

## **МІСТИКА МЕРКАВИ І ДАВНЬОЦЕРКОВНА МІСТИКА: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ**

В наш час українське і, мабуть, всесвітнє, суспільство перебуває у стані зміни цінностей. Криза в суспільстві завжди сприяє появі невпевненості у людини в існуючих принципах і ідеях. Саме в такі неоднозначні історичні періоди, у якому зараз перебуває Україна, посилюються містичні сподівання. Релігійність людини дещо змінює свою спрямованість – з акцентування уваги на церкві – до внутрішнього переживання сакрального. Властива українцям споглядальність посилює тяжіння до містики. Так, у своєму прагненні зрозуміти себе і віднайти Бога людина намагається звернутись до певних періодів у становленні релігійної системи, щоб зрозуміти основні ідеї і знайти шлях власного сходження до Бога. Йдеться, зокрема, про містичні напрямки, що виникли в межах іудаїзму та християнства – іудейську містику Меркави і давньоцерковну містику християнства.

У вивченні містики Меркави можна спиратись на дослідження Г.Шолема – він дає виважену детальну інформацію з іудейського містицизму. Його книги охоплюють весь спектр містичних вчень, що виникали у межах іудаїзму. Причому, Г.Шолем пропонує власне дослідження містики Меркави, що є дуже значущим для сучасного релігієзнавства, тому що цей напрям іудейської містики іноді відсутній у працях дослідників іудаїзму [1].

Книги американських дослідників І.Грюнвальд [2] та І.Чернусь [3] також присвячені вивченню містичного іудаїзму. Що ж до вивчення давньоцерковної містики християнства, то тут ситуація значно краще – є досить багато дослідників, які детально розробляли тему християнського містицизму. Це, насамперед, І.Мейєндорф – його “Вступ до святоотецького богослів’я” і “Теорія церкви і східно-християнська містика”, а також праці дослідників християнства П.Мініна [4], В.Лосського [5] та ін. Для дослідження і порівняння містики Меркави і давньоцерковної християнської містики важливу роль відіграли праці класиків релігієзнавства – Є.Торчинова [6] та Р.Отто [7].

Як іудейська, так і християнська містики виникали і розвивались у межах відповідних традицій. Іудейська містика протягом століть розвивалась безпосередньо в епіцентрі релігійного життя і не може бути відірвана від доктринальних основ іудаїзму. Теургічний характер кабалістичних практик, насамперед, відображав універсальний зміст релігійних заповітів, які, у свою чергу, підкреслюють сакральний статус релігійної громади. Все це давало можливість наблизитись до духовного вчення тільки з “внутрішнього духовного простору”, тобто шлях до містичного тлумачення відкривався людині вже після вивчення класичних текстів [8]. Неможливо зрозуміти іудейську містику за межами усного Вчення, галахічних та агадичних текстів, що пов’язані з письмовим Вченням – Торою.

Містика Меркави виникає у I ст. до н.е., а давньоцерковна – у I ст. н.е. Давньоцерковна містика набуває зрілої форми у I–IV ст., коли завершується формування основних ідей, які були згодом розвинуті в ісихазмі. Містика Меркави розвивається значно довше. Так, IV–VI ст. вважаються класичним періодом, а у IX ст. містика набуває розквіту, хоча в цьому ж столітті починається її занепад. На відміну від давньоцерковної містики, що стала підґрунтям виникнення ісихазму, містика Меркави дуже відрізняється від іудейської містики – середньовічної кабали.

При аналізі містики Меркави дослідники стикаються з тим, що практично нічого не відомо про представників раннього руху єврейських містиків у пізнюталмудичний і післяталмудичний період, тобто епоху, до якої належать найбільш цікаві із збережених документів [9, 96]. Як і автори біблійної апокрифічної та псевдоепіграфічної літератури, ці містики “ховались” за імена відомих людей минулого. Лише випадково ми знаємо деякі

справжні імена: Йозеф бен Аба, який очолював рабинську академію у Пумбедиті у 814 р., Аарон бен Шмуель з Багдаду, який сприяв знайомству євреїв Європи з містичним вченням, причому саме у формі, в якій воно існувало у Месопотамії. Відомі також імена дослідників таємної доктрини – Рави та його сучасника Ахі бен Яакова. Але неможливо встановити, чи є зв'язок між ними і тими групами єврейських гностиків, тексти яких збереглися до наших днів. Загалом представники цієї літератури називали себе чужими іменами – Йоханан бен Закай, Еліезер бен Гірман, Аківа бен Йозеф та Ішмаїл Першосвященник. Весь літературний матеріал існує у вигляді коротких трактатів або різних за обсягом фрагментів. До того ж у архівах залишається багато розрізненого літературного матеріалу, значна частина якого досі не опублікована. Більшість трактатів відомі як книги Хейхалот – це опис хейхалот, небесних чертогів, які проходить візіонер, і у сьомому (останньому з них) міститься Престол Божої Слави.

До літератури Хейхалот належить так звана книга Єноха, яка є твором пізнього періоду містики Меркави. Ще більшу цінність мають “Великі Хейхалот” і “Малі Хейхалот”, що, скоріше, є описом релігійного досвіду, а не коментарями Біблії. Тобто ці тексти можна віднести до тієї ж категорії, що й апокрифічні тексти у християнстві. Тексти Хейхалот – це перша стадія формування містики Меркави, до другої належать трактати “Мідраш про десять мучеників” та “Алфавіт раби Аківи” – твори, що набули особливої популярності у Середньовіччя [8, 88].

У дослідженні давньоцерковної містики ми спираємось на твори основних представників двох головних напрямів – абстрактно-спекулятивного і етично-практичного. Перший напрям представлений такими творами, як “Настанови язичникам”, “Педагог”, “Стромати” Климента Александрійського, що відомі нам з “Церковної історії” Євсевія. Згідно з “Історією” Євсевія і “Бібліотекою” Фотія, було ще кілька книг, які не збереглися до наших днів. Так само існує проблема і з творами Оригена – деякі з них втрачені для історії, інші збереглися лише у латинських перекладах його учнів, які, на думку І.Мейєндорфа, дещо змінювали зміст вчення [10]. Важливою частиною творів Оригена є екзегетичні твори, серед яких виділимо – “Гекзапли” – першу спробу критичного дослідження Біблії. Особливо важливими для розвитку містичних ідей повернення душі до Бога стали його трактат “Про молитву” і “Коментар на молитву Господню”. Другий напрям давньоцерковної містики представляє Макарій Єгипетський і Діонісій Ареопагіт. Перший не залишив творів, але під його ім'ям до нас дійшло 50 бесід, так званих гомілій, що мали наставницький характер. Незважаючи на те, що реальне авторство книг, які історично належали Діонісію, залишається відкритим, його книги широко відомі і популярні [11, 18]. Основні ідеї Діонісія викладено у книгах “Про імена Бога” і “Містичне богослов'я”, які присвячені питанням богопізнання.

Іудейська і християнська література детально описують шлях людини до Бога, але розуміння Бога у них різне. Так, у літературі Хейхалот, Бог – це, насамперед, Цар, Святий Цар, Бог-Цар, що сидить на Своему Престолі. Ця концепція відображає зміни, що в той час відбувалися у релігійній свідомості євреїв, не лише містиків – підкреслюють такі аспекти Бога, як Його велич і сила. Імена, якими називають Бога – Зогаріель, Акатріель і Тотросія, – для містиків уособлюють Славу Бога. Страх є головним почуттям людини до Бога. Г.Шолем підкреслює, що в цей період розвитку містики ще немає любові до Бога, любов у відносинах містика і Бога виникає значно пізніше [8, 93].

Християнська містика, навпаки, починається з любові – Бог-отець віддає Свого Сина заради спасіння людства. Християнський Бог є Бог любові, тому що Він все об'єднує і підтримує своєю силою. Божественна любов розуміється як безперервний рух, спрямований від Божества до людини і всього сущого і навпаки – від людини до Бога. Одна з головних ідей – людина немовби повертає Богу любов. Поняття блага, краси і любові означають божественні сили, що наповнюють собою буття і зберігають його існування. Часто Бога називають Всеблагим, життям, мудрістю, розумом, істиною, справедливістю, миром тощо. Ще виразніше метафізична тенденція проявляє себе в апофатичному богослов'ї. Діонісій невичерпний в переліку різноманітних предикатів, які не можуть бути властиві Богу: Він не є ні душа, ні розум, ні уява, ні мислення, ні життя, ні

сутність, ні ім'я, ні знання, ні істина, ні мудрість, ні доброта, ні рух, ні спокій, ні єдність, ні множина, ні дух, ні божество, ніщо з неіснуючого і ніщо з існуючого, але вище понад усе [Цит. за: 11, 112].

На відміну від апофатичного богослов'я християнства, іудейські містики намагалися детально описати Бога. Ця тенденція зародилась у межах єретичної містичної традиції, яка у певний момент поєдналася з містицизмом Меркави [12]. Так, література Хейхалот, а саме трактат “Шиур кома” дає опис Бога, дотримуючись аналогії з тілом коханого, що є у Пісні Пісень (Пісн. 5:9–16). Згідно з поглядами містиків Меркави, це є опис Бога-Творця, Деміурга, Бога Ізраїля, якого вони відрізняли від таємничого, чуждого, благого Бога. Деміург стає завдяки своєму містичному перетворенню на людину явленням Бога на Престолі Слави. Він водночас прибирає форму (згідно з “Шиур кома”, Бог-Деміург стає таким великим за своїм розміром, що його не можна побачити), але через свою трансцендентальну природу Він не може прийняти реальний образ.

У давньоцерковній містиці Бог є іманентним. У природі Божества є причина всіх речей, все – у Ньому, і Бог – в усьому, але не речовинно, а динамічно. Неживі речі причетні Його еству, оскільки вони володіють буттям, бо буття всього укладено в бутті Божества: істоти (оскільки вони причетні до життєдайної сили Божества), словесні і духовні істоти (оскільки вони причетні до мудрості Бога). У містиці Хейхалот повністю відсутній мотив іманентності Бога. Згідно з І.Абельсоном, існує зв'язок між ідеями іманентності Бога і деякими містичними концепціями, які набули значення у подальшому розвитку єврейської містики [8, 92]. Але саме у містиці Хейхалот ідея Шехіни і Божої іманентності практично не відіграє ніякої ролі.

Духовні шляхи adeptів містики Меркави і давньохристиянської містики мають спільну мету – “зустріч” з Богом, але вони дещо по-різному розуміють саму ідею цієї зустрічі. Візіонер Меркави проходить всі перепони на шляху до Бога заради споглядання Його Слави, бажає побачити Бога на Його Престолі. Безконечна безодня, що відділяє душу людини від Бога, ніколи не зникає, навіть коли містичний екстаз досягає своєї кульмінації. Завдяки специфіці цієї форми містики, в основі якої ідея могутності і величі Господа, містика трансформується у теургію і практик, що володіє таємним іменем Бога, сам проявляє атрибут могутності і сили, користуючись різноманітними магічними і теургічними процедурами, якими насичена література Хейхалот. Ідея неможливості подолання безодні між людиною і Богом доповнюється концепцією космічної завіси, яка приховує від ангелів Славу Бога. Ця концепція виникає у межах містики Метатрона (“Метатрон” – скорочено від слова “метатроніос”, тобто “Той, хто стоїть біля Престолу (Бога)”) – однієї з основних течій, що виникли як наслідок розвитку містики Меркави. Про космічне покривало або завісу говориться у книзі Єноха – завіса має у собі всі образи всіх речей, які з дня сотворіння перебувають у небесній сфері і той, хто побачить завісу, проникне в таємницю месіанського Позбавлення. Таємниці всього Всесвіту сховано у цій завісі, і коли прийде месіанська ера, вона впаде, і таємниці стануть доступні кожній людині.

Християнська містика – це містика богопізнання, обоження, тому містик прагне не тільки побачити Бога, а й доторкнутись до його слави, стати со-причетним Його природі і благодаті [13, 61]. Ідея обоження виникає у давньоцерковній містиці і набуває свого розвитку у подальшому розвитку християнської містичної традиції. Обидва напрями давньоцерковної містики – абстрактно-спекулятивний і етично-практичний – пропонують різні шляхи до однієї мети. Так, абстрактно-спекулятивний напрям – це шлях розуму, спроба пізнати Бога за допомогою розуму, гнозису. Самообоження людини розуміється як безпосереднє злиття з відчуттям присутності Бога [14, 76]. Етично-практичний напрям – шлях серця і любові, прийняття Господа в своє серце – це перетворення природи людини у палаючій любові до Бога. За вченням Діонісія Ареопагіта, обоження включає подобу до Бога і єднання з Богом і оскільки Бог є трансцендентною Монадою, Простотою, що немає властивостей, то подоба до Бога полягає в досягненні людиною простоти свого духу. Обоження завжди вживається в “Ареопагітиках” як синонім духовного спрощення людини. Діонісій розуміє “обоження” як реальне причастя людського духу до

божественної природи, яке відбувається за сприяння божественної сили через звільнення людини від плотсько-феноменального аспекту буття. Душа, звільняючись від чуттєвості, уявлень і образів, відмовляючись від всякої думки, спрощується і з'єднується з Божеством, відбувається повне розчинення людського “я” у незбагненній таємній особі Бога [15, 117].

Згідно з християнським вченням, Бог вищий понад усе, тому Він не може бути пізнаний раціональним способом. Але з того, що Бог незбагненний для людського розуму, не означає, що Він незбагненний взагалі. Так, іудейські містики чекають на месіанську еру, а християнські – прагнуть обоження. Давньоцерконе містика пропонує особливий спосіб пізнання Бога, який полягає в безпосередньому внутрішньому відчутті Божества, таємничому дотику до Нього.

У літературі Хейхалот і давньоцерковних трактатах детально описані шляхи наближення до Бога, методи, за допомогою яких можна наблизити зустріч з Богом. Містики обох напрямів підкреслюють необхідність аскетичної практики. Правда, в іудейській традиції аскеза є обмеженою в часі (дванадцять або сорок днів перед “сходженням” до Бога), тоді як християнська практика пропонує аскезу постійну, адже ідеалом вважається безперервна, постійна практика.

Одна з невід’ємних складових практики Хейхалот і давньоцерковної містики – хвала Богу. Містицизм Меркави восхваляє Бога Ізраїля у гімнах. Такі гімни можна знайти у літературі Хейхалот. За своїм змістом вони є описовими – детально і в одному ритмі ці гімни звертають увагу практика на атрибути Бога, Р.Отто назвав ці атрибути “нумінозними гімнами” [7]. На думку Є.Торчинова, поступове наростання звукової сили гімнів викликає у практика стан, близький до екстазу [6, 330]. Суттєву роль відіграє і часте повторення формули освячення, що була запозичена з книги Ісайї (Іс. 6:3): “Свят, Свят, Свят, Господь Саваоф!” (або “Свят, Свят, Свят, Господь Воїнств!”). Святість Бога, яку проголошує ця фраза, перебуває за межами морального змісту і являє собою лише славу Його Царства. Через різні форми молитви, відомі як кдуша, ця ідея святості Бога стала інтегруючою частиною єврейської літургії. Широке використання молитовних гімнів у містиці різко контрастує з поглядами на молитву великих вчителів іудейського Закону. У Талмуді наявне негативне ставлення до надто частого використання молитов: “Той, хто занадто восхваляє Бога, буде низведений з світу” [8, 97]. Г.Шолем вважає, що результатом протидії цих двох тенденцій стало виникнення колективної форми молитви [8, 93].

Християнська практика, як церковна, так і містична, на відміну від іудейської, завжди підкреслювала необхідність молитви. Існує колективна молитва, але той, хто обирає містичний шлях має молитись як можна частіше, і взагалі бажано перетворити своє життя на молитву. У Климента Александрійського ми знаходимо вчення про молитву, як про внутрішню, безмовну і безперестанну бесіду з Богом – провісник “розумової молитви” подальших містиків, початок того розгалуження старогрецької містики, яке пізніше стало відоме під назвою ісихії [16, 76]. Молитва фактично є актом жертвоприношенням, адже починаючи молитву, віруючий не впевнений, що повернеться до тварного світу, що не залишиться з Господом, і молитва стає прямим шляхом до єднання з Богом. Давньоцерковна містика для постійної молитовної практики випрацьовує скорочену форму молитви: “Господи, помилуй” [17, 362]. Ця коротка форма відображає дещо інший аспект Бога, ніж іудейська форма: християнський візіонер звертається до милосердя Бога, містик Меркави прославляє силу і могутність Господа.

Практики Меркави і давньоцерковної містики мають у відповідній літературі рекомендації щодо пози, місця і часу молитви. Для молитви бажано усамітнитись у спокійному місці, а містикам Меркави – прийняти таку позу для молитви, як і пророк Еліягу (у християнському написанні – Ілія) на горі Кармель [18, 252].

Практика повторення молитов має на меті досягнення стану, близького до екстатичного, коли містик зустрічається з Богом і в цей момент людина стає вище за всіх ангелів, максимально наближається до Бога – у містиці Меркави, і со-причетною Божій присутності у християнстві.

На відміну від містики Хейхалот, де практик не чекає благодаті та будь-яких дій від Господа, у християнській містиці людина завжди чекає, що Бог розкриється назустріч. М.Кунцлер підкреслює, що обожнення є результатом не тільки процесу містичного сходження до Бога, але і надприродної дії на людину божественної сили [19, 248]. Джерелом цієї сили є Христос, посередниками – небесна ієрархія, церковне священство і таїнства. Останні своїм призначенням мають сприяти сходженню божественної сили, очищенню, осяянню і єднанню людини з Богом. Обожнення поширюється не тільки на дух людини, а й на його плоть, яка, по своєму воскресінні, має бути причетною до божественного життя.

Погляди на світ людей, тварний світ, зумовлені вченнями іудейської і християнської традицій, майже збігаються. Згідно з вченням про десять сфирот, світ людей – найвіддаленіший від Божої Слави, а християнська концепція гріхопадіння робить весь світ сповненим гріха. Порівняно з іудейськими уявленнями, християнська точка зору набуває особливого негативізму. Світ уявляється як місце позбавлення влади духу, внаслідок падіння ув'язненого в оболонку свого тіла, а життя людини в цьому світі – це томління духу у полоні. У своєму прагненні до духовного життя християнський практик повинен відмовитися від плотсько-матеріального боку буття. Саме у людини з такої життєвої позиції виникає необхідність зречення від матеріального світу, практика аскези, що стає дуже поширеною у містичній традиції християнства. Так, аскетичний спосіб життя фактично стає ідеалом. Містика ж Меркави і подальший іудейський містицизм не закликають до зречення від миру.

Практики Хейхалот і давньоцерковної містики базуються на вірі. Віра йордей Меркава – це віра у Бога-Царя, віра, сповнена страху, віра яка базується на Заповіті з Богом, необхідності виконання цих заповідей. Християнська віра акцентує увагу на заповіді Христа – заповіді любові, тобто акцент робиться на наявності свободи волі і можливості обирати добро замість зла. Буття є синонімом добра, зло – це брак добра. Гріхопадіння людини є відпадення її від істинної доброти, метафізичне віддалення від Бога. Знищення зла передбачає вдосконалення буття, повернення його у первинну єдність. Порятунком людини є залучення до Божества; “воно не інакше може бути для тих, хто спасається, хіба що вже по їх обожненню” [4, 346]. Так, Оріген веде мову про два різновиди віри, перший – це віра більшості людей, віра як наслідок страху покарання, а не заради самого добра: ця віра спасає, але не поєднує з Богом. І є віра містична, вінець гнозису, віра меншості. За такою вірою йде знання, за знанням – мудрість, і безпосереднє споглядання істини. Це споглядання і є віра у вищому значенні слова, оскільки вірувати означає безпосередньо споглядати Логос.

Якщо містика Меркави іноді насичена магічними елементами (особливо у ранній період розвитку), то деякими вчителями вона переосмислюється через призму моралі. На перших етапах розвитку містики Хейхалот сходження душі до Бога не було актом покути. Але з часом вавілонські знавці текстів почали інтерпретувати екстатичну подорож до Престолу як покуту. Таке бачення природи людини наближає іудейських містиків до містиків християнства. Якщо стадії сходження до Бога є сходинками вдосконалення людини, то постає питання про переосмислення містики Меркави: тоді людина стає носієм Божественного, і в її душі – Престол Слави. Крок у цьому напрямку був зроблений Макарієм Єгипетським, представником етично-практичного напрямку давньоцерковної містики. Він пропонує нове пояснення таємничому видінню Іезекіля (тобто і містиці Меркави), Престолу Божої Слави. Він вважає, що пророк бачить “таємницю душі, що збирається прийняти свого Повелителя і перетворитись на Престол Його Слави” [Цит. за: 8, 117]. Аналогічне переосмислення поняття “Меркава” є у єврейських містиків, у твердженні талмудиста III ст. Шимона бен Лакіша: “Патріархи (Авраам, Ісаак, Яков) – ось хто Меркава” [8, 117].

Таким чином, аналіз іудейської містики Меркави і давньоцерковної християнської містики виявляє спорідненість містичних ідей, що є логічним наслідком загального кореня релігійних традицій іудаїзму і християнства. Маючи спільний базовий текст – Тору, або Старий Заповіт – обидві містичні напрями зберігають спільну уяву про недосяжність Бога

лише людськими силами, але підкреслюють необхідність зусиль людини на шляху до Бога. Так візійонери Меркави долають перепони небесних світів, а давньоцерковна містика пропонує звільнитися перш за все від гріха у собі. Обидві системи наголошують на необхідності духовного очищення людини на шляху до Бога, пропонують специфічні методи проголошування гімнів і молитов, підкреслюють необхідність аскетичної практики. Є певні відмінності у вченнях і практиках містиків Меркави і ранніх християн, що обумовлені історичним розвитком цих традицій. Так, містик Хейхалот акцентує увагу на могутності і силі Господа, тоді як християнський містик приходить до Бога через місію Христа і звертається до божої любові та милосердя. Християнству властивий погляд на плоть, тіло як темницю духа і тому у чернечій традиції, а згодом і у православ'ї взагалі виникає тенденція зректися матеріального світу. Така тенденція не простежується у іудейській містиці. Єврейська свідомість завжди пам'ятає, що Бог своє творіння характеризує як *tov ve ga*, тобто “дійсно добре” [20, 366], що, мабуть, зумовило позитивне ставлення до матеріального світу. Містика Меркави і давньоцерковна містика є важливими етапами розвитку містичних традицій іудаїзму і християнства. У межах містики Хейхалот виникає концепція небесної зависи і сфїрот, що присутні у подальшому розвитку іудейської містики. Давньоцерковна містика випрацьовує основні ідеї – пізнання Бога шляхом гнозису або любові, молитовної практики, які матимуть свій розвиток у традиції ісихазму.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. *Вихнович В.* Иудаизм. – СПб., 2006.
2. *Gruenwald I.* Apocalyptic and Merkavah Mysticism // [http://www.ucalgary.ca/~elsegal/RelS\\_365/Kabbalah\\_Guide.html](http://www.ucalgary.ca/~elsegal/RelS_365/Kabbalah_Guide.html)
3. *Chermus I.* Mysticism in rabbinic Judaism // [http://www.ucalgary.ca/~elsegal/RelS\\_365/Kabbalah\\_Guide.html](http://www.ucalgary.ca/~elsegal/RelS_365/Kabbalah_Guide.html)
4. *Минин П.М.* Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое богословие. – К., 1991.
5. *Лосский В.* Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. – К., 1991.
6. *Торчинов Е.А.* Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб., 1998.
7. *Отто Р.* Священное пространство и освящение мира // [http://www.informatik.uni-trier.de/~ley/db/indices/a-tree/g/Gottlieb:Otto\\_R=.html](http://www.informatik.uni-trier.de/~ley/db/indices/a-tree/g/Gottlieb:Otto_R=.html)
8. *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. – М., Иерусалим, 2004.
9. *Шнейдер М.* Научное наследие Гершома Шолема и современные исследования по еврейской мистике // Вестник Еврейского университета. История. Культура. Цивилизация. – 2000. – № 3(21).
10. *Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие. – Клин, 2001.
11. *Помазанский М.* Догматическое богословие. – Клин, 2001.
12. *Ma'aseh Merkabah (Chariot) Literature* // <http://www.workofthechariot.com/TextFiles/Sources-Merkabah.html>
13. *Козловский И.А.* Избранные лекции по теории и практике религиозного мистицизма. – Донецк, 2005.
14. *Немировский Л.Н.* Мистическая практика как способ познания. – М., 1993.
15. *Поснов М.Э.* История христианской церкви (До разделения Церквей – 1054 г.). – Брюссель, 1964.
16. *Минин П.М.* Мистицизм и его природа. – К., 2003.
17. *Афанасьев Н.* Церковь Духа Святого. – К., 2005.
18. *Армстронг К.* История Бога. Тысячелетние искания в иудаизме, христианстве, исламе. – К., 2004.
19. *Куницлер М.* Літургія Церкви. – Львів, 2001.
20. *Вук Г.* Это мой Бог. Еврейский образ жизни. – Иерусалим, 1997.

