

## **ФЕНОМЕН АВТОРСТВА У ДИСКУРСІ НІМЕЦЬКОЇ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ МІСТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ (НА ПРИКЛАДІ ТВОРЧОСТІ МЕХТІЛЬДИ МАГДЕБУРЗЬКОЇ)**

Актуальність дослідження антропологічних мотивів німецької середньовічної містичної філософії пояснюється двома причинами. По-перше, німецька містична метафізика розробляє низку концептуальних засад, що завдяки власному синкретизму до цього часу є життєдіючими та першорядними. По-друге, перенесення дослідницької уваги з магістрального теологічно-філософського дискурсу до більш гнучких та еkleктичних маргінальних концептуальних формацій середньовічної інтелектуальної культури є необхідним задля побудови детальної генеалогії ідей та концептів, що визначили історичний поступ західноєвропейської філософської думки.

У вітчизняному філософському контексті дискурс німецьких містиків є об'єктом досліджень Б. Бичка [1], Л. Теліженко [2], Н. Хамітова [3]. Детальному аналізу трансперсональної метафізики німецької середньовічної містики присвячено праці Ю. Шабанової [4, 5], у яких визначаються онтологічні, гносеологічні та антропологічні засади німецького містицизму. Інтерпретація метафорики світла в дискурсі Майстра Екхарта підводить автора до висновку про те, що світло для містика постає зв'язкою онтологічного й антропологічного аспектів його творчості, оскільки людина, на його думку, є носієм світової праоснови дотринітарного процесу і завжди вже має можливість єднання з Богом. Важливим для нашого екскурсу є запропоноване українською дослідницею поняття трансперсональності, яке конституїроване як семантичне ядро вчення німецьких містиків. Проте маємо зауважити, що на шляху до цілісного філософського осягнення змісту та значення середньовічної релігійно-філософської містики зроблено лише перші кроки.

У літературі останніх років досить активно використовується поняття “містична практика”, що трактується як духовна практика, спрямована на досягнення єднання з Абсолютом. Але зміст поняття “духовна практика” не є досить прозорим та однозначним. Будь-яка культурна формація передбачає вибір форм, жанрів діяльності, спрямованої на кореляцію зі сферою “внутрішнього світу” людини, людським “Я”, людською особистістю. М. Фуко влучно визначив види такої діяльності “практиками себе”, що детермінують процес суб'єктивації індивіда.

У межах нашого дослідження на матеріалі творчості Мехтільди Магдебурзької маємо на меті встановити специфіку суб'єкта містичного дискурсу як автора містичного твору.

Чи існувала особистість у середні віки? З одного боку, саме поняття “особистість” – продукт Нового часу. Вважається, що індивідуальність та особистість присутні історично й актуальні тільки в тих цивілізаціях, де відомі поняття “індивідуальність”, “особистість” і де користуються цими (або аналогічними) словами задля означення ідеальних, регулятивних координат. Середньовічна “персона”, з такої точки зору, не відповідає поняттю “особистість”, адже не володіє необхідними свободами особистості – свободою духовного вибору, соціальної поведінки, життєвого шляху. Індивідуальність середньовічної “персона” є даною ззовні, жорстко регламентованою, закріпленою за певним власним місцем та обов'язком відповідно до божественного та соціального порядку. Звідси випливає висновок: середньовічна персона – не особистість, а лише “дехто”, зовнішня особа. Критика цих теоретичних конструкцій виходить з положення, що при розгляді проблеми треба користуватися як науковими поняттями, що утворилися й стали фундаментом за Нового часу, так і тими, якими послуговувалися люди досліджуваної епохи. Середньовічний термін

“персона” використовувався не лише в богословських текстах, а й в іншій літературі, наприклад, у проповідях, адресованих тим, хто здебільшого не володів латиною, не був освіченим, грамотним. Аналіз проповіді францисканського ченця Бертольда Регенсбурзького (XIII ст.) “Про п’ять талантів” свідчить, що знаменитий народний проповідник вкладає у слово “персона” власне розуміння особистості. Серед п’яти талантів, даних Господом людині, Бертольд ставить на перше місце “персону”, “нашу власну персону”, створену за образом і подобою Божою та наділену свободою волі. Інші чотири таланти – посада, служіння людині Богові та людям, тобто соціальне та професійне покликання; час, відпущений людині як для виконання земних справ, так і для спасіння душі; майно, яке треба використати для родини та збільшити власною працею; і нарешті, п’ятий “талант” – це любов до ближнього, якого треба возлюбити, як самого себе.

Як бачимо, “персона”, особистість посідає визначальне місце серед ознак, перерахованих проповідником, усі інші розкривають та доповнюють цей головний критерій.

Євангельська притча про таланти, дані господарем своїм рабам (Матф. 25, 14–30), у його інтерпретації стала, на думку відомого історика середньовічної культури А.Гуревича, надзвичайно самобутньою, але досить ясно вираженою “соціологією” й “антропологією” [5, 375]. У цих проповідях, як вважає вчений, визначається християнська концепція середньовічної особистості з характерними для неї ознаками: служінням, жорстко закріпленим місцем у ієрархії, орієнтацією на християнські цінності, усвідомленням напруженого відношення вічності та часу.

Указуючи на те, що особистісне “начало” притаманне християнству як типу світосприйняття, історик культури пише: “Усвідомлення або, краще сказати, відчуття себе особистістю, індивідуально морально відповідальною за власну поведінку, за здійснювані вчинки, притаманне середньовічній людині... Вона була особистістю, але на свій особливий, власний середньовічний кшталт” [5, 375].

Висновок авторитетного спеціаліста в царині середньовічної культури важливий для нашого дослідження в іншому аспекті. Власний аналіз вчений проводив, спираючись на проповіді Бертольда Регенсбурзького, діяльність якого припадає на XIII ст. Францисканський проповідник – сучасник Мехтільди Магдебурзької. Нас цікавлять питання, нерозривно пов’язані з розумінням середньовічної особистості і навіть проявом індивідуальності в ту епоху, адже йдеться про яскравий поетичний талант. Покажемо, як виявляються в творчості Мехтільди ті якості середньовічної особистості, які можна означити поняттями “почуття автора”, “саморозуміння художника”, “авторська самосвідомість”.

Сама постановка проблеми вказує на її амбівалентність. З одного боку, аналіз взаємовідносин між автором і його твором обов’язково передбачає досить високий ступінь розвитку самосвідомості, що дає авторові можливість досягнути свою творчу індивідуальність, з іншого – загальновідомо, що основу середньовічного суспільства складала традиція. Слідування загальним традиційним зразкам було нормою як суспільної, так і побутової поведінки, а будь-яке відхилення від них вважалося неприпустимим, а часто навіть злочинним. Будь-які претензії та самобутність підлягали жорсткій регуляції з боку існуючої норми. Від художника чекали не оригінальності та новаторства, він мав “з найбільшою майстерністю, вмінням та винахідливістю відтворити раніше встановлені канони та створити нові варіації на традиційну тему” [5, 320].

Треба, однак, привернути увагу до двох важливих моментів. По-перше, за вісім століть існування середньовічна німецька література не залишалася деяким застиглим монолітом, а переживала разом із суспільством певні зміни. Повільно, але неухильно змінювалось самоусвідомлення середньовічної людини, йдучи від “відстороненості” через довгий ряд конкретизації та індивідуалізації до того, що можна назвати “індивідуалізмом”. Другий момент полягає в тому, що й саме “авторське саморозуміння” було відмітним, воно формувалося під впливом певних факторів. До таких належить жанр твору. У середньовічній літературі не було індивідуалізованого образу автора, який би виявлявся в кожному створеному ним творі, як це має місце в літературі Нового часу. У літературі тієї епохи

виробився “жанровий образ” автора, який визначав “почуття автора”: жанр проповіді або послання, передбачав індивідуального автора, що було абсолютно не обов’язково для жанру літопису або повісті. Жанр, “поетична система”, діє за власними законами у межах певної традиції і визначає в німецькій літературі “голос автора”.

“Відчуття авторства” помітно на такій самохарактеристиці середньовічного німецького автора, як причетність до імені. Ім’я автора, як правило, відсутнє (до середини XIII ст.) у творах, написаних латиною, офіційною мовою того часу. Немає вказівок на автора в різноманітних обробках героїчної народної поезії. Водночас релігійні писання, що виникали за стінами монастирів, нерідко містили імена авторів. Це передусім стосувалося творів “сповідального” жанру – автобіографічних записів, мемуарів, листування. Спираючись на традиції, закладені ще на початку V ст. “Сповіддю” Августина, їх автори прискіпливо вдивлялися в глибини власного “Я”. Саме в тиші келії зароджувалася література, яка синтезувала християнську аскезу з ідеєю самопізнання. Тут з’явилися перші середньовічні автобіографічні писання, звідси велося листування, сповнене глибокого душевного спілкування, тут писалися спогади, що узагальнювали особистий життєвий та духовний досвід.

З середини XII ст. у потоку релігійної літератури набувають сили твори містиків Христа, які намагалися сягнути Істини, Бога через особистий досвід зустрічі з Ним. Очищуючи власну душу від тимчасових пристрастей та бажань, містик перетворював її на “вмістилище” для Бога. Цей процес потребував глибокої зосередженості та самообмеження, і був справжньою шкалою духовного самопізнання. Зрозуміло, що в межах свого корпоративного часу містик вивчав не індивідуальну душу грішника, а людську природу загалом. Але про цю колективну душу він судив глибоко, з “проникливою геніальністю”.

За подобою земного життя Христа містик піддавався життєвим стражданням, але в момент поєднання з Богом любов винагороджувала його незбагненим блаженством. Найбільш інтенсивно процес духовного злиття відтворено в жіночій містиці. Жінки-містики висували на перший план не ідею абстрактного Божества, як це мало місце у знаменитих містиків Бернара Клервоського, Бонавентури, Майстра Екхарта. У центрі жіночих містичних писань стоїть образ Христа в людській подобі. Переживання містично осяяними жінками (нареченими) зустрічі з “Небесним Нареченим” набирало в їхньому перекладі форми безпосереднього духовно-тілесного спілкування та надавало союзу душі та Бога (духовного шлюбу) додаткового емоційно-психологічного забарвлення.

Яке ж відношення має Мехтільда-автор до власної справи? Треба зауважити, що вона володіє письменництвом як ремеслом, користуючись вокабуляром, звичним для людини, пише та оцінює написане як усвідомлену дію. Використання Мехтільдою слів *schrift* та *buoch* є багатозначним. Вони означають як її власну книгу, так і Святе Письмо, Біблію.

“Писання” має для Мехтільди яскраво виражений сакральний смисл, характерний для Середньовіччя, яке сприймало письмо та читання під знаком Книги книг, Святого Письма. Для неї писання є “орудіє Боже”, яке слугує для передачі Його послань. Їй добре відомий іконографічний мотив одкровення, втілення в образі Бога, який тримає розкриту книгу. Використовуючи цей образ, вона знаходить свій лаконічний та сміливий стиль вираження та пояснює внутрішній зв’язок з Богом через книгу одкровень, записаних нею: Бог з’являється, тримаючи розкриту книгу “Світло Божества”.

Отже, перед нами постає особистість, яка працює над книгою, усвідомлює предмет власних занять і труднощі, що пов’язані з ними. Однак сказане нами є частково правильним, оскільки не враховує основоположних якостей особистості тієї епохи, про які ми згадували раніше – закріпленість у певній системі ієрархії, орієнтованість на християнські цінності служіння. Саме перераховані ознаки “роблять” особистість упізнаною у межах її епохи. Як же вони “вимовлені” Мехтільдою?

Свій письменницький хист Мехтільда отримала “ззовні”, від Бога. Покладання обов’язку писати прийшло у формі наказу – записати все, що вона бачила “очима душі” й чула “слухом свого вічного духу”. Однак Сила Божественної Любові, яка підносила

Мехтільду до вищих сфер, приносить також певні сумніви: вона відчула себе негідною тієї Істини, що відкрилася їй у момент єднання з Богом. Її прохання доручити проголошення Божественної Істини “мудрим та вченим людям” викликало гнів Всевишнього, який вимагав від неї неухильного слідування цим шляхом.

Треба зазначити, що опір Божій волі обраного ним містика орієнтований на існуючу норму – поведінку пророків у схожій ситуації. Достатньо вказати на вагання та відмову Мойсея (Ісх. I, 10), Ісаака (Іс. I, 5), Ієремії (I, 6). З іншого боку, отримання офіційного наказу духовника-домініканця підтверджувало, так би мовити, “доброякісність” видінь Мехтільди та знімало певну частину можливих звинувачень у смертному гріхові – гордині. Треба підкреслити при цьому, що не йдеться про певний прагматичний підхід містика, про його бажання забезпечити своє безтурботне існування. Навпаки, середньовічні містики своїм життям та діяльністю переконливо довели, що головним для них є виконання покладеної на них місії – донести відкрити ними Істину до тих, хто потребує її.

Як було показано, Мехтільда використовує для власної характеристики як автора широкий набір принизливих епітетів: вона і невчена, і грішна, і слабка духом та тілом. Принизлива характеристика автором самого себе – явище звичайне для середньовічної літератури взагалі. Але, втім, вона є притаманною автору-містику, який претендує на свою особливу істину, що проголошується від імені та за дорученням Бога в суспільстві, побудованому на єдиній істині.

Можна вважати, що такі характеристики середньовічних авторів – їх зізнання у відсутності таланту, у недостатніх уміннях, убогості знань і т.і. – мають власним джерелом біблійні зразки. Так, апостол Павло у посланнях іменує себе “рабом Ісуса Христа” (Рим. 1, 1), “найменшим з апостолів” (1 Кор. 15, 9), “невігласом” (2 Кор. 11, 6).

На перший погляд, письменницький шлях Мехтільди досить традиційний. “Відчуття авторства” узгоджується зі схемою, згідно з якою містик відчуває себе тільки посередником між Богом і християнським світом, що сприймає з його вуст Божественну Істину. Сам текст твору неодноразово підтверджує цей факт. На запитання, розміщене в пролозі, автор відповідає: книгу “створив” Він; Він дав назву книзі; Він бере на себе повну відповідальність за її зміст і навіть більше – за кожне слово. Здається, що питання про авторство Мехтільда вирішує в більш радикальній формі, практично не залишаючи собі ніякого місця (окрім суто інструментального, посередницького) поряд з Богом.

Однак таких висновків можна дійти лише в тому разі, якщо не помічати сутності взаємин Мехтільди та Бога, статусу її душі в момент злиття з Ним. Відомо, що відповідно до постулатів, розроблених містичними богословами, душа, що здійснюється вгору, і Божество, що приходить до людей, у єдиному пориві долають, здавалося б, нездоланну дистанцію, що відділяє їх одне від одного. Бог і “приймаючий Бога в душі” постають у духовному союзі як рівні партнери.

Усвідомлення власної “рівноправності” з Богом у хвилини єднання з Ним надає можливості ставитися до суверенності обраної нареченої як до свого “Небесного Нареченого” у горніх висях, так і в далекому світі. Залучення до Небесної Істини зумовлює її незалежну позицію до авторитетів, які, як це випливає з книги, жорстко критикували знайомі їм глави твору. Мехтільда досить різко відповідає навіть власному духовному наставнику. Вона обстоює власне право описувати те, що вона пережила, і так, як вона це пережити сприймала: “Я не бажаю і не можу писати, поки не узріла очами душі моєї, поки не почула слухом вічного духу свого, не відчула усіма членами тіла свого силу Духу Святого” [7, 45].

Як бачимо, у творенні задіяний увесь її суб’єктивний досвід, усі органи її відчуття; через це навряд чи можна відводити їй у створенні книги лише роль простого “транслятора”, інструмента в руках певної вищої сили. Так, Мехтільда, наслідуючи традиції, переадресовує авторство Богові, а книга в її очах – це сила виявлення Божественного і людського духу. Однак з зазначених вище особливих відношень одиничне авторство Бога також стає неоднозначним та розмитим. З’ясовується, що Божественний художник вписав саму Мехтільду до “Книги Божества свого”, намалював її у “людяності своїй” та прийняв її в себе

– “в рану серця свого, і руки, і ноги свої”. Таким чином, божественний акт творення книги Мехтільди водночас є і актом духовного єднання, союзу Бога і люблячої душі, союзу, в якому обидві сторони рівні.

Отже, перед нами ситуація, яку можна назвати парадоксом середньовічної культури. Парадоксальність середньовічного мислення, пов’язаних з ним форм словесного вираження мало в кінцевому результаті власним підтекстом христологію, саме дух Нового Заповіту, в якому – Цар Іудейський на ослику, цар та жебрак, у позачасовому торжестві та в самотності. Сцена в Гефсиманському саду, і “блаженні нищі духом”, і Лазар у струпах, на ложі Авраамовім, і усе загалом, так би мовити, – оксюморонне мислення. Таким є єдиний Бог у подобі Трійці. Таким є непорочне зачаття. Христос є втіленим і неосяжним, традиційно сповнюючим надією оксюмороном Боголюдини.

Подібну парадоксальність ми бачимо й у творі Мехтільди. З одного боку, сувора регламентованість автора, не вільного навіть у виборі “писати-не писати”, його безумовне заперечення власної самостійності у викладанні матеріалу (кожне слово у книзі, сама назва належить Богові). З іншого боку, безмежна свобода нареченої Бога, відповідальної за свої слова і вчинки тільки перед Творцем, її клятвене ствердження, що усе викладене – пережите нею, побачене та почуте її душею, що інакше вона просто не могла б та й не хотіла б писати.

У містичній теології Мехтільди Магдебурзької поєднання божественного та людського безпосередньо здійснено реалізацією принципу “подвійного авторства”. Містик долучається до божественної таїни. Таємниця Бога стосується також людини. Участь людини в божественній таїні відверто пов’язана з її способом життя; невідповідність духовному ідеалу зумовлює відлучення душі (людини) від божественної таїни, її відчуження від Бога. Проведений аналіз дає підстави для важливого висновку: божественна таїна є певним шифром, який використовує Мехтільда для означення переживання свого любовного спілкування з Богом, події, ініціатором якої є сам Творець. Це таїнство – найглибше переживання її взаємин з Богом. З божественною таїною пов’язаний і топос невимовності, неможливості людською мовою розповісти про неї; адже людина, залучена до божественної таїни, не володіє, не розпоряджається нею, бо вона є одкровенням Бога, теологічним ядром містичного процесу комунікації. Поєднання божественної таїни з топосом її невимовності демонструє людську недостатність навіть у тих, кого покликав Бог бути причетним до його таїни. З іншого боку, проголошення божественної таїни становить дійсний та єдиний зміст книги. Ось чому мета писання Мехтільди не вичерпується тільки сповіддю її душі (її таїни), навпаки, вже пролог відкриває інші смислові перспективи — розкриття божественної таїни, його рятівної волі для людей духовного звання, щоб підготувати їх до Страшного Суду.

Здійснений аналіз дає змогу відповісти ще на одне запитання: чи є містик тим об’єктом, дослідження якого може розкрити особливості середньовічної особистості? Таке запитання виникає тому, що в науковій літературі є думка, що вивчення містики — досить неоднозначний шлях для пізнання людської індивідуальності та особистості, шлях з обмеженими можливостями. Як головний аргумент звичайно наводиться положення, засвідчене у працях отців церкви (св. Ориген, св. Григорій Ниський, св. Августин, св. Діонісій Ареопагіт): той, хто йде до Божественної Істини, має зректися себе та розчинитися в Богові. Писання видатних містиків переконливо засвідчують, як їх спрямованість до Бога, бажання злитися з Ним пов’язані з послідовним зреченням від особистісного. Здіймаючись до предвічного світу, вони спрямовують власні зусилля на те, щоб позбутися тягара сьогочасних інтересів, звільнитися від бажань, вигнати та умертвити пристрасті. Іншими словами, їх мета щодо себе – позбутися всього, що може дати найменший натяк на гріховне свавілля, на бажання певним чином виокремитися, яке відводить від кардинального – руху до Бога.

Однак середньовічній свідомості, яка зайнята пошуками Бога, була чужою ідея про те, що постійне єднання з Богом можливе у земному світі. Тільки в раю, у місці вічного блаженства, праведник завжди перебуває з Богом; він поєднується з Ним. Прорив людини, наділеної особливою містичною благодаттю до Бога, має місце і на землі, але політ душі, її

злиття зі Всевишнім триває протягом досить обмеженого часу, а потім вона повертається до тіла на грішну землю продовжувати одвічну боротьбу з собою, зі спокусами тіла та диявола, щоб знову стати гідною милості Творця і, злетівши до нього, поєднатися з Ним.

Таким чином, злиття з Богом у земному житті не було певною кінцевою метою у житті містика, досягши якої, він би закінчував свій розвиток у цьому світі. Навпаки, екстаз, “вихід із себе”, за межі власного “Я”, зустріч з трансцендентним були ніби вісниками з іншого світу, які приносили інші цінності, вказували нові горизонти розвитку особистості. Те, що розвиток особистості розумівся як її заперечення, було, по суті, своєрідним знаком епохи, коли форма ствердження людського “Я” була пов’язана з його запереченням. Утім, у процесі такого заперечення особистість інколи розкривалася досить чітко. Який вибір робив містик, наскільки правильно слідував своєму обов’язку, які вчинки, засновані на власному рішенні, здійснював він, що вважав своїми гріховними слабкостями, як їх перемагав, — ось далеко не повний перелік особистісних характеристик, які знаходяться у межах такого “негаційного” ствердження “Я”.

Розглянемо деякі з таких характеристик, які притаманні авторському почуттю Мехтільди. Особливої уваги заслуговує особистий вибір Мехтільди життєвого шляху. Мехтільда, яка народилася, на думку дослідників, у сім’ї саксонської знаті й здобула відповідну світську освіту, в двадцять три роки втікає з дому на чужину, до Магдебурга, щоб там знаходити натхнення у прикладах Христа й апостолів, у працях та молитві, вести життя втікачки. У середньовічному суспільстві втікачі – члени напівчернецьких об’єднань, які жили в добровільній бідності та аскезі, але не давали обітниць безшлюбності, – займали серединну позицію між ченцями та світськими людьми. Церковна влада нерідко звинувачувала їх у ересі. Обравши життя втікачки, Мехтільда відмовилася від будь-якого статусу, санкціонованого католицькою церквою, та втратила гарантії безпеки. Серед усіх варіантів життя, можливих для жінки її часу та оточення, Мехтільда сама обрала найбільш екстремальний та прожила його до кінця. Життя Мехтільди, представлене в її книзі, переконливо свідчить про її особистісні якості.

Звернемо увагу на інший факт — написання нею книги. У XIII ст. “неосвічена” (бо писала не латиною) жінка має сміливість писати книгу, звернену до Бога та служителів католицької церкви, рідною німецькою мовою. Останніх вона піддає нищівній критиці за зраду справі Христа, демонструючи силу духу та неабияку сміливість. Її свобода та розкутість при описанні свого любовного почуття до Бога, релігійна суб’єктивність у вік схоластики, формування та обстоювання теологічних положень, що ворожо сприймалися духовенством, дійсно справляють враження на сучасного читача [6; 8].

Основним “началом” у формуванні особистості Мехтільди, автора та людини, є її візіонерський дар. Він визначив її служіння Богу; він надав їй небачену в той час свободу при вираженні почуттів та думок, а талант і воля викарбували містичні переживання у поетичну форму її твору.

Таким чином, саме дослідження феномена авторства дає змогу визначити специфічні для пізнього середньовіччя характеристики, які складають парадигму практик та пов’язаних з ними світоглядних установок, що конституують процес суб’єктивації людини. У творчості Мехтільди Магдебурзької ствердження власної особистості, суб’єктивності стосується найрізноманітніших вимірів, у яких вона посідає маргінальну позицію, протилежну щодо домінуючого дискурсу релігійної культури того часу.

Знаковим є факт цілковитого усвідомлення Мехтільдою власної протиставленості існуючому порядку, що є ознакою нового типу свідомості, розглядаючи писання як діяння, яке уможливує виявлення та освоєння сфери актуальності буття, через яку та в якій індивідуальне існування людини долучається до буття Бога та взагалі суцього. Долучаючись до екзистенційно-інтуїтивістської традиції християнства, Мехтільда Магдебурзька вибудовує власну антропологію, засновану на ідеї Любові, – онтологічного чинника Божого буття та істинного, справжнього буття людини.

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Бичко Б.І.* Генеза антропологічних концепцій католицької філософії. – К., 1999.
2. *Теліженко Л.В.* Містичний досвід як антропологічний модус: Дис... канд. філос. наук. – Харківський національний університет ім. Каразіна. – Х., 2004.
3. *Хамітов Н.В.* Екзистенційний вимір статі // Людина в есенційних та екзистенційних вимірах. – К., 2004.
4. *Шабанова Ю.А.* Філософська містика як можливість нової метафізики // Мультиверсум. Філософський альманах. – К., 2005. – Вип. 45.
5. *Шабанова Ю.О.* Трансперсональна метафізика Майстра Екхарта. В контексті розвитку європейської філософії. – Дніпропетровськ, 2005.
6. *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. – М., 1990.
7. *Mechtild von Magdeburg.* – *Das Fliessende Licht der Gottheit.* – 1990. Bd. 1 Text. – Fr.a.M., 1971.
8. *Гуревич Р.В.* О любовной терминологии в языке средневековой мистической литературы (Мехтильда Магдебургская: “Струющийся Свет Божества” // Разноуровневые характеристики лексических единиц: Сборник научных статей по материалам докладов и сообщений. – Смоленск, 1999. – Ч. 4: Слово в тексте.