

"Я мислю, отже я існую", у Е. Муньє – я люблю – значить я існую, і життя варте того, щоб жити. Однією з властивостей французького персоналізму є те, що його основні поняття "особистість", "трансценденція", "комунікація", великою мірою визначаються творчістю. Коли Е. Муньє започатковував журнал "Еспрі", його наміром був розвиток мистецтва, щоб через нього виражати головні наміри "філософії особистості". В даному випадку митець виступає як провідник особистісного існування, а твори мистецтва – моделлю істинного особистісного існування.

Значення мистецтва для персоналістів в тому, що тільки йому дано позначити сутність божественної трансценденції. Вищим проявом мистецтва є здатність проникати у внутрішній світ людини, де присутня божественна душа, і людина відчуває спорідненість з нею. Разом з тим художня творчість визнається вершиною людської діяльності, в якій людина виступає як вільний суб'єкт, оскільки здійснює не завідома визначену дію, як це у праці, а творить нову реальність, постійно перебуваючи по той бік повсякденного життя, і намагається поєднати з ідеальною сутністю всіх речей. Митець бачить світ у Бога, та намагається виразити Бога в світі.

Можна сміливо казати про великий вплив персоналізму на філософські течії та соціальні вчення ХХ ст. В роки окупації Франції нацистами, велика кількість співробітників журналу боролися в рядах опору. П. Ландсберг та Ж. Госе загинули в німецьких таборих. Сам Е. Муньє, був деякий час ув'язненим, після чого перешлювався під іншим ім'ям. Завдяки діяльності персоналістів особистісна проблематика зацікавила сучасних

філософів та соціологів, закликала до дослідження проблем духовного світу людини. Велику роль відіграв персоналізм, звертаючи увагу на особистісний вимір праці та діяльності, людського спілкування та людської спільності, як найбільшої проблеми сучасності. Популярною стала етична концепція "особистісної філософії", яка проголошувала розкриття творчого потенціалу людини, як становлення естетично досконалого суб'єкту. Основні ідеї "особистісної філософії" стимулювали переорієнтацію офіційної доктрини католицької церкви, а вчення про людину та її особистість стає центральною проблемою офіційного католицизму. Принципи католицького персоналізму лежать в основі теології та філософії папи Івана Павла II, який досліджував проблему єдності особистості та особистісної спільності. В середині 60-х років в рамках католицького модернізму складаються різні теологічні напрями, де осмислюються гострі проблеми сучасності, започатковані французьким персоналізмом. Принципи французького персоналізму виступають сьогодні як основа всесвітньої гуманістичної стратегії, націленої на відстоювання і зміцнення загальнолюдських цінностей.

1. Бердяев Н. А. Самопознание: (Опыт философской автобиографии). – М., 1991. – С. 9. 2. Там же. – С. 85. 3. Там же. – С. 15. 4. Вдовина И. С. Французский персонализм (1932–1982). – М., 1990. 5. Вдовина И. С. Эволюция французского персонализма от идей реформизма к "новой" критике капитализма // Французская философия сегодня. – М., 1989. – С. 233–244. 6. Мунье Э. Манифест персонализма. – М.: Республика, 1999. 7. Мунье Э. Что такое персонализм? – М., 1994. – С. 15. 8. Там же. – С. 479. 9. Там же.

Надійшла до редколегії 02.04.12

УДК 141.33

Л. В. Терехова, асп., КНУТШ

## ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКИЙ МІСТИЦИЗМ І ФІЛОСОФСЬКІ НАСТАНОВИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

*У статті аналізується філософське значення пізньосередньовічного містицизму. Обґрунтовується роль творчості жінок-містиків у формуванні фундаментальних філософських настанов Середньовіччя.*

**Ключові слова:** візіонер, "жіноча містика", свобода волі, містика, містицизм, "життєдайність".

*В статтє анализируется философское значение познесредневекового мистицизма. Обосновывается роль творчества женщин-мистик в формировании фундаментальных философских установок Средневековья.*

**Ключевые слова:** визионер, "женская мистика", свобода воли, мистика, мистицизм, "жизнеспособность".

*The philosophical significance of late Medieval mysticism is analyzed in the article. The value of women mystics' creation is justified according to Medieval fundamental philosophical guidances.*

**Keywords:** visioner, women mysticism, free will, mysticism, greenness.

Середньовічні містичні трактати часто відносять до художньої літератури, вважаючи їх лише знаковим маркером наскрізно релігійної свідомості, що не мають філософського сенсу. Особливо "непіддатливими" виявляються дослідники, коли мова заходить про твори, авторами яких були жінки. Проте, ніхто не наважиться сумніватися у філософській спроможності містичної творчості, наприклад, Мейстера Екхарта. Тож варто пам'ятати, що й філософія Середніх віків була релігійною філософією та уникати як уніфікації всього містичного досвіду, так і надмірної вибірковості. Метою даного дослідження є висвітлення специфіки інтерпретації містичної традиції Середньовіччя та впливу містицизму на середньовічні філософські концепції, зважаючи на переоцінку ролі "жіночого" візіонерського досвіду в філософському містицизмі.

Містичні трактати оперують філософськими категоріями і поняттями: Бог, душа, світ; розглядають питання узгодженості божественного провидіння і свободи волі людини. Крім того, у творах містиків виразно прослідковується звернення до філософських авторитетів Середньовіччя. Оскільки у XII ст. основною загрозою для

християнської доктрини були єретичні вчення, то особливо актуальними виявляється апелювання до патристичних творів із їхнім опонуванням язичникам (Оріген, Григорій Нісський та ін.). При особливій увазі до символізму й образності містичні трактати втрачають теоретизм, але це не призводить до ірраціоналізму.

Ірраціоналізм розуміють двоє – у негативному та позитивному смислах. Н. С. Мудрагей, пропонуючи це розрізнення, розглядає негативний смисл ірраціонального як раціональне у зародку, як те, що може бути раціоналізовано, лише поки ще не ввійшло у сферу рефлексії. У такому сенсі ірраціональним є всякий предмет, що пізнається [1]. Дещо непізнане – це проблема, перепона, яку зустрічає мислення і має її подолати.

Ірраціональне у позитивному сенсі (ірраціональне-в собі) – це те, що в принципі – непізнане. Дещо, що заперечує розум, або дещо, що не може стати предметом пізнання, а може бути лише названим, згаданим, але не пояснене, що можна відчути, але не виразити в поняттях.

Здавалося б, відносно західноєвропейської містики йдеться якраз про другий тип ірраціонального – звідси

різноманіття саме індивідуального досвіду численних містиків XIII ст., надміру чуттєва мова й активна роль тіла – зойки, сльози, стигмати. Така увага до тілесності стає зрозумілою, якщо містик примирюється з принциповою нездатністю виразити Бога. Оскільки все, що можна про Нього сказати, буде недостойним Його, варто зосередитися на "відчутті Бога". Трактат Маргарити д'Уен "Сторінка медитацій" перенасичений вигуками [2]. Але саме тому ця містика, яка не репрезентує сама себе як проблему, не може вважатися філософською.

Філософська містика не просто виходить із ірраціонального в негативному сенсі, а в певному сенсі раціоналізується. Хільдегарду Бінгенську – першого німецького містика – цікавить природа власних видінь. Крім неї це питання вирішуватимуть і Мехтільда Магдебурзька, і Хадевіка Анверська. Книга Юліани Нориджської "Одкровення Божественної любові" існує в двох редакціях – довгій і короткій. Довга редакція укладалася ще двадцять років після видіння містички тому, що Юліана не зрозуміла смисл усіх видінь одразу, і записувала їх, тільки витлумачивши для себе. Це вже не просто втішання від досвіду єднання з Богом – це саморефлексія.

С. Аверинцев зазначав, що певні типи містики сумісні з раціоналізмом, якщо його розуміти не як критичний напрямок всупереч позірному (умоглядному) напрямку, а як характер правил, у відповідності з якими висловлюються будь-які думки, що претендують бути філософськими. У цьому сенсі філософія раціоналістична як ціле, всупереч будь-якій "дофілософській" і "передфілософській мудрості", раціоналістична, оскільки користується прийомом самоперевірки думки, піднімає гносеологічну проблему; навпаки, такий раціоналізм абсолютно несумісний із буденною свідомістю, нехай навіть раціональною, в сенсі критичності і практичності [3].

Крім того, варто завважити, що раціональне має бути підвладним теоретичному визначенню через загальні поняття і категорії, а отже, має бути здатним до вербального передавання іншому. Філософська містика є не просто вербалізованим індивідуальним досвідом, а спробою підведення цього досвіду під категорії, які міг би зрозуміти кожен, на відміну від переживань, які дані у досвіді, та доступні не всім. Саме завдяки цій категоріальності ми розуміємо, що Бог, про якого говорять Хільдегарда, Мехтільда, Хадевіка, Мейстер Екхарт – це один і той же Бог, бо йдеться про одну і ту ж сутність. Тож середньовічну філософську містику варто розуміти як певну раціоналізовану ірраціональність.

Більшість дослідників погоджуються із розумінням містики як способу єднання із трансцендентним, експериментальним пізнанням Бога, результатом якого є специфічний досвід. Але цей власний містичний досвід не може бути предметом філософського аналізу. Філософською можна назвати лише ту містику, яка є рефлексією, результатом аналізу містиком пережитих видінь і вкладенням їх у мисленнєві схеми доби. Особливо цінним є досвід, записаний автором особисто – саме така концептуалізація візіонерського досвіду і може бути названа містицизмом. Одним із перших, хто вказав на необхідність такого розрізнення для розмежування містики, як досвіду стосунку із трансцендентним, та містицизму, як філософського напрямку, рефлексії над цим стосунком, був В. Соловйов [4]. Слід зазначити, що, наприклад, для англійської науки, розрізнення термінів "містика" й "містицизм" не існує, будь-який досвід, що апелює до трансцендентного, в англійській літературі позначають як "містицизм" (mysticism), термін

"mystic" означає виключно адепта містичного досвіду. Тому доцільним було б звернутися до російських досліджень містицизму початку минулого століття, оскільки саме праці М. Бердяєва, П. Біцилли, Л. Карсавіна, П. Мініна, В. Соловйова та ін., висвітлюють містицизм як сутнісну філософську традицію Середньовіччя. Крім того, у дослідженнях вказаних авторів наявна тенденція нерозмежування досвіду жінок і чоловіків містиків. Містична творчість Хільдегарди Бінгенської, Мехтільди Магдебурзької, Мехтільди Хакенборзької, на яку світові дослідники звернули увагу лише у другій половині XX ст., для російських дослідників видавалася безсумнівно цінною. Еміграція вищезазначених науковців призвела до переривання заданої традиції аналізу містицизму. Тому нині російські дослідження містицизму відзначаються полярністю – із одного боку спостерігаємо ґрунтовні дослідження творчості Мехтільди Магдебурзької Р. Гуревич, пошуки концептуальної спорідненості Мейстера Екхарта із бегінками Н. Гучинською, констатацію метафізичних здобутків Маргарити Порете М. Хорьковим, докладний текстувальний аналіз англійської містики Пізнього Середньовіччя Ю. Дресвіною (творчість Юліани Нориджської та Марджері Кемп); з іншого – особливо прикре від такого знавця Рейнської містики, як М. Реутін, оголошення досвіду бегінок Брабанду, монастиря Хельфта та жіночих монастирів Франції і Німеччини "хибним досвідом" масових істерій" [5]. Така позиція, за якою жіночий візіонерський досвід пояснювався невротами, мігранями, істеріями й анорексією, давно відкинута світовою науковою думкою. Відсутність перекладів східнослов'янськими мовами гальмує цей процес на теренах СНД. Російською мовою перекладено лише трактат Мехтільди "Струменюче світло Божества" та кілька гімнів Хільдегарди Бінгенської. У минулому році вийшов російськомовний переклад "Одкровення Божественної Любові" Юліани Нориджської, але перекладів українською досі немає. У світовому ж інтелектуальному просторі визнання авторитету жінок – містиків відбувається у багатьох сферах суспільного життя: Умберто Еко вимагає вписати ім'я Хільдегарди до філософських енциклопедій як творця найоригінальшої метафізичної системи Середньовіччя, Папа Римський Бенедикт XVI говорить про особливий внесок, який отримала теологія від жінок, згадуючи Катерину Сієнську, Биргітту Шведську, а крім того, присвячує особливу аудієнцію творчості та релігійній діяльності Хільдегарди із Бінгена [6]. У жовтні 2012 року Бенедикт XVI збирається офіційно канонізувати Хільдегарду Бінгенську та присвоїти їй титул Доктора Церкви.

Західна наукова думка пододала тенденцію зверхності щодо містицизму жінок Середньовіччя. Американські, британські, польські дослідники розглядають містичний досвід Середньовіччя як цілісне явище, зосереджуючись на філософських здобутках містика, а не на його статі. Ф. Бір, Дж. Епіне-Булгар, М. Ковалевська, Б. Мак'їнн, Е. Холлівуд, Е. Цум-Брунн, Г. Шиппергес – лише незначна кількість із великого числа науковців, що розглядають містицизм включно з творчістю містичок.

На цьому шляху знаходиться й вітчизняна філософія, що підтверджують дослідження Н. Жиртуєвої, Т. Любасюк, В. Степанова, Ю. Шабанової.

Ю. Шабанова в монографії, присвяченій Йогану Екхарту, розглядає вчення Єлизавети з Шенау, Мехтільди Магдебурзької поряд із вченням Бернара Клервоського як гносео-психологічну основу для антропологічного вчення Мейстера Екхарта [7]. На спільності антрополо-

гічних вимірів вчень Мехтільди та Мейстера Екхарта акцентує увагу В. Степанов [8].

Аналіз так званої "жіночої містики" дозволить прояснити динаміку розвитку антропологічних та метафізичних концепцій філософії Середньовіччя.

При цьому слід вказати на паралелізм термінів у вітчизняній і зарубіжній науці. Американські дослідники позначають терміном "жіночий містицизм" ("жіноча література") усі без винятку середньовічні твори, авторами яких були жінки. Для пострадянського простору цей термін тривалий час був навантажений негативними конотаціями – досвід жінок-містиків сприймався як несуттєвий ("вульгарна теологія"). При цьому виявила себе тенденція до уніфікації жіночого досвіду, який увесь без винятку був віднесений до містики любові, в основу якої покладається інтимний діалог між душею Бога і містика, навіяний образністю Пісні Пісень. Таке ототожнення стало результатом численних помилок: Хільдегарда Бінгенська не була адептом містики любові, на відміну від, наприклад, Бернара Клервоського та Яна Ройсбрюка. Тому Ю. Шабанова вважає за доцільне позначати як "жіночу містику" саме містику любові, незалежно від статевої приналежності самого містика. Все ж і термінологією англомовних дослідників не можна знехтувати, тому слід враховувати обидва варіанти.

Виникає закономірне питання: чи є принципова різниця між творчістю чоловіків-містиків та жінок-візіонерок? Виявляється, саме для Середньовіччя різниця у "письмі" мала фундаментальне значення. У першу чергу тому, що саме у творах, написаних жінками, наявне усвідомлення ними себе як автора, а пізніше й себе як особистості. Така настанова пов'язується передусім із куртуазною поезією, мовою якої стає провансальська, а не латина. Тому, з точки зору Мег Богін, відмова від мови класичної освіти – схоластичної латини – відкриває шлях до творчості всім, кому раніше були недоступні ні класична освіта, ні літературна діяльність, у тому числі й жінкам. Аналіз творчості близько двадцяти відомих жінок-трубадурів засвідчує, що автори не експлуатують існуючі теми, а навіть ламають ритуалізовану естетику, притаманну поезії чоловіків-трубадурів. "Жінки-трубадури писали від істинної першої особи в часи, коли майже вся мистецька справа була колективною" [9]. Так само як Мег Богін, Пітер Дронке підкреслює різницю у мотивації, що спонукала до письма. Для чоловіків ці причини були "професійними", мотивація жінок радше літературна, вважає Дронке, така, що виходить із внутрішньої потреби, середньовічні жінки ставляться до себе як до автора серйозніше й критичніше, ніж чоловіки [10].

Куртуазна поезія відкриває увагу до внутрішнього світу людини, її найінтимніших почуттів, її індивідуальності. Середньовічна ж містика переплавлює цю індивідуальність в особистість. Ми можемо прослідкувати багато паралелей між поезією трубадурів і пізньосередньовічною містикою. В першу чергу – це використання "народних мов" як мови літературного тексту. Мова трактату Мехтільди Магдебурзької – середньовічно-німецька, Хадевіка Анверська пише фламандською, Юліана Нориджська середньоанглійською. Навіть при тому, що їхня попередниця Хільдегарда Бінгенська писала латиною, вона намагалася модифікувати її для потреб передачі візіонерського досвіду. Починаючи із XIII ст. дослідники ведуть мову про так звану "нову" містику, візіонерський досвід невіддільний від особи містика, що призводить до того, що основним жанром

містичного трактату стає автобіографія. Ця увага до індивідуальності також має корені в куртуазній поезії. Варто згадати, що Франциск Ассізький сам називав себе "комедіантом Бога" (*joculatore domini*), вказуючи на особливий, лицарський ідеал служіння Богу і радість, якою він, як трубадур, має вшановувати свого Володаря. Містика отримує від куртуазної поезії в тому числі й форму діалогу. Поетика містичних творів беґінок Мехтільди Магдебурзької, Хадевіки Анверської, Маргарити Порете – це поетика куртуазного діалогу. Барбара Ньюман навіть пропонує вживати термін *la mystique courtoise* ("куртуазна містика") без перекладу, щоб підкреслити цей зв'язок [11]. Через куртуазну поезію прийшов не лише інтерес до внутрішнього світу людини, її інтимних переживань, а й несподіваний сплав чуттєвості й духовності, який також потрапив у "нову містику". Жанр видіння спонукав до "чуттєвості мови", фізичні стани тіла виявлялися неодмінним засобом вираження актив душевних. Саме у цьому причина екзальтованості, та навіть еротизму, який так часто дивує дослідників у жіночій середньовічній літературі. Крім того, слід зазначити, що основною категорією пізньосередньовічного містицизму є любов. Ця концепція всепоглинаючої любові, що із одного боку наснажувалася поезією трубадурів, а із іншого Піснею Пісень та екзегетичною традицією, що йшла від Оригена через містику Бернара Клервоського, призвела до докорінних змін у середньовічному світовідчутті.

Період XII–XIII ст. – це час, коли після тривалого застигання надзвичайної потужності набрали дуалістичні еретичні течії і рухи. Висновок, який із очевидністю витікає із таких доктрин (катарських, альбігойських), що світ – це зло, в тому числі все матеріальне й тілесне. Такі настрої загрожували сплюндрувати не лише християнську антропологію, а й християнські онтологічні уявлення.

Стосунок душі й тіла впродовж усього Середньовіччя зазнавав різних тлумачень, і хоча на перший погляд містицизм характеризується зневажливим ставленням до тіла, насправді він забезпечує тілу сутнісне виправдання, навіть спасіння.

Всепоглинаюча любов, яку проповідує містицизм, поширюється на все творіння цілком, як на живу, так і на неживу природу. Тіло саме по собі негріховне, але оскільки вони не володіє мисленневою здатністю, дослухатися до його бажань надзвичайно необачно. Людина має лише використовувати його як інструмент на шляху наближення до Бога, має розгадувати замисел Господа, який закодовано у всьому творінні, в тому числі вдивлятися й у себе, розшукуючи принцип, який єднає її із Трійцею. Таким принципом для Хільдегарди Бінгенської є "життєдайність" – *viriditas*, поняття-новотвір містички, яким вона позначає водночас і жагу до життя, і здатність породжувати життя. Цією силою володіє як жива, так і нежива природа, але у Творінні вона є відображенням життєдайності Бога. Життєдайність недоступна одній людині, ключем до неї є взаємна любов, у першу чергу між чоловіком і жінкою. Ця любов є в певній мірі відображенням любові Бога. Оскільки Бог – Творець, то й сила життєдайності наділяє людину здатністю співтворчості. Принцип єдності всього створеного є ключем до розуміння францисканської містики із її любов'ю до найменших істот та містики Юліани Нориджської у ідеї "материнства Бога" – (Бог турбується про людину із материнською любов'ю, як про нерозумне дитя. Милість – любов-співстраждання, саме вона спонукала Бога принести себе в жертву; він не шкодує про це і

страждав би знову, в ім'я своєї любові). Для Хільдегарди зв'язок між людиною і Богом є онтологічним, оскільки існування двох статей відповідає поєднанню двох природ в Ісусові – божественної і людської. Чоловік символізує душу людини і божественність Христа, а жінка – тілесне начало як божественної, так і людської природи. Тому Ісус є братом людині, оскільки його природа відповідає природі людства, а Бог, отже, – матір'ю [12].

Пояснення концепту тілесності через одну із іпостасей Трійці спростовує звинувачення в дуалізмі, які часто звучать на адресу середньовічної філософської думки й містики зокрема. Хільдегарді вдається у своєму достаньому сміливому вченні не лише уникнути єретичних відхилень, а й спростувати сучасні їй популярні катарські доктрини.

Антропологічну доктрину Фоми Аквінського (розуміння людини як єдності душі і тіла) варто розглядати, зважаючи на вчення про людину Хільдегарди Бінгенської, концепцію вознесення душі разом із тілом Мехтільди Магдебурзької.

Проблема єдності всього живого та прагнення уникнути дуалізму неодмінно мало б призвести до порушення проблеми існування добра і зла. Середньовічні містики не оминули цих питань. Аргументація містицизму відзначається витонченістю в цих питаннях. Для містиків зло не є окремою субстанцією, а лише результатом "псування простоти", неправильним використанням великого божественного подарунка – свободи волі. У кожному творінні є частина, що нагадує про божественну подобу, але лише людині притаманна здатність розумного вибору, а отже, й свобода волі. Хільдегарда виявляється близькою до Ансельма Кентерберійського у тлумаченні гріхопадіння: і падіння янгола, і падіння людини – це вияв свободи волі. За Ансельмом, здатність зберігати правильність волі завжди була притаманна розумній природі, а тому ця здатність була свободою у виборі першої людини й у виборі ангелів [13]. Для Хільдегарди істинною свободою волі є реалізація власної волі як волі Божественної.

Кульмінацією людинолюбства у тлумаченні свободи волі стає притча про Господаря і слугу, що ввійшла до довгої редакції "Одкровення Божественної Любові" Юліани Нориджської. Юліана представляє гріхопадіння не як сваволю чи непослух, а як непомірованість. Господар-Господь, дивлячись на свого слугу ласкаво й з любов'ю, посилає того виконати доручення, слуга ж раптом поривається бігти, щоб виконати волю Володаря якомога швидше. Через цей поспіх слуга зривається і падає у рів, із якого не може вибратися, тому не виконує завдання. Але в його вчинку не було злого наміру, навпаки, він так поспішав, бо ним керувала любов до Господаря. В образі слуги Юліана бачить не тільки Адама, а кожну людину взагалі. Бог зовсім не засуджує того, хто впав, навпаки, Він схвалює добру волю, якою той керувався. Але слуга був засліплений і ослаблений тим, що відірвався від знання цієї волі, що спричинило для нього велику печаль. Юліана розвиває свої міркування, зближуючи в образі слуги людину Адама й Ісуса Сина Божого, розуміючи під слугою людськість Христа. Падіння Адама виявляється так само падінням Сина Божого, як людина занурюється у світ, так Він зануряється у тілесність, але водночас це стає запорукою спасіння людини [14]. Як бачимо, навіть проблема свободи волі для містицизму вирішувалася через категорію любові.

Західноєвропейський містицизм є вагомою частиною середньовічної філософії. Розвиваючись поряд зі схоластиком, він намагається знайти відповіді на актуальні проблеми епохи: існування зла, проблема свободи волі, проблема співвідношення душі й тіла. Хоча висновки, до яких приходять містицизм, не мають теоретичного характеру, це не означає їхньої раціональної неспроможності, а є радше раціоналізованою ірраціональністю, що відображає символічну середньовічну свідомість.

Сутнісною категорією містицизму є любов. Саме через Божественну любов аналізується творіння загалом, світ зокрема, а людина в ньому. Любов є джерелом свободи волі та запорукою спасіння. Середньовічна містика поширює концепцію спасіння не тільки на людство, а й на увесь світ загалом. Суттєвий вплив на особливе значення, яке здобула любов у містиці, справила куртуазна поезія. Любов до Божественної особистості призводить до розуміння людини як особистості через усвідомлення індивідуальності містика. На прикладі куртуазної поезії, а саме різниці між особливостями письма авторів жінок і чоловіків, прослідковуються тенденції до індивідуалізації тексту, які розвинулися у творчості жінок-містиків. Але при тісній спорідненості містицизму й поезії трубадурів, перший все ж не можна відносити до художньої літератури, оскільки містицизм користується філософським категоріальним апаратом.

Інтелектуальний внесок "жіночого містицизму" у філософію Середньовіччя є безсумнівним та прослідковується не лише у тематичній, а й в доктринальній співзвучності з визнаними філософськими авторитетами доби (Ансельм Кентерберійський, Фома Аквінський, Мейстер Екхарт та ін.).

1. Див.: Мудрагей, Н. С. Очерки истории западноевропейского иррационализма / Н. С. Мудрагей; Рос. акад. наук. Ин-т философии. – М.: Наука, 2002. – С. 6. 2. Див.: Ренье-Болер Данзель. Литература и мистика // История женщин на Западе: в 5 т. Т. 2. Молчание Средних веков / [под ред. К. Клапиш-Зубер]. – СПб.: Алетейя, 2009. – С. 443. 3. Див.: Аверинцев С. Античная риторика и судьбы античного рационализма // Образ античности. – СПб.: Азбука классика, 2004. – С. 12. 4. Див.: Соловьев В. С. Философские начала цельного знания / Сочинение: в 2 т. Т. 2. – М., 1988. – С. 152. 5. Див.: Реутин М. Майстер Екхарт – Григорий Палама. К сопоставлению немецкой мистики и византийского исихазма. – Авторское предисловие к интернет-публикации // Научный богословский портал "Богослов.ru" [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/434530.html>. 6. Див.: Benedict XVI. Saint Hildegard of Bingen. – General audience (8 September 2010): Libreria Editrice Vaticana, 2010 [Electronic source]. – Access mode: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiences/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20100908\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100908_en.html). 7. Див.: Шабанова Ю. О. Трансперсональная метафизика Мастера Экхарта. В контексте развития европейской философии. – Днепропетровск: Национальный горный ун-т, 2005. – С. 69–83. 8. Див.: Степанов В. В. Антропологичні виміри німецького містицизму: Мехтільда Магдебурзька та Майстер Екхарт: дис. ...канд філос. наук: спец. 09.00.05. – Дніпропетровськ, 2009. 9. *Bogin Meg. The Women Troubadours.* – New York; London: W. W. Norton & Company, 1980. – P. 68. 10. Див.: *Dronke Peter. Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua to Marguerite Porete.* – 1984. – P. X. 11. Див.: *Newman Barbara. From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature.* – Philadelphia: University of Pennsylvania Press. – P. 139. 12. Див.: *Hildegard of Bingen. The Book of the Rewards of Life: Liber Vitae Meritorum / trans. by Bruce W. Hozeski.* – New York: Oxford University Press, 1997. 13. Див.: *Ансельм Кентерберійський. О свободном выборе // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): в 2 т. Т. 1.* – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 233. 14. Див.: *Юліана Нориджская. Откровения Божественной Любви / пер., вступ. ст., примеч., подгот. среднеанг. текста Ю. Дресвиной.* – М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. – С. 265–289.