

ІСТОРІЯ ФІЗИЧНОЇ КУЛЬТУРИ

УДК 291.37

ББК 86.25

Іван Остащук

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ХРИСТИЯНСЬКОГО ПАЛОМНИЦТВА В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНОГО ТУРИЗМУ

У статті аналізується феноменологія християнського паломництва в контексті релігійного туризму. Паломництво виступає репрезентацією присутності Бога, метафорою християнського життя. Новий Заповіт називає всіх людей паломниками. Християнське паломництво сягає своїм корінням IV ст., коли св. Єлена відвідала Святу Землю. У середньовіччі розрізняли велике і мале паломництво. Паломництво, як глибока культова практика, відрізняється від релігійного туризму передусім актуалізацією догматів віри та інтенціональністю духовного оновлення.

Ключові слова: паломництво, релігійний туризм, святе місце, покута, традиція, символ, феномен, Єрусалим.

In the article the phenomenology of christian pilgrimage in the context of religion tourism is analysed. A pilgrimage is the special experience of presence of God, metaphor of christian life. New Testament names all of people pilgrims. Christian tradition of pilgrimage begins in IV-th century after the pilgrimage of saint Helen to Holy Land. In middle ages a pilgrimage was divided into large (peregrinationes primarie) and small (peregrinationes secundarie). Jerusalem, Rome and Santiago de Compostella belonged to the first; to the second are national monasteries and temples. Orthodox christians in the famous monasteries obtained important spiritual experience. There is "strannichestvo" (wandering) in an orthodox church: man refuses of everything and wanders sacred objects. The purpose of pilgrimage were requests about making good health, good decision of certain businesses. The theme of pilgrimage often meets in medieval legends and literature. A pilgrimage as the form of christian renunciation and permanent prayer is considered.

Key words: pilgrimage, religion tourism, saint place, penitence, tradition, symbol, phenomenon, Jerusalem.

Постановка проблеми та аналіз результатів останніх досліджень. Паломництво належить до основних виявів релігійного культу протягом тисячолітніх богошукань, адже ще до того, як людина стала повноцінною, тобто людиною в повному значенні цього слова, тим єдиним обраним Господом видом, який живе зараз на Землі, у ній вже жевріли якісь релігійні уявлення, про що свідчать більшість антропологів та релігієзнавців.

Проща до святих місць, які наділяються просторовою сакральністю, є особливим відчуттям присутності божественного, актуалізованою можливістю відновити втрачений духовний стан дітей Божих, виправити психологічно-екзистенціальний "розлад свідомості" (диссоціацію, "втрату душі") [9, 18]. Усі великі релігії часто спрямовують своїх адептів духовними шляхами до місць, що наділяються глибокою аксіологічно-сотеріологічною функцією: давньоєгипетські храми Луксора, античні святині найважливіших богів, індуїстська свята річка Ганг, мусульманська Мекка тощо.

Християнська традиція також пошановує чимало святих місць, культ яких стосується кенози Ісуса Христа або еклезіальної керигми, репрезентованої священним переказом та прикладом наслідування найважливіших святих, земний шлях яких володіє силою прикладу для християн.

У сучасній українській науці християнське паломництво зазвичай розглядалося в аспекті історичних розвідок про конкретні паломницькі центри; біблійний контекст, духовна наповненість та західноєвропейська католицька і східноєвропейська православна форми пошанування окремих святих і монастирів, як і порівняння з релігійним туризмом, не розглядалися. Оскільки немає узагальнюючих праць з окресленої тематики, то опиратимемося на дотичні дослідження, основною метою

яких було висвітлення дещо інших релігійних аспектів. Актуальність нашого дослідження полягає в необхідності теологічно-культурологічного відтворення повноти семантики паломництва, як невід'ємної частини духовного континууму європейської та української культури, у порівнянні з релігійним туризмом, який щороку стає все популярнішим в Україні.

Метою дослідження є феноменологія християнського паломництва в контексті релігійного туризму.

Відповідно, ставимо перед собою такі завдання:

- проаналізувати старо- та новозавітні тексти, що стосуються розуміння паломництва;
- подати коротку історію зародження християнського відвідування святих місць;
- навести приклади найважливіших паломницьких центрів Європи;
- дослідити основні духовні детермінанти християнських паломників;
- виділити основні риси відмінності паломництва від релігійного туризму.

Методи дослідження – герменевтичний, семіотичний, порівняльно-типологічний, описовий.

Результати дослідження. Розглядаючи біблійні підстави паломництва, варто зупинитися на фрагменті Першої Книги Царів, де розповідається драматична історія пророка Іллі, що змушений був боротися з різноманітними викликами та небезпеками. У той час Ізраїль відвернувся від Бога і не тільки не хотів слухати заклики до покаяння пророка, але й навіть переслідував його, через що той переховувався в пустелі. Психічно й духовно вичерпаний Ілля волав до Господа: “Досить тепер, Господи! Візьми душу мою, бо я не ліпший від батьків своїх!” (1 Цар. 19, 4). І якраз тоді йому з'являється ангел, аби покликати до мандрівки в незнане.

Ілля протягом сорока днів і ночей прямував до гори Хорив, у гроті якої почув голос Господа, а також щиро визнав свій біль та сумніви. Тоді Всевишній покликав пророка на зустріч на горі, де Він об'явився не у вихорі, не в землетрусі чи вогні, а в лагідному порухові вітру. Ця зустріч відродила Іллю до нового виконання місії. Після духовного зміцнення в паломництві до гори Хорив пророк отримав місію миропомазання царів та невтомного викривання гріхів єврейського народу.

Протягом тисячоліть кожен прочанин іде шляхом пророка Іллі. Бог завжди і всюди присутній, але є окремі місця, в яких Його присутність особливо відчутна. Там людина здатна почути Господа, як старозаповітний муж, у легкому порухові вітру. Паломництво схоже до мандрівки на гору Хорив, на якій та, через яку Бог стає людиною, аби її преобразити та покликати до нової актуалізації власного покликання.

Паломництво – це особливий досвід присутності Господа, розпізнавання свого життєвого завдання та сенсу буття в есхатологічній перспективі.

Проща – це метафора християнського життя. Ця думка зустрічається в розважаннях верховних апостолів Павла і Петра. Святий Петро називає людину подорожнім, паломником без своєї вітчизни (пор.: 1 Петр. 2, 11). У Посланні святого Павла читаємо: “Отож, будши відважні постійно, та знаючи, що, мавши дім у тілі, ми не перебуваємо в домі Господньому, бо ходимо вірою, а не видінням, ми ж відважні, і бажаємо краще покинути дім тіла й мати дім у Господа” (2 Кор. 5, 6–8).

Переконання в тому, що молитва більш дієва в окремих місцях, які мають певне відношення до когось із богів, спостерігаємо ще серед народів класичного світу. Греки і римляни мандрували до віддалених храмів, германці прямували до священних дібров. Юдеї на великі свята (Песах, Пурім тощо) кожного року відправлялися до Єрусалима.

Традиція паломництва відома ще на початку християнської ери: перші християни, наражаючись на переслідування, відвідували місця, пов'язані із земним життям

Ісуса Христа. У III столітті один мандрівник з Галії описував, що бачив камінь, біля якого Юда зрадив Месію.

У християнському світі паломництво до землі, де звершувалися божественні справи Спасителя, стали звичними з IV ст., наслідуючи святу Єлену, мандрівка якої до святих місць привела до знайдення та “воздвиження” Хреста Господнього (на згадку про цю подію католицька і православна церкви запровадили окреме свято 14 (27) вересня).

Уже в IV ст. зустрічаємо путівники шляхами Святої Землі та описи паломництва.

Святі отці, зокрема Григорій Ниський, наприкінці IV ст. із міркувань морального характеру ополчилися проти захоплення паломництвом, але незабаром воно було визнане Церквою як справа богоугодна [5, 291].

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 та гріховності. Потоїбічний світ мислився настільки ж реальним, як і земний, тому земна мандрівка могла привести в інший світ (наприклад, Данте опинився в пеклі, заблукавши в незнайомих місцях) [Див.: 3, 86].

Фактично, хрестові походи були грандіозним, масовим паломництвом, адже їхньою основною метою було визволення Гробу Господнього.

Католицька церква розрізняла велике (*peregrinationes primarie*) і мале (*peregrinationes secundarie*) паломництва. До першого належала проща до Єрусалима, Рима (*Limina apostolorum*) та Сант-Яго де Компостелла (санктуарій апостола Якова в Іспанії). Під малим розуміли відвідування вітчизняних святинь.

У ранньому середньовіччі місцями пошанування прочан були гроби мучеників, зокрема ті, які знаходились у Римі, вздовж доріг, що вели з міста (пізніше тут постали відомі римські катакомби).

Коли минув період переслідувань (Медіоланський едикт імператора Константина 313 року) мучеників почали хоронити в церквах, поблизу вівтарів. Відтоді паломники мандрували до міст, де зберігалися реліквії, пов’язані із земним життям Ісуса Христа, Матері Божої або відомих святих: санктуарій Святого Михаїла в Нормандії (Гора Святого Михаїла знаходиться над самим берегом океану); собор Пресвятої Діви Марії та апостола Петра в Кельні, де зберігаються мощі трьох волхвів – Каспара, Балтазара, Мельхіора, а також кайдани святого Петра; Лоретто (Дім Марії в італійському місті); катедра Паризької Богоматері, де зберігається терновий вінок Ісуса Христа; Маріяцел (марійний санктуарій в Австрії) тощо.

Паломництва Церква стала накладати як епітимію (покуту), а з XIII ст. і світські суди Західної Європи стали змушувати до паломництв злочинців.

З XVI ст. паломництво особливо поширилося у зв’язку із тим, що мусульмани досить дружельбно ставилися до прочан, знімаючи з них лише невеликий податок, а жвавві відносини Венеції з Левантом уможлилювали за 6–8 місяців здійснити його. Пунктом відправки була Венеція (пізніше – Марсель), де паломники запасалися путівником (найвідоміший із них – “*Peregrinationes Terrae Sancte*”, Венеція, 1491 р.), відпускали бороду та вбирали паломницький одяг – коричневий або чорний плащ, грецький капелюх із досить широкими полями; сума та пляшка доповнювали облачення. До плаща та 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, але й супроводжувати мандрями Святою Землею, 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.

Слід відзначити, що не лише релігійні переконання слугували мотивацією дій паломників. Наприклад, аристократи шукали посвячення в лицарі біля храму Гробу Господнього; політичні та військові агенти монархів приховувалися під скромним плащиком пенітента; авантюристи сподівалися віднайти окультні знання на загадковому Сході; вчені (Юстус Тенеллус і Вільгельм Постель) за дорученням французького короля Франциска I збирали в Палестині рукописи для паризької бібліотеки; купці переслідували комерсантські цілі [5, 292].

Нерідко метою паломництва були відлюдні місцевості, в яких усамітнювалися від суспільства для молитви, покути й чистоти монахи-пустельники (саме в такій формі виникло християнське монашество – анахоретство – на території сучасного Єгипту), які служили іншим духовними порадами й заступництвом перед тронем Всевишнього. Паломницький рух, очевидно, був досить інтенсивним, оскільки відомо, що святий Антоній Пустельник, засновник християнського чернецтва, неодноразово змінював місце перебування в пустелі через неможливість спокійної контемпляційної молитви у зв'язку з численними відвідинами. Також збереглася інформація про те, що один диякон з Олександрії заснував щось схоже на туристичну фірму, оскільки видавав перепустки до святого Антонія Пустельника [2, 136].

У середні віки зародилися також паломництва до таких місць, де були фігури (наприклад, “чорна мадонна” Монсератська в Іспанії) або ікони, що прославилися численними чудесами. До них вели спеціальні паломницькі дороги, при яких зводилися церкви, каплиці, монастирі чи окремі осередки, аби прочани могли отримати необхідну духовну і матеріальну допомогу та відпочити. Тут варто згадати чудотворні ікони Матері Божої на Ясній Гурі (Ченстохова), в Почаївській Свято-Успенській лаврі, Київській лаврі, Зарваниці тощо, до яких здійснювали багатоденні піші паломницькі мандрівки.

Чимало християн православної церкви відвідували славні обителі, аби повчитися в побожних монахів шляхів досягнення духовної досконалості. Крім того, слід відзначити, що подвижництво багатьох великих святих починалося якраз із паломництва. Наведемо приклад із біографії ігумена Феодосія (Попова), який з дитячих років мріяв про монашеський подвиг, але цьому різко противилися його батьки. Своєї інтенції юнак приніс до мощей преподобних подвижників Києво-Печерської лаври: “Я стояв усю службу на колінах перед чудотворною іконою Богоматері. І гаряча ж була моя до Неї слізна молитва!.. Довіривши себе та всю свою долю Преподобнословенній, приклавшись останній раз до святої Її ікони Успіння, поклонившись Їй до землі, я пробрався до раки преподобного Феодосія, упав перед нею ниць та знову молився: сльози самі так і текли з моїх очей, як весняна вода, пригріта теплим сонцем, і все про одне була моя молитва” [8, 71].

У православної традиції так само широко, як і паломництво, було поширене явище так званого “странництва” (рос. “странничество”), якому людина зазвичай присвячувала ціле своє життя, залишаючи інші заняття. Странники могли здійснювати паломництво до найвіддаленіших святих місць та проводити там багато часу. Такі люди користувалися великою повагою, адже вони ставали носіями духовного православного досвіду [7, 14].

Причинами паломництва також виступали пошуки зцілення від захворювань, оздоровлення через рухову активність та взаємодію з довкіллям, розв'язання складних життєвих завдань. Паломник молився не лише за себе чи своїх близьких, але

брав відповідальність і за односельчан. За традицією, прочанину багато людей несло записки на інтенції, пожертви на монастирі, прохання про молитви, про те, щоб принести освяченого масла або просто поклонитися святині від їх імені [7, 19].

Основною метою пошуків (дантівські Емпіреї (Небеса), Прекрасне Видіння або сповнення любові) християнські містики вважають Єрусалим – святе місто трьох великих монотеїстичних релігій: юдаїзму, християнства, ісламу. У християнському паломництві Єрусалим є найважливішим пунктом відвідування.

У 22-му псалмі співається: “Зрадив я, бо... підемо до дому Господа”. Для паломника-юдея, що в дорозі до Єрусалима співав “висхідну пісню” (див.: Пс. 120–134), улюблене Місто, де стояла Єдина Святиня Єдиного Бога, – це водночас місце, де мешкав цар Давид, Слуга Бога Живого. Тому також слова псалму 122-го кількома віршами далі кажуть про “трони дому Давида”.

Архімайстер розповідей про Бога пророк Ісаїа нагадує: “Думки бо Мої – не ваші думки, і дороги ваші – не Мої дороги” (Іс. 55, 8). Ісаїа називають ще “п’ятим євангелістом” не тільки тому, що в піснях він докладно описав страждання Месії (див.: Іс. 42; 49; 50; 52–53), а ще й тому, що в містичному вознесінні він побачив Церкву – “всі народи, які плинуть туди, багато люду, що йде до святині Бога” (пор.: Іс. 2).

За середньовічними уявленнями, місто Єрусалим вважається пупом землі, що має і 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.

Думку про Єрусалим, як пуп землі, виразив і Данте в “Божественній комедії” (Inf. С. XXXIV) і базував на ній свої астрономічні спостереження. Таке ж уявлення про Єрусалим подає й давньоруський ігумен Данило (XII ст.) у своєму “Ходінні”.

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, 10–14; Мих. 4, 1–4; Зах. 14.).

У Новому Заповіті розвинуте й конкретизоване це вчення (зокрема 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 Єрусалима розпочинається уже в цьому світі і 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) [4, 94].

Значною мірою вчення про Небесний Єрусалим лягло в основу вчення Августина про “два гради”: *Civitas Dei* (град Господній) – *Civitas terrena* (град земний).

У християнському культурі традиція здійснювати прощу у Святу Землю, зокрема в Єрусалим, має глибоке коріння як у західно-латинській Церкві, так і в східно-візантійській. У великій пошані в Київській Русі були паломники зі святих місць, пов’язаних із земними роками Господа Ісуса Христа: згадаймо хоча б Данила Паломника.

Найбільший паломник XX століття, Єпископ Риму Іван Павло II, пригадуючи свою першу подорож до Святої Землі, зі зворушенням писав: “О, місце на землі, місце Святої Землі – чим же ти є в мені! Через це не можу по тобі ходити, змушений клякати. Тому сьогодні підтверджую, що ти було місцем зустрічі. Вклякаю – чим витискаю на тобі печать. Зостанеш тут з моєю печаттю – зостанеш, зостанеш – а я

заберу тебе й преображу в собі на місце нового свідчення. Відходжу як свідок, що свідчить через тисячоліття” [10, 159].

Святіший Отець вбачав паломницький вимір також у щонедільній згадці воскресіння Ісуса Христа в контексті місії Церкви: “У свою чергу, в перспективі мандрівки Церкви крізь час, зв’язок неділі з воскресінням Христа і урочиста щотижнева відправа, як пам’ять про це, зміцнює в нас свідомість того, що Божий народ має характер паломницької спільноти і есхатологічний вимір. Адже неділя за неділею Церква прямує дорогою, що веде до остаточного “дня Господнього”, до неділі, яка ніколи не закінчиться” [6, 41].

Паломництво є зустріччю не тільки з Богом, але 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, але й тими людьми, які впродовж мандрівки вітають прочан, спостерігають за ними, діляться хлібом і водою, надають нічліг, просять про молитву тощо.

Паломництво має бути наповненим духом християнського самозречення в душі любові та покути з відповідними інтенціями – власними чи когось, хто попросив заступництва.

Проща – це час особливо інтенсивної молитви, відповідно до одного з найважливіших повчань Ісуса Христа: “Завжди моліться” (Лук. 18, 1). Слід не забувати, що молитва паломників має бути молитвою зрілих християн, тобто молитвою покаяння, подяки, прохання та прослави.

С.Аверинцев прослідковує особливості географічного фактора в історії християнської релігії в контексті віровчення Церкви та в порівнянні з ісламом, відзначаючи, що в християнстві паломництво не відіграє такого важливого значення, як у мусульманстві чи юдаїзмі. Вчений відзначає важливе значення “ісламської екумени” для послідовників ісламу: важко собі уявити, щоб земля, на якій жив пророк Мухаммед, де стоять священні міста Мекка і Медіна, дісталася в руки іновірців, вони постійно були в межах мусульманського світу (“дар-аль-іслам”). Із християнською святою землею все зовсім по-іншому: протягом двох тисяч років народ, серед якого воно виникло, відторгнув його; спроби насильно повернути для віри Христової її географічну вітчизну (епоха Константина, хрестові походи) не завершилися успіхом. В історії християнства зустрічаємо чимало етно-географічних парадоксів. На початку формування Христової церкви відіграла найбільшу роль Мала Азія – земля семи церков Апокаліпсиса; Сирія, де вперше прозвучало саме слово “християни” (Дії 11, 26); Олександрія, де зародилася християнська релігійна філософія, і Єгипет, що її оточував і де починалося християнське монашество; зрештою, Північна Африка, де християнство вперше заговорило латиною. Але всі ці землі в VII–VIII століттях відійшли під владу ісламу. Однак до цього часу полум’я християнства охоплює “варварські” народи Північної Європи – кельтів, германців, слов’янські, балтійські та фінські племена.

Розпочинається багатовікова ідентифікація християнства й Європи. Цілком природним було порівняння романтика Новалиса – *Cristenheit*, oder *Europa* (Християнський світ, або Європа, 1799). Ще 1453 року завершилася тисячолітня слава християнської Візантії; Свята Софія, найбільш прославлена церква православного Сходу, стала мечеттю; проте не минуло й половини століття, як відкриття Колумба почало історію християнства з протилежного боку океану, де робота місіонерів дала імпульс новим етно-культурним втіленням Христової віри.

С.Аверинцев зауважує, що для християнства жити – означає оживати, воскресати, всупереч будь-якій імовірності цьогосвітніх гарантій. Тому в Христовій релігії немає “своєї” землі, про яку говорить теологія ісламу (“земля ісламу”). Вона має ли-

ше мерехтливі вогники, що розгораються в повітрі, над головами вірних: “постійного міста не маємо тут, а шукаємо майбутнього!” (Євр. 13, 14).

Навіть мирне християнське паломництво до Святої Землі, що безперервно практикується в поборності від пізньоантичних часів, яке було інституціоналізоване в середні віки, не має й не може мати такого значення, як це бачимо в юдаїзмі чи ісламі. Деякі отці Церкви висловлювали поважні заперечення проти практики прощі. Принцип сакральної географії в християнстві вже заперечений тим, що Син Людський не мав на землі місця, де прихилити голову [Див.: 1].

Отож, християнське паломництво різниться від релігійного туризму передусім своєю метою, котра зосереджена на духовних домінантах очищення власної душі, спокутуванні гріхів своїх ближніх, формаційно-релігійного розвитку й вдосконалення. Натомість релігійний туризм своїм завданням бачить ознайомлення туристів перш за все з історичними, культурними, релігійними (але без актуалізації феноменів релігійної свідомості та віри), національними, ландшафтними (у релігійному сприйнятті навіть природа відіграє вагомую роль у процесах богошукання, що уможливає водночас самопізнання; прикладом слугують давні монастирі в горах, лісах, на островах: грецький Афон, італійський Монте-Кассіно, український Скит Маявський тощо) особливостями того або іншого об'єкта.

Висновки

У статті доведено глибокий зв'язок паломництва з біблійними текстами Старого й Нового Завіту, в яких наголошується про тимчасовість земного буття, характер мандрівки людського шляху, важливість постійної потреби прямувати до Господа, присутність якого увиразнена в окремих священних місцях. Генеза християнської паломницької традиції сягає часів зародження та утвердження самої релігії любові; у середні віки паломництво сприймалося в контексті дуалістичного сприйняття світу, за яким цілком реальним було проникнення в потойбічне сакральне буття. Найважливішими центрами паломництва були: місто Єрусалим, інші місцевості Святої Землі, Рим, Сант-Яго де Компостелла, а також окремі регіональні санктуарії, монастирі, храми, якими переповнена релігійно-духовна карта Європи.

У контексті Нового Заповіту реальне земне паломництво розумілося як початок есхатологічного шляху до Небесного Єрусалима. Однак у християнстві (у контексті наслідування земного життя Христа) священні місця не мають такого релігійно-політичного значення, як це має місце в ісламі. Проща, її покутна мотиваційність, що духовно вдосконалювала паломників, прослідковується як у католицькій, так і в православної церквах: основними причинами участі в паломництві було духовне оновлення людини через молитовну практику, духовне самозречення в контексті християнського розуміння любові й покаяння. Паломництво як глибока культова практика відрізняється від релігійного туризму, що зосереджується на історично-культурних, туристсько-краєзнавчих, ландшафтно-географічних, національно-етнічних аспектах передусім актуалізацією догматів віри та інтенціональністю духовного оновлення.

1. Аверинцев С. Смысл вероучения и формы культуры / С. Аверинцев // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/sm_ver.php.
2. Андерхилл Э. Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека / Э. Андерхилл ; пер. с англ. ; под ред. В. Трилиса, М. Неволина. – К. : София, Ltd., 2000. – 496 с.
3. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Искусство, 1984. – 350 с.
4. Десницкий А. Небесный Иерусалим / А. Десницкий // Католическая энциклопедия : в 3-т. – М. : Изд-во Францисканцев, 2005. – Т. 2 : И–Л. – Стб. 94.
5. Энциклопедия мистицизма. – СПб. : Литера, 1996. – 480 с.

6. Іван Павло II. Апостольський лист *Dies Domini* (День Господній) / Іван Павло II. – Львів : Свічачо, 1998. – 92 с.
7. Моргачева А. В. Святыя места России. Искусство паломничества / А. В. Моргачева. – Ростов н/Д : Феникс, 2007. – 274 с.
8. Нилус С. Сила Божия и немощь человеческая / С. Нилус. – М. : Издание Стретенского монастыря, 2003. – 236 с.
9. К вопросу о подсознании / К. Г. Юнг // Юнг К. Г., фон Франц М.–Л., Хендерсон Дж. Л. [и др.] Человек и его символы / пер. Сиренко И. Н. ; Сиренко С. Н. ; Сиренко Н. А. – М. : Медков С. Б., “Серебряные нити”, 2006. – С. 14–105.
10. Jan Paweł II. *Wstańcie, chodźmy!* / Jan Paweł II. – Kraków : W-wo Św. Stanisława BM, 2004. – 166 s.