Там само. – С. 70–71.

⁶ Житенёв С. Ю. История русского православного паломничества в X–XVII веках. – М., 2007. – С. 45.

⁷ Житенёв С. Ю. Религиозное паломничество: межкультурные коммуникации и цивилизационный контекст.: Дисс. ... канд. культурологии. – М., 2011. – 186 с.

⁸ Житенёв С.Ю. История русского православного паломничества в X–XVII веках... – С. 43.

⁹ Там само. – С. 433.

¹⁰ Білоус П. Тяжіння Святої Землі: Українська паломницька проза: монографія. – К., 2013. – 208 с.

¹¹ Там само. – С. 107.

¹² Зырянов П. Н. «Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века». – М., 1999. – С. 72–77.

¹³ Там само. – С. 77 – 78.

¹⁴ Верещагіна Н. Куди бреде пілігрим: нотатки з історії паломництва // Людина і світ. – 1990. – № 4. – С. 40 – 44.

¹⁵ Білоус П. Вказ. праця. – С. 19–22.

¹⁶ Ушкалов Л.В. Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду. — Харків, 2001. — С. 64.

¹⁷ Там само. – С. 66.

¹⁸ Криса Б. Світоглядні основи українського поетичного бароко // Українське бароко: Матеріали I конгресу

міжнародної асоціації українців (Київ, 27 серпня – 3 вересня 1990 р.). – К., 1993. – С. 47.

¹⁹ Там само. – С. 50.

²⁰ Марченко О. В. Богошукання як шлях людського самоздійснення: аналіз вітчизняної релігійно-філософської традиції. – Черкаси, 2004. – С. 107.

²¹ Фощан Я. І. Шлях людини до моральної довершеності в баченні Георгія Кониського // Гілея: науковий вісник: Збірник наукових праць. – К., 2009. – Випуск 24. – С. 303.

²² Панченко А. А. Религиозные практики: к изучению «народной религии» // Мифология и повседневность: Материалы науч. конф. – СПб., 1999. – Вып. 2. – С. 199.

²³ Ігнатенко І. «Народна релігія» та теорія «двовір'я» у світлі сучасних етнографічних досліджень // Етнічна історія народів Європи. – 2008. – Вип. 27. – С. 39.

²⁴ Там само.

²⁵ Мурзин А.А. Народная религиозность как феномен культуры. – М., 2013. – С. 9.

²⁶ Там само. – С. 14.

²⁷ Там само. – С. 20.

²⁸ Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. – М., 1986. – С. 100; його ж. Традиционный нравственный идеал и вера // Русские. – М., 1999. – С. 660. Громыко М. М., Буганов А. В. О воззрениях русского народа. – М., 2000. – С. 137.

²⁹ Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян ... С. 100–103; Традиционный нравственный идеал и вера ... – С. 660–663.

³⁰ Кремлёва И. А. Обет в религиозной жизни русского народа // Православие и русская народная культура. – М., 1993. – Кн. 2. – С. 147–151.

³¹ Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). – 2-е изд. – СПб., 1996. – С. 318.

³² Макаров А. Київське паломництво // Київська старовина. – 2001. – № 5. – С. 46 – 58.

³³ Там само. – С. 53–57.

³⁴ Духовні традиції в українській культурі. Несторівські студії. – К., 2007.

³⁵ Васильєв О. Аскетизм як результат паломницької діяльності в Києво-Печерській лаврі // Духовні традиції в українській культурі. Несторівські студії. – К., 2007. – С. 72–88.

³⁶ Там само. – С. 85.

³⁷ Нікітенко М. Вплив паломництва на формування сакральної топографії Києво-Печерської лаври // Духовні традиції в українській культурі. Несторівські студії. – К., 2007. – С. 108–116.

³⁸ Яременко М. Київське чернецтво XVIII ст. – К., 2007. – С. 200.

³⁹ Там само. – С. 201.

⁴⁰ Нетудихаткін І. А. Андріївська церква в контексті практики паломництва до київських святинь у першій третині XIX ст. // Церква – наука – суспільство: питання взаємодії. Матеріали Одинадцятої Міжнародної наукової конференції (29 – 31 травня 2013 р.). – К., 2013. – С. 169–171.

⁴¹ Кузьмук О. «Козацьке благочестя»: Військо Запорізьке низове і Київські чоловічі монастирі в XVII–XVIII ст. – К., 2006. – 228 с.

⁴² Прокоп'юк О.Б. Шанування святинь Софії Київської крізь призму прибутково-витратних книг монастиря або про «можливості» ще одного джерела // Софійські читання. Матеріали 5 міжнародної науково-практичної конференції «Духовний потенціал та історичний контекст християнського мистецтва» (Київ, 28–29 травня 2009 р.). – К., 2010. – С. 326–330.

⁴³ Там само. – С. 327.

⁴⁴ Нетудихаткін І. А. Андріївська церква в контексті практики паломництва до київських святинь у першій третині XIX ст... – С. 169–171.

⁴⁵ Кізлова А. Віддзеркалення очікувань богомольців у їхніх дарах до святинь Києва (кінець XVIII ст. – кінець XIX ст.) // Просемінарії. Медієвістика, історія Церкви, науки та культури. – К., 2008. – Вип. 7. – С. 299–307.

В статтє проанализирована историография проблемы паломничества к киевским православным святыням в XVIII веке. Научные труды систематизированы по трем категориям в соответствии с их связью с темой киевского паломничества. Определены

нераскрытые направления и перспективы дальнейшего исследования темы.

Ключевые слова: историография, киевское паломничество, ментальность периода барокко, народная религиозность.

The article analyzes the historiography of the problem of Pilgrimage to the Orthodox shrines of Kyiv in XVIIIth century. Scientific papers were systematized in three categories according to their connection with the theme of Kyiv pilgrimage. The article defines unexplored directions and prospects for further researches of the problem.

Keywords: historiography, Kyiv pilgrimage, mentality of the Baroque period, popular religion.