

ПОЛІСЕМАНТИЧНІСТЬ ХРИСТИЯНСЬКОЇ СИМВОЛІКИ ПРОСТОРУ

Досліджується полісемантичність християнської символіки простору. Проаналізовано давньогрецьку концепцію простору та старозавітно-юдейські просторові уявлення. Висвітлено багатозначний символізм християнського храму.

Ключові слова: простір, символ, храм, Єрусалим.

Polysemanticism of Christian symbolism of space are investigated. Ancient Greek concept of space and the Old Testament-Jewish spatial representation is analysed. The meaningful of symbolism of the Christian temple is reviewed.

Key words: space, symbol, temple, Jerusalem.

Сакральний простір є важливою категорією релігійної свідомості, що «виражає релігійно-міфологічне уявлення про особливий стан або локус простору, який володіє властивістю святості», «закладає просторові параметри релігійно-міфологічної картини світу», «у взаємозв'язку зі священним часом формує священний хронотоп, у континуумі якого міфологічна свідомість розташовує сакральні образи та розгортає священні події» [6, с.1141]. Особливе значення має розуміння символічних конотацій простору в моделях передавання та сприймання інформації, при чому не лише в координатах релігійної картини світу, але в широкому мегатексті культури, зокрема християнської. Якраз виявлення та розкриття діалектики полісемантичності християнського сприйняття простору й зумовлює **актуальність** нашого дослідження.

Метою статті є аналіз полісемантичності християнської символіки простору.

Поставлено такі основні **завдання**:

- проаналізувати античну генезу символіки простору;
- дослідити юдейсько-старозавітні просторові денотати;
- висвітлити семантику простору на прикладі просторових конотацій християнського храму.

Теоретико-методологічною основою статті є праці С.Аверинцева, М.Еліаде, А.Забіяки, І.Ісіченка, В.Ліхачової, Т.Торранса, П.Флоренського, А.Хаутепена та ін.

Одним із головних уявлень про значимість простору є вчення про сакральність просторового виміру храму.

Давня концепція храму як *imago mundi* (образу світу), постулат про відтворення святилищем сутності світотворення були сприйняті християнською сакральною архітектурою: базиліки перших століть нашої ери та величні готичні собори символічно відтворюють Небесний Єрусалим. У християнсько-антропологічному осмисленні людської особистості єпископ Калліст Діюклійський відзначає: «Як істоти, створені з матеріального та нематеріального, кожен із нас – *imago mundi*, «образ світу», наділений здатністю врівноважувати,

примиряти й гармонізувати все створене в собі та через себе» [9, с.141]. Тут бачимо виразний зв'язок полісемантичності символіки простору та екзистенціальної природи людини.

С.Аверинцев прослідковує цікаву історичну генезу символіки християнського храму: печери, у яких часто відбувалися культові дії ранніх християн, асоціативно близькі з давнім близькосхідним уявленням про «небесну твердь», що накривала землю, тому їхній внутрішній простір – символ «піднебесного» світу, склепіння – «твердь», простір поза нею – «занебесний» світ. Можна узагальнити, що печера символізувала собою простір християнського храму [див.: 2, с.575–577].

Подібне аксіологічно-символічне розділення простору вмотивовує і П.Флоренський на прикладі геометрії Рімана: «*Позаположеність*, тобто перебування тих чи інших окремостей *поза* одне одним, така основна ознака просторовості... Це вже достатня ознака перебування їх у відповідному просторі, тому що ми, хоч і не змішуємо, але ж розглядаємо не окремо, а *разом*, як щось *зв'язне*, та координуємо їх одне з одним» [18, с.51].

За середньовічними уявленнями, місто Єрусалим вважається пупом землі, що має й підтвердження у Святому Письмі: «Так говорить Господь Бог: «Цей Єрусалим – Я поставив його в середині народів, а довкілля його – країни» (Єзек. 5, 5).

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 Завіті це вчення більш конкретизоване й розвинуте (особливо детально це зроблено 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 й пов'язана з приналежністю до Церкви (Євр. 12, 22–24); християни не належать жодному земному граду: «ми не маємо тут постійного міста, а майбутнього шукаємо» (Євр. 13, 14).

Не лише святе місто, але й храм (у вищому ступені священне місце) має свій небесний прототип. На горі Синай Господь показує Мойсеєві «взірець» святилища, котре той повинен для Нього побудувати: «Все, як Я показую тобі, і зразок скинії, і зразок всіх посудин її, так і зробіть» (Вих. 25, 8–9); «Дивись, зроби їх за тим взірцем, який показано тобі на горі» (Вих. 25, 40).

Християнський храм, з одного боку, тлумачиться як імітація Небесного Єрусалима, а з іншого, – як відтворення раю та зоряного світу. Але космологічна схема священної будівлі тут виразно зберігається, зокрема в храмах східного християнства. Чотири сторони внутрішнього приміщення церкви символізують чотири сторони світу; внутрішній простір – це всесвіт, вівтар – рай, що зна-

ходиться на сході (саме в цю сторону світу зорієнтовані вівтарні частини православних храмів), царські врата по-іншому називаються райськими (упродовж світлого, пасхального тижня вони весь час відчинені, що пояснюється в пасхальному каноні: Христос постав з могили й відчинив врата раю); захід, навпаки, – влада мороку, темряви, смутку, смерті, вічний простанок померлих, котрі очікують воскресіння та Страшного суду; центр будівлі символізує Землю. «Літургійний простір» символічно репрезентує всю повноту еклезіологічного розуміння християнської спільноти [див.: 10, с.208–223].

У візантійській естетиці храм, урахувуючи його загальний ансамбль, уважався «символом неба і землі, раю та пекла» [11, с.144].

Неоднорідність простору в релігійній картині світу, що детально аналізує М.Еліаде, означає наявність священних, святих, «сильних», значимих та неосвячених, аморфних місць, позбавлених змісту й структури [див.: 5].

Біблійні тексти виразно репрезентують таку дуалістичність просторових координат. Так, у Старому Заповіті читаємо: «І сказав Господь: не підходи сюди; зніми взуття своє з ніг твоїх; адже місце, на якому ти стоїш, є земля свята» (Вих. 3, 5). Відоме біблійне символічне позначення кінцевої загибелі грішників під назвою Геєнна запозичене від конкретної єрусалимської топоніміки. У долині Хінном, або Бен-Хінном («синів Еннових»), що була розташована на південь від Єрусалима, біля т. зв. Сонячних воріт, проводилися поганські обряди, зокрема жертвопринесення дітей: «Звели узвишся Тофету, що у долині Бен-Гіннома, щоб там палити синів своїх і дочок своїх, чого я не заповідав і чого я й на мислі не мав. Тому ось прийдуть дні, – слово Господнє, – коли це місце не зватиметься більше Тофет і долиною Бен-Гіннома, лише долиною Різанини, бо вони ховатимуть у Тофеті, – бо не стане місця» (Єрем. 7, 31–32). В іншому фрагменті Єремія проголошує такі профетичні слова: «Так сказав Господь: <...> вийди в Бен-Гінном-долину <...> та й промов там слова, що скажу тобі. <...> Ось я наведу на це місце таке лихо, що хто про нього почує, у того задзвенить у вухах, – за те, що вони покинули це місце й учинили його чужим, кадять бо на ньому богам іншим, яких не знали ні вони, ні батьки їхні, ні царі юдейські, й за те, що сповнили це місце безвинною кров'ю. Вони спорудили узвишся на честь Ваала, щоб палити вогнем своїх синів як всепалення Ваалові» (Єр. 19, 1–5). Благочестивий цар Йосія (VII ст. до н. е.) знищив ці язичницькі жертвовники, а саму долину було проклято та перетворено на місце для звалювання сміття й непохованих трупів, від того часу там постійно горіли й тліли вогні, щоб зменшити сморід та заразу. Очевидно, унаслідок накладання образів із пророцтва Єремії та відразливої картини гниття й роботи хробаків у проклятій долині виникла інша есхатологічна картина із пророцтва Ісаї: «... І побачать трупи людей, що проти мене збунтувались. Черв'як їхній не помре, вогонь їхній не погасне. Вони будуть осоружні всім людям» (Іс. 66, 24). У такому старозавітному контексті стає зрозумілою генеза образу-символу геєни вогняної в словах Христа (пор.: Мт. 5, 22) [див.: 1, с.280–281].

Не можливо правильно зрозуміти християнську концепцію символіки простору без дослідження її основних джерел – давньогрецької та старозавітно-юдейської традицій.

У давньогрецькій філософській думці переважало уявлення про простір як «вмістилище» чи «контейнер». Ранні піфагорійці ототожнювали простір із місцем (ὁ τόπος), тобто тим, де існують речі та відбувається рух, і відрізняли від матерії; він був оточений безкінечною порожнечою (τὸ κενόν) [див.: 17, с.5].

Концепція простору Платона представлена в діалозі «Тімей», присвяченому космологічним питанням. Філософ виразно провів різницю між буттям умосяжного світу та чуттєвого світу, що перебуває в становленні, відповідно, розділив вічну модель (або форму) і твірну копію (або образ). Платон говорить про безформне пасивне середовище (перед-існуючий хаос), іншими словами, це є вмістилищем (ὑποδοχή). Мислитель називає це середовище також матір'ю (μήτηρ), у якій відбувається розвиток, тією, що приймає всі речі (πανδεχής), як певну матрицю (ἐκμαχέιον), у якій відображені образи і, зрештою, простором (χώρα). Слід зауважити, що, коли Платон говорить про простір, то не користується кількісною мовою, у термінах якої вимірюється об'єм простору, а висловлюється про нього як про те, що не піддається розпаду, а в кожному конкретному випадку створює ситуацію для всього того, що приходить до існування. Люди сприймають простір не за допомогою почуттів, а через певний незаконний умовивід; уважають, що будь-яке буття повинно бути десь, тобто займати відповідний простір. Платон прагнув за допомогою простору певним чином подолати провалля (χωρίσμός) між сферами умосяжного (νοητά) та чуттєвого (αἰσθητά). У відношенні до архетипів (παραδείγματα) простір є тим, чим виступає дзеркало у відношенні до об'єктів, які в ньому відображаються; правда, простір – вмістилище не архетипів, а копій [див.: 13; 17, с.7–9].

Арістотель розглядав простір не тільки як те, за допомогою чого можемо досягнути речі, але і як дійсний спосіб їхнього існування. Мислитель включав простір до категорії кількості або пов'язував його з нею; він розробив кількісну, або метричну, концепцію простору. Душу вважав місцем форм (τόπος εἰδών): це не означає, що про ідеї можна говорити як про локалізовані в певному місці, а те, що розум здатний сприймати умосяжну форму, сам по собі не володіючи жодною конкретною формою, а будучи ноетичним й аморфним вмістилищем форм так, як почуття слугує вмістилищем чуттєвих форм [див.: 17, с.11–18].

Стоїки розрізняли порожнечу (κενόν), місце (τόπος) та простір (χώρα). У розрізненні «всього» (безкінечна порожнеча з космосом) та «цілого» (космос без порожнечі) простір (відмінний від безкінечної порожнечі) розумівся як визначувана протяжність, що походить від тіла, по всьому космосу. Уявлення філософії стоїків було близьким до старозавітної концепції спасіння, у якій «божественна присутність розумілась як вторгнення в обмежене й підневільне людське існування, що виводило його на простір і створювало таким чином у житті людини місце для бога, такого бога, якого не можуть умістити навіть небеса» [17, с.24].

Філон Олександрійський, якому вдалося поєднати біблійного Бога, тобто Бога Авраама, Ісаака, Якова й пророків як трансцендентного Творця, із платонівським уявленням, за яким Бог передував космосу, але співвідносився з ним, так виразив свою концепцію простору (місця): «Місце можна досягнути трьома способами: спочатку як простір, заповнений тілом, потім як божественний *Логос*, котрий сам Бог наповнив цілком і повністю нематеріальними силами. По-третє ж, сам Бог називається місцем у тому розумінні, що він охоплює всі речі, але сам не охоплюється нічим; Бог є прибіжищем для всього, і він сам є простором для себе, адже створив місце для себе та охоплюється лише сам собою. Що ж стосується мене самого, я не є місце, але знаходжуся в місці; таким самим чином і все суще, адже те, що міститься, відрізняється від того, що його містить. Божество ж, не будучи охопленим нічим, за необхідністю є своїм власним місцем» [цит. за: 17, с.52–53]. Пояснення у Філона можливості використання просторових уявлень для розуміння взаємодії Бога й світу важливим було особливо в контексті потреби досягнення християнською церквою, вчення якої перебувало на стадії формування, питання про втілення: Гоподь присутній всюди й ніде, оскільки Він сам створив простір і місце.

Одним з аспектів розуміння простору в Климента Олександрійського є концепція душі або церкви як «храму» (τό ἱερόν) Бога, проте не в сенсі того, що Бог обмежений певним місцем, бо ж за власною природою, будучи само-існуючим буттям, перебуває у своєму власному місці, не співвідносячись ні з чим іншим, чим не є він сам. Іншими словами, він сам є «храмом», але про «душу, котра пізнає», можна вести мову як про «ту, у якій локалізований Бог», тобто перебуває в тій, у якій знання про Бога (ἡ περὶ τοῦ Θεοῦ γνώσις) освячене та в якій відображено божественну подобу. Отець церкви веде мову про душу або церкву як про локалізованих у відношенні до Бога в розумінні отримання знання про нього та тих, хто бере участь у молитві йому, а не про його локалізацію у відношенні до людей [див.: 17, с.57–62].

У Нікео-Константинопольському символі віри¹ слова про «єдиного Бога, Отця Вседержителя, Творця неба і землі, і всього видимого і невидимого» [15] указують на трансцендентність Його у відношенні до простору і часу, адже вони є частиною акту креації. Положення віровчення про Ісуса Христа, який «зادля нас людей і нашого ради спасіння зійшов із небес, і воплотився з Духа Святого і Марії Діви, і став чоловіком» [15], не може розумітись у значенні певної подорожі в просторі: цю фразу слід інтерпретувати відповідно до розуміння Сина Божого як «Бога від Бога» і «Світло від Світла». Тут маємо справу з

¹ Нікео-Константинопольський символ віри, також Нікейський символ віри (Nicene Creed) – стисле формулювання християнського віровчення; єдиний загальнохристиянський символ віри, оскільки його авторитет визнаний римською, православними, англіканською та основними протестантськими церквами (за винятком проблеми про походження Святого Духа). До початку ХХ ст. уважалося, що Нікео-Константинопольський символ віри є розширеною версією Нікейського символу віри, проголошеного на Нікейському соборі (325 р.). Пізніше вважалося, що ці добавляння були внесені на Константинопольському соборі (381 р.) з метою викриття еретичних учень, що в той час поширилися. У ХХ ст. були знайдені документи, за якими випливає, що найімовірніше цей виклад віровчення був створений на Константинопольському соборі, хоча найдавніше пряме свідчення про це маємо тільки в документах Халкідонського собору (451 р.) [див.: 12].

«біблійним образом мислення, у якому Бог виступає трансцендентним Творцем усієї просторової реальності, і Його відношення до неї є творчим, а не просторово-протяжним або часовим» [17, с.70]. Єдиносущність (homoousion; ομοούσιον) Божого Сина з Богом Отцем зумовлює відповідне теологічне бачення втілення як сходження та вияв благодаті з Його боку, а не вказівку на божественну недосконалість. Сотеріологічна місія Христа не була зумовлена ні тварною природою, ні просторовою специфікою.

Відповідно, наслідком нікейських теологічних диспутів стала «реляційна концепція простору» [17, с.71], у якій просторові та концептуальні особливості не розділяються. Загалом християнська доктрина творіння з нічого акцентувала на абсолютному пріоритеті (передіснуванні) Бога у відношенні до всього простору та часу. Оскільки «Бог є трансцендентним джерелом усього того, що поза Ним, то можна сказати про Нього, що Він *не співпричетний* буттю, але все, що існує у світі, *співпричетне* Йому для того, щоб існувати» [17, с.78]. Іншими словами, буття Бога не характеризується просторово-часовими координатами у відношенні до всього створеного.

Сучасний теолог А.Хаутепен убачає в спробах сучасної людини локалізувати Бога в конкретних просторово-часових координатах одну із причин секуляризації: «Запитання «Де Бог?» не може бути вирішене в межах категорій простору й часу. Тому наша агностична культура відмахнулася від цього запитання про Бога, вважаючи його безсенсовим. Як ми бачимо, сутність секуляризації полягає в тому, що люди намагаються обмежитись *saeculum*, тобто звести природу, історію та буття до просторово-часових категорій, і саме тому вважають запитання про Бога *meaningless* (безглуздим – англ.)» [19, с.197].

Окрім давньогрецької культури, одним з основних джерел християнської символіки (просторових конотацій також) є давньоєврейська традиція, яка, зокрема, має своє продовження в сучасному юдаїзмі. Наведемо приклад впливу символіки простору на хасидський (любавицького напрямку) релігійний культ. Любавицьких хасидів можна впізнати за тим, що їхні молитовні покривала не мають комірця, як у представників інших ортодоксальних юдейських спільнот, коли на один із країв таліт гадоль нашивають позумент, що іменується атара («корона»). Вона відіграє роль комірця та вказує, де в покривала верх. Кабала оповідає про те, що це молитовне покривало символізує *ор макіф* – «навколишній світ». А він, відповідно, не має ні верху, ні низу. Тому послідовники любавицького ребе не нашивають на свої таліти «верх» – атару, адже в «навколишньому світі» не може бути верху чи низу [див.: 4]. Виразно бачимо в наведеному прикладі профетичну (в аспекті рабіністичної кабалістичної традиції) референтність імажинативності символіки простору на юдейський релігійний культ.

Від часу формування юдаїзму серед його сакральних місць особлива роль належить Храмівій горі (на івриті *Хар а-байт*), яка являє собою прямокутну площу, обнесу високими стінами, що височіє над іншими частинами ерусалимського Старого міста. Вона традиційно ототожнюється з горою Морія – місцем, на якому Господь указав Авраамові принести в жертву його сина Ісаака. Пізніше на цьому місці бачив свій знаменитий сон Яків.

Між X століттям до н. е. та I століттям н. е. на горі стояв Єрусалимський Храм – єдине дозволене місце для жертвопринесень єдиному Богові, а також центр релігійного життя єврейського народу та об'єкт паломництва всіх євреїв тричі на рік під час святкувань найважливіших релігійних свят: Песах, Шавуот та Суккот.

Саме тут цар Давид спорудив жертовник Богу Ізраїля, а його син Соломон побудував Перший Храм у X ст. до н. е., який 586 р. до н. е. було зруйновано Навуходоносором. Після повернення євреїв в Єрусалим із вавилонського полону в 515 р. до н. е. було зведено Другий Храм.

Цар Ірод під час проведеної реконструкції Храму в 22 р. до н. е. збільшив площу Храмової гори, звівши навколо неї підпорну стіну та засипавши землею проміжок між стіною та пагорбом. Реконструкція продовжувалася також Агрипою I та Агрипою II аж до початку юдейської війни (67 р.). Храм Ірода проіснував до 70 року до зруйнування римлянами під проводом Тита, після чого місто довгий час перебувало в руїнах та запустінні.

Захопивши Палестину в 638 р., араби на цьому ж місці побудували свої святилища. Сьогодні на місці Храму стоїть мечеть Куббат ас-Сахра (Купол скелі, або мечеть Омара).

Від Храму Ірода залишилися лише дві руїни: західна підпірна стіна Храмової площі (південна частина якої відома як Стіна плачу, що перетворилася на символ надії і віри для багатьох поколінь євреїв) та закладені блоками й забудовані так звані Золоті ворота – колишні вхідні арки в східній стіні. Переказ стверджує, що саме ці ворота самі собою відчиняться в момент приходу Месії.

Храмова гора є найсвятішим місцем для сповідників юдаїзму: ортодоксальні євреї всього світу під час молитов звертаються лицем до Ізраїля, євреї в Ізраїлі – лицем до Єрусалима, а євреї в Єрусалимі – до Храмової гори.

Згідно з ученнями єврейських пророків, після приходу Месії на Храмовій горі буде відбудований останній, Третій Храм, котрий стане духовним центром для єврейського народу та всього людства. Також із Храмовою горою пов'язане очікування так званого Страшного суду.

У період Храму уснівало розрізнення у святості між різними частинами Храмової гори. Вхід у Святеє Святих Храму був дозволений тільки первосвященнику, і то лише в Йом Кіпур для проведення служби. Тим, хто був ритуально нечистий, заборонялося входити на територію Храмової площі, а згідно з більш суворою точкою зору – загалом ступати на Храмову гору. Також було заборонено підніматись на Храмову гору з іншими, ніж релігійні, намірами або в непристойному вигляді [див.: 20, с.22].

У християнській традиції символіка гори представлена на просторах європейського культурного світу та осмислена в широкому богословсько-філософському діапазоні, адже гора «оптимальне місце зустрічі людини з Богом, що створює природні передумови для простування висхідним шляхом, сходами від землі до неба» [7, с.267–268; також див.: 8, 21].

У християнській просторовій символосфері особливе місце належить також містам, які в середньовічному світогляді сприймалися як персоніфіковані

символи, як «символічні особистості», що прагнули «вступати у свої особливі відносини з Богом», «бути ним вибраними та благословенними» [3]. Прикладами можна назвати Рим, Константинополь або Київ.

У біблійні часи місто відрізнялося від селища не розмірами й кількістю жителів, а наявністю оборонних споруд. Навколо міст зводилися мури. В оборонних цілях міста зводили на пагорбах або курганах, які, у свою чергу, знаходилися над руїнами більш давніх міст. Іншою необхідною умовою постановлення міста була наявність прісної води. Міста зазвичай будувалися в родючих районах, на місцях перетину торговельних шляхів, де люди мали особливу потребу в об'єднанні для протидії ворогам. У пророцтві Ісаї читаємо про інше місто, де замість фортечних мурів і валу Господь сотворив спасіння. Приймавши хрещення, християни стали мешканцями Божого міста. Саме тут є доступ до джерела любові, радості, миру, терпіння, доброти, милосердя, віри, лагідності (див.: Гал. 5, 22), а також мудрості, мужності, благочестя й страху Божого (див.: Іс. 11, 2–3). Покаяння та прощення підтримують і насичують нас. Зміцнює, охороняє й керує нами в цьому місті любов Небесного Отця (див.: 1 Йн 4, 6–10).

Церква в християнській теології і є містом Божим, наріжний камінь якого – Ісус Христос, і пекло не здолає його. Пророк Ісаїя молився: «Відчиніть ворота! Нехай увійде народ праведний, що любить правду» (Іс. 26, 2).

Отже, основними джерелами семантики християнської символіки простору є давньогрецька філософська й старозавітна юдейська традиції. Релігійна картина світу базується на диференціації простору на сакральний і профанний. Як найвиразніша експлікація полісемантичності християнського простору, храм – символічна модель світотворення, земна копія Небесного Єрусалима, широко представленого в есхатологічних сюжетах Святого Письма.

1. Аверинцев С. Комментарии к Евангелию от Марка / Сергей Аверинцев // Собрание сочинений ; под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова ; переводы : Евангелие. Книга Иова. Псалмы ; [пер. с древнегреч. и древнеевр.]. – К. : Дух і Літера, 2007. – С. 224–324.
2. Аверинцев С. От берегов Евфрата до берегов Босфора : Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии от Р. Х. / Сергей Аверинцев // Многоценная жемчужина : литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии / пер. с сир. и греч., сост., предсл. и коммент. С. С. Аверинцева. – К. : Дух і Літера, 2003. – С. 525–589.
3. Александр, епископ Переяслав-Хмельницкий. Киев – Новый Иерусалим [Электронный ресурс] / епископ Переяслав-Хмельницкий Александр. – Режим доступа : <http://orthodox.org.ua/uk/node/5683>.
4. Асман М.-Р., р. О тайнах Каббалы / равин Моше-Реувен Асман // От сердца к сердцу. – 2010. – № 81. – С. 14–16.
5. Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторения) / Мирча Элиаде // Избранные сочинения : Миф о вечном возвращении ; Образы и символы ; Священное и мирское / Мирча Элиаде ; [пер. с фр.]. – М. : Ладомир, 2000. – С. 23–127.
6. Забияко А. П. Священное пространство / Андрей Павлович Забияко // Энциклопедия религий / под. ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М. : Академический проект : Гаудеамус, 2008. – С. 1141–1143. – (Summa).
7. Ісиченко І., архієпископ. Свята гора Афон в аскетичному письменстві України / архієпископ Ігор Ісиченко // Дім мій – буде домом молитви / Ісиченко І., архієпископ. – Х. ; Л., 2006. – С. 266–278.

8. Кабанец Е. П. Топос «святой горы» в православной символике / Е. П. Кабанец // Символ в религии и философии : сб. науч. трудов. – Севастополь : Арефьев, 2005. – С. 224–230.
9. Каллист Диоклийский, еп. По образу и подобию: тайна человеческой личности / епископ Каллист Диоклийский // Пути просвещения и свидетели правды : личность, семья, общество / сост. К. Сигов. – К. : Дух і Літера, 2004. – С. 128–146.
10. Кунцлер М. Літургія Церкви / Міхаель Кунцлер ; [пер. з нім. монахині Софії]. – Л. : Свічадо, 2001. – 616 с.
11. Лихачева В. Д. Искусство Византии IV–XV веков / Вера Дмитриевна Лихачева. – Л. : Искусство, 1986. – 310 с. – (Серия «Очерки по истории искусства»).
12. Никейский символ веры // Всемирная энциклопедия : Христианство / гл. ред. М. В. Адамчик ; гл. науч. ред. В. В. Адамчик. – Минск : Современный литератор, 2004. – С. 481–482.
13. Платон. Тимей [Электронный ресурс] / пер. С. С. Аверинцева. – Режим доступа : <http://grani.roerich.com/plato/txt/timaeus.htm>.
14. Святе Письмо Старого та Нового Завіту : Повний переклад, здійснений за оригінальними єврейськими, араміїськими та грецькими текстами / за дозволом Церковної Влади. – United Bible Societies, 1991. – 1394 с.
15. Символ віри (Credo) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.katolichestvo-by.info/liturgy/missa5.shtml>.
16. Слобідський С., прот. Закон Божий : підруч. для сім'ї та школи / прот. Серафим Слобідський. – Вид. 3-тє. – К. : Видавничий відділ УПЦ КП, 2003. – 656 с.
17. Торранс Т. Ф. Пространство, время и воплощение / Томас Ф. Торранс. – М. : Библиейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2010. – VI+186 с. – (Серия «Богословие и наука»).
18. Флоренский П. А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях / Павел Александрович Флоренский. – М. : Директ-Медиа, 2010. – 530 с.
19. Хаутепен А. Бог: открытый вопрос : Богословские перспективы современной культуры / Антон Хаутепен ; [пер. с нидерл.]. – М. : Библиейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2008. – 517 с. – (Серия «Современное богословие»).
20. Храмовая гора // От сердца к сердцу. – 2009. – № 78. – С. 22–23.
21. Briks P. Historyczne Megiddo a apokaliptyczny Harmagedon / P. Briks // Colloquia Theologica Ottoniana. № 1. – Szczecin : Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, 2004. – S. 6–19.