

---

# ЛОГИКА, МЕТОДОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

## LOGICS, METHODOLOGY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE

---

УДК 111:27

DOI

К ВОПРОСУ О СТРУКТУРЕ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ  
(НА МАТЕРИАЛЕ ЖЕНСКОЙ МИСТИКИ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ)

ON THE QUESTION ABOUT THE STRUCTURE OF RELIGIOUS CONSCIOUSNESS  
(ON THE MATERIAL OF THE WOMAN MYSTICISM  
OF THE LATE MIDDLE AGES)

М.Ю. Реутин

M.Ju. Reutin

Российская академия народного хозяйства и государственной службы  
при Президенте Российской Федерации,  
Россия, 119571, Москва, проспект Вернадского, 82

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration  
82 Vernadsky Avenue, Moscow, 119571, Russia

E-mail: mreutin@mail.ru

### Аннотация

Статья посвящена двухчастному строению религиозного сознания и демонстрирует такое строение на материале письменности немецких доминиканок 1-й половины XIV века. В первой главе оно систематически описано так, как его осознавали сами монахини-доминиканки (мотив «интроекции»). Во второй главе предложено его стороннее описание в научных понятиях (теория «объективации»). В статье делается попытка понять это строение исходя из самого религиозного опыта, а не создаваемых *post factum* религиозных доктрин, а также показать имманентную логику такого строения.

### Abstract

This article is devoted to the 2-parts structure of the religious consciousness and demonstrates such a structure on the material of the writings, belonging to German women-Dominicans from the fourteenth century. The first chapter describes this mental structure as it was understood by the medieval nuns themselves (topic of the “introjection”). The second chapter gives an explanation for this phenomenon in scientific concepts and terms (theory of “objectification”). The research is aimed to find a common approach to the mentioned above 2-parts structure and to indicate its intrinsic logic without any attraction of religious teachings, created *post factum*.

**Ключевые слова:** мистика, схоластика, транскрипция опыта, внутренняя атрибутивная аналогия, субсистенция, мистическое единение с Богом.

**Keywords:** mysticism, scholasticism, transcription of the experience, intrinsic attributive analogy, subsistence, mystical unity with God.

---

## І. Вводные замечания

На рубеже XIII и XIV вв. Центральную Европу – на сегодняшней карте: юг Германии, восток Швейцарии и север Франции – охватили массовые религиозные психозы, продолжавшиеся до середины XIV в. Разумеется, эти психозы не были институционально ограничены, затрагивали самые широкие слои позднесредневекового населения: от городского простонародья до городских патрициев и представителей высших эшелонов власти, однако культивировались они в рамках доминиканского ордена персонажами, вроде констанцского визионера Генриха Сузо (1295/1297–1366, беатификация 1831).

К счастью, эта эпоха религиозной истории Европы была превосходно задокументирована: 1) «монастырскими хрониками», составленными в конвентах Унтерлинден (Кольмар), Адельхаузен (Фрайбург в Брайсгау), Кирхберг (Зюльц), Готтесцелль (Ульм), Отенбах (Цюрих), Тёсс (Винтертур), Катариненталь (Диссенхофен), Энгельталь (Нюрнберг), Вайлер (Штутгарт); 2) откровениями Мехтхильды Магдебургской, Гертруды Хельфтской, Мехтхильды Хакеборнской, Кристины, Маргарет Эбнер, Элсбет фон Ойе (автограф Rh 159, Цюрих); 3) «благодатными житиями» Элсбет фон Ойе, Адельхайд Фрайбургской, Фридриха Зундера и Адельхайд Лангманн. Все эти опусы задумывались как документальные свидетельства, однако, будучи составляемы в прихрамовой среде с ее чрезвычайно активным мифотворчеством, строились на миметических принципах (художественного удвоения реальности) и становились *de facto* художественными произведениями, при этом продолжая функционировать, восприниматься в качестве достоверных образцов для подражания. Разводить подобные свидетельства и действительность (не отождествлять и не противопоставлять их) нам помогают 4) посторонние документы: путевые заметки (Фома Шантимпре), замечания инквизиторов (Давид Аугсбургский), инквизиционные акты (Алберт Великий) и пр., описывающие ту же реальность, что «хроники», откровения и «жития», однако составленные за пределами их компактной традиции.

Опираясь на перечисленные тексты, мы далее обратимся не к поведенческой (имитационная аскеза), но духовной, молитвенной практике, строившейся в пределах указанной традиции.

## II. Психомифология

### 1. Интроекция

Одним из наиболее важных, если не самым важным, среди мотивов изучаемых нами произведений является мотив интроекции: объект созерцания, Христос, проникает в субъект созерцания – монахиню-харизматика (или наоборот), что приводит к корректровке, чаще же к полному стиранию субъектно-объектных отношений. Мотив интроекции задан большим количеством образов и вариантов. При его разработке учитываются, прежде всего, новозаветные стихи Ин. 14: 23 («Мы придем к нему и обитель у него сотворим») и Гал. 2: 20 («Уже не я живу, но живет во мне Христос»).

Самым частым образом, относящимся к интроекции, является благодатное светолучение. Христос источается в душу в облике света [Die Chronik..., 1880, p. 185]. Одна из сестер обители Катариненталь узрела в себе свет, а в нем опознала свою душу в обнимку с Младенцем [Das «St. Katharinentaler Schwesternbuch», 1995, p. 131]. Другая сестра монастыря Адельхаузен была залита и переполнена благодатью, выплескивавшейся у нее чрез уста, бывшей дивным Младенцем [Die Chronik..., 1880, p. 171–172].

Интроекция может также пониматься как результат, подлинное содержание таинства Евхаристии. В течение нескольких дней после причастия харизматик видит свою душу подобной кристаллу, внутри которого мерцает Иисус-огонек [Die Chronik..., 1880, p. 174]. Кристалл пронизан ярким, белоснежным светом; это дает о себе знать «божественность Христа», заключенная в кристалле в виде золотой сердцевины [Sanctæ Gertrudis..., 1875, p. 200]. После таинства образ кристалла изредка принимает не только душа, но и тело харизматика в целом; в теле созерцаются душа и Господь: сии «милуются друг с другом с

неизреченной нежностью» и обретаются «в единстве всяческой игривой радости» [Aufzeichnungen..., 1893, p. 135–136]. После того, как Фр. Зундер причастился, «Иисусик» молит свою «милую Маменьку» постелить ему и его «милрой супружнице», душе капеллана, «чудную постельку», где бы они смогли «порезвиться» (vnsere kurczwil habind); в «постельке» веселье и смех, объятия и поцелуи [Das Gnaden-Leben..., 1980, p. 415–416].

Однако возможна и противоположная пространственная конфигурация: не только Христос в душе, но и душа во Христе. Он входит в нее и облачается ею, впускает в себя и облачает собой [Mechthild von Magdeburg, 2003, p. 92]. Он является одеждой души, обряжает душу в свои одеяния, как это принято у друзей на земле [Sanctæ Gertrudis Magnæ..., 1875, p. 197], в себя самого [Sanctæ Mechthildis..., 1877, p. 330] и в свое Божество, делая из нее бога [Das Gnaden-Leben..., 1980, p. 423]. В результате не только Бог втекает в душу монахини, но и душа втекает в сущность Бога обратно [Leben und..., 2009, p. 435]. Господь втягивает душу в себя [Sanctæ Gertrudis Magnæ..., 1875, p. 336]. В нем, в «блаженнейшей Жизни», упокоение и кончина души [Gertrud von Helfta, 2001, p. 208]. Будучи прибежищем души, он дарует ей утешение; она должна только вложить руки в сердце ему [Sanctæ Gertrudis Magnæ..., 1875, p. 412] или укрыться в одной из его ран [Sanctæ Mechthildis..., 1877, p. 172]. Мехтхильда Хакеборнская созерцает в экстазе себя, гуляющей в сердце Христа, как по прекрасному винограднику [Sanctæ Mechthildis..., 1877, p. 79], и входящей через отворенную дверь его сердца в округлый дом, где перед нею предстает Иисус [Sanctæ Mechthildis..., 1877, p. 195]. Домом оказывается уже ее сердце; восседая в нем, Господь, озаряет его, как солнце освящает кристалл [Sanctæ Mechthildis..., 1877, p. 377].

Четкая конфигурация – сердце как внутренний мир харизматика, где совосседают Христос и душа – была задана уже в «Свято-Георгенских проповедях» [Die St. Georgener..., 2010, p. 186–187, 230] с опорой на метафорику Библии, прежде всего, Псалтири. То, что эта конфигурация была хорошо знакома доминиканкам 1-й половины XIV века, доказал Дж. Хамбургер, опубликовав их живописные миниатюры из Прусского культурного наследия Государственной библиотеки в Берлине (№ 417), Национальной и университетской библиотеки Страсбурга (Ms. 2929, f. 8<sup>v</sup>) и другие [Hamburger, 1997, p. 141, 148].

Ср. у А. Лангманн: «Она посмотрела в сердце свое и узрела душу свою, восседающую напротив нашего Господа» [Штагель, 2019, с. 156]. Впрочем, следует иметь в виду, что четкость этой конфигурации обманчива, так как визуально-пространственные метафоры (свет, сердце, кристалл, брачное ложе, одежда, раны, дом, виноградник) используются в качестве заведомо недостаточных. Здесь даже «внутри» – это «снаружи», а движение «наружу» есть движение «внутри». Метафоры применяются и тотчас разоблачаются, отбрасываются лишь как частично пригодные. И именно в качестве недостаточных они взаимозаменяемы. Но суть изображаемых ими процессов от того не меняется. А суть такова: чрезвычайно интенсивные, диффузные взаимоотношения между харизматиком и Христом – отношения, вовсе неизвестные евангельскому мифу, при том, что сами евангельские персонажи (Христос, дьявол, апостолы, Богородица) прекрасно известны, хотя и утрачивают свои четкие силуэты действующих лиц.

## 2. Двухчастная конфигурация

Внутренний мир харизматика разделен на две части. Между обеими: той, что от неё, «черствой», и той, что от Бога, «любящей», блаженная Андже́ла узрела как бы «дорогу» [Il libro della beata..., 1985, p. 300]<sup>1</sup>. Однако вторая часть не только от Бога, но и сам Бог. Главный персонаж христианского нарратива, Христос, некогда ходивший дорогами

<sup>1</sup> «И вот я узрела две части в себе, как будто во мне была вымощена некая улица. И с одной стороны я увидела всякую любовь и всякую благостыню, каковая была от Бога, но не от меня; а с другой стороны увидела иссохшей себя, и что нет во мне ни малого блага. И тогда я уразумела, что то́ была не я, которая любила, хотя и была вся в любви, но что сие было только от Бога».

Галилеи в окружении учеников и народа, теперь становится «частью» (pars), а именно «лучшей частью» (pars optima), внутреннего мира монахини-харизматика [Gertrud von Helfta, 2001, p. 130]<sup>1</sup>. Гертруда Великая говорит, обращаясь в молитве к Господу:

*«Мне вовсе недостаточно Твоего благословения, если я не удержу Тебя Самого и не буду иметь моей лучшей частью, как всю мою надежду и упование»* [Gertrud von Helfta, 2001, p. 158].

Что же это за части? Всё те же, знакомые нам, – душа и Христос, восседающие в сердце у харизматика.

Приведенная выше цитата указывает на соотношение двух частей внутреннего мира монахини: ее собственной души и Христа. Первая из них пуста и представляет собой совершенное «ничто», сама по себе убога и нища [Gertrud von Helfta, 2001, pp. 118, 218]<sup>2</sup>; в ней многое несовершенно, бедно, безобразно, находится в небрежении [Sanctæ Mechtildis..., 1877, p. 221]. Вторая полна всяческих благ, избыточествует и преизобилует ими, ни в чем не испытывая недостатка [ES, pp. 134, 174]<sup>3</sup>. Части противопоставлены друг другу. Всё, чего лишена (defecta) и в чем испытывает недостаток (deficere) первая, имеется в избытке (plenus) в другой. Каждая из недостатков соотносена с соответствующим избытком. Гертруда – к Христу:

*«Ты – моя честь, Ты – моя радость, Ты – мое веселье, Ты – мое утешение, когда я печальна. Ты – мой совет, если я сомневаюсь. Ты – моя защита, если со мной поступают бесчестно, мое терпение, если я бедствую, мое богатство, когда я бедна, моя трапеза, когда я пощусь, мой сон, когда бодрствую, мое лекарство, когда я больна»* [Gertrud von Helfta, 2001, p. 88].

### 3. Восполнение

При таком положении дел вполне логично возникает мысль о «восполнении» (suppletio), стремление «восполнить» (supplere) недостаки, имеющиеся в первой части, за счет части второй. Христос говорит той же Гертруде:

*«Ныне выдохни из себя все ошибки и недостатки, каковые желаешь, чтобы они погибли в тебе, и втяни в себя из Моего духа всё, чем хочешь владеть из числа Моих добродетелей и совершенств. И знай несомненно, что добьешься избавления от всего, что выдыхаешь, и действия всего, что втягиваешь из Моего духа в себя»* [Sanctæ Gertrudis Magnæ..., 1875, p. 371–372].

Мотив восполнения – один из частых и наиболее разработанных в рассматриваемых нами текстах. Он был введен некогда Бернардом, уверенным, что в «Слове» имеется лекарство для ран, поддержка в бедствиях, возмещение недостатков и полнота успеха [Cantic. 2, p. 652]. Теперь же монахиня-харизматик накладывает длани на длани Христа, очи на очи, уши на уши, уста на уста, сердце на сердце и получает то, что он ими заработал при жизни взамен своих скверных действий этими членами [Sanctæ Mechtildis..., 1877, p. 8–9]. Не удивительно, что в представлениях харизматика вторая часть есть опора, «твердыня» для первой [LSG, p. 148], ведь всё, чего первой не хватает в себе, имеет она во второй [Sanctæ Gertrudis Magnæ..., 1875, p. 222]. «Моя душа – пишет Гертруда – ждет не дождется торгового дня, чтобы мои недобрые дела <...> Ты мне обменял на Твои добрые» [Gertrud von Helfta, 2001, p. 228]. Латинским терминам «supplere» (восполнять) и «emendo» (поправлять, искупать, замещать) соответствуют немецкоязычные термины «volbringen» и

<sup>1</sup> «<...> чтобы мне было дозволено <...> заранее отвесть Тебя (Христа. – М.Р.), мою лучшую часть, с удовольствием».

<sup>2</sup> «В себе я совершенно пустое ничто» (in me sum tota nihilum et inane), «бедная и неимущая сама по себе».

<sup>3</sup> «Ты изобилуешь и неизъяснимо преизобилуешь в Самом Себе всякими благами», «Ты один достаточен для Себя, не имеющий в Себе никогда недостатка».

«sten für» [Штагель, 2019, с. 171, 203]. Телесно переживая такое восполнение, Гертруда из Энгельтала на протяжении всей своей жизни делает движения ртом, словно что-то сосет. Это, объясняют авторы ее жития, Бог осязательно кормил своей сладостностью [Die Vita..., 1980, р. 446]. В указанном «восполнении», когда Бог становится «моей высочайшей надежностью» (min ho<sup>h</sup>ste sicherheit) [Mechthild von Magdeburg, 2003, р. 38], – самая сердцевина и сущность мистического опыта доминиканок 1-й половины XIV века.

В рамках восполнения уясняются функции Христа: замещать собою любовника и ребенка, отсутствующих у монахини, на которых мы теперь подробно остановиться не можем. Заметим только, что в текстах традиции Христос предстает в цветении утонченного эротизма, в образах 16-летнего юноши [Sanctæ Gertrudis Magnæ..., 1875, р. 59] и 18- [Leben und..., 1872, р. 28; Mechthild von Magdeburg, 2003, р. 604; Штагель, 2019, с. 165, 188], а также молодого мужчины в возрасте 30-ти лет [Die Chronik..., 1880, р. 171; Das «St. Katharinentaler...», 1995, р. 131; Штагель, 2019, с. 139, 192]. При этом Гертруда характеризует 16-летнего: «...в том виде, как Им хотела бы тогда насладиться моя молодость телесными очами», а Магдебургская бегинка замечает по поводу 18-летнего: «...так образ Его девам всего милей, и Он всего прекрасней».

В текстах встречаются изображения coitus'a. Брачное соитие в Небесном Иерусалиме составляет кульминацию «Откровений» А. Лангманн [Штагель, 2019, с. 187]. Встречаются сцены разного рода извращений и педофилии, где задействован Младенец-Христос [Штагель, 2019, с. 434]. А. Бланнбекин сосет «крайнюю плоть» Иисуса [Штагель, 2019, с. 307]. Гертруда целует и ласкает всю ночь напролет положенное рядом с нею в постели распятие, пока не чувствует, как ее обнимает снятая с креста десница Распятого [Sanctæ Gertrudis Magnæ..., 1875, р. 212; ср.: Песн. 2: 6]. Что же касается младенца (ребенка) – Христа, то это один из наиболее распространенных образов нашей традиции. Он созеркался обыкновенно в период рождественских празднеств. Явившись со своей матерью монахине Ирмгард из обители Готтесцелль, он заставляет ее тосковать по себе долгие годы [Aufzeichnungen..., 1893, р. 145–146], обнаруживая тем самым свою компенсаторную функцию.

#### **4. Реверсивная конструкция**

Итак, Христос – «часть» монахини-харизматика. Существенной особенностью этой части является то, что она либо полностью утрачивает, либо в большой мере восстанавливает свои очертания мифологического персонажа и, соответственно, находится с душой либо в диффузных отношениях, либо в отношениях взаимной дополнительности (любовник, ребенок), неизменно оставаясь при этом одной из двух составляющих внутреннего мира харизматика. Обе части этого мира – Христос и душа – представляют собой своего рода сообщающиеся сосуды, между которыми происходит обмен активностями.

Отношения между рассматриваемыми частями являются прямо пропорциональными. Прямая пропорциональность – такая зависимость двух величин, при которой увеличение или уменьшение одной из них ведет к увеличению или уменьшению другой. Эта зависимость была установлена самым определенным образом уже в основополагающем тексте традиции – «Проповедях» клервоского аббата:

*«Душа не сомневается в том, что любима (amari), поскольку любит (amat). <...> Как ты себя готовишь для Бога, так Он тебе явится» [Cantic. 2, р. 426].*

Очевидно, что взаимоотношения между отдельными и самостоятельно действующими персонажами, харизматиком и Христом, какими они заданы у того же Г. Сузо, интериоризированы аббатом Клерво и заменены на закономерности внутренней, интеллектуальной динамики. И эта динамика нашла выражение в реверсивной конструкции: «Я Твоя, а Ты мой», «Ты во мне, я же в Тебе», «Иисусе, будь со мной всегда так, чтобы сердце мое оставалось с Тобой» [Gertrud von Helfta, 2001, pp. 66, 206, 250]. Прямая про-

порция задается образом зеркала (*speculum*), популярного у монахинь [Gertrud von Helfta, 2001, p. 130], и состоит во взаимном познании и созерцании обеих частей друг другом:

*«Душа, созерцающая Бога, созерцает Его не иначе, как если бы единственная созерцалась Богом»* [Santic. 2, p. 428]. *«Возжигает в Себе (душу мою. – М.Р.), чтобы, как я была познана, я себя познала в Тебе»* [Gertrud von Helfta, 2001, p. 182].

Такие взаимно-рефлексивные ходы предполагают пару обменивающихся действиями субъектов: кто возводит свой взор к Богу, тот созерцается Богом-Отцом [Sanctæ Gertrudis Magnæ..., 1875, p. 153], кто взирает на Распятого, на того взирает и Распятый, узревая в нем свое отражение [Sanctæ Gertrudis Magnæ..., 1875, p. 205]. И. Экхарт предельно заостряет мысль о взаимной рефлексии обеих частей (некогда самостоятельных персонажей) и видит в рефлексии не два встречных, но единое действие, взятое с разных сторон и с разных позиций:

*«Глаз, которым я вижу Бога, – это тот самый глаз, которым Бог видит меня. Мой глаз и глаз Божий суть один глаз и одно зрение и одно познание и одна любовь»* [Meister Eckhart, 2003, p. 201].

### **5. Стратегии мистического единения**

Главным событием, происходящим в области психомифологии, является мистическое «единение» души с Богом-Христом. Речь идет именно о процессе, «единении» (*нем.* «einung», «einung») [Mechthild von Magdeburg, 2003; p. 320; Штагель, 2019, с. 64, 192], *лат.* «unio» [Sanctæ Gertrudis Magnæ..., 1875, p. 108; Gertrud von Helfta, 2001, p. 114, Sanctæ Mechthildis..., 1877, p. 170, Штагель, 2019, с. 324], а не о достигнутом результате, «единстве» (*нем.* «einigkeit») [Leben und..., 2009, p. 406]. Это весьма показательно, так как единство мыслится в становлении и достигается в постоянно возобновляемом усилии, в делящемся единении. В текстах изучаемой традиции описания мистического единения повторяются многократно. В соответствии с разыгрываемыми сценариями такие описания делятся на три больших группы: сораспятие [Штагель, 2019, с. 278], coitus или его эфемистические замещения [Штагель, 2019, с. 434], беременность Младенцем [Штагель, 2019, с. 272, 332–333]. В содержательном же плане мистическое единение обыкновенно толкуется четырьмя способами: 1) как совпадение и равноправное сотрудничество воле харизматика и Христа, 2) беседа того и другого, 3) инспирация первым вторым и 4) как полное поглощение индивидуальности, души харизматика и ее растворение в Боге.

Уходя корнями в мистику Бернарда Клервоского (а через него в более дальний контекст), первое толкование, сотрудничество, выглядит следующим образом:

*«Когда ясное солнце Божества просветило его (Павла. – М.Р.) душу, из светлой розы его духа излился поток любовного Божественного созерцания»* [Meister Eckhart, 2003, p. 407].

Певцом такого единения была, несмотря на свою склонность к пантеизму, Элсбет фон Ойе: «Где кто-нибудь один друг с другом в великой любви, там должно быть всегда и действие по любви» [Leben und..., 2009, p. 426], «В Моем действии Я запечатлеваюсь глубже в тебе, чем в твоём действии ты сможешь запечатлеться во Мне» [Leben und..., 2009, p. 427].

Беседа. Возрев себе в сердце, харизматик обнаруживает в нем свою душу, восседающую напротив Господа, обменивающуюся репликами [Штагель, 2019, с. 333] и оживленно беседующую с ним (*ad invicem colloquentes*) [Sanctæ Mechthildis..., 1877, p. 195]. Имеются изображения того, как это собеседование протекает:

*«Подобно тому, как беседуют два человека и отвечают друг другу, так Бог весьма часто говорил в ее (Мехтхильды фон Вальдек. – М.Р.) душе, а ее душа с Богом»* [Aufzeichnungen..., 1893, p. 119].

Такая беседа описывается с помощью взаимно-рефлексивной конструкции: «Ты – Мне, а Я – тебе, и мы друг с другом любовно беседуем» [Aufzeichnungen..., 1893, p. 118]. Но аналогия с беседой между людьми не может простираться слишком далеко, ведь «беседа» (gespräch), посредством которой Бог «присутствует» в душе, протекает «без телесных слов» [Sanctæ Mechtildis..., 1877, p. 241].

Что касается инспирации, то она состоит в том, что, оставаясь действующим лицом, харизматик обменивает свои свойства и действия на свойства и действия Бога, так что определяется Божьими свойствами и действует Божьими действиями, вернее же, Бог действует в нем и посредством него (in anima sine intermissione operaris) [Sanctæ Mechtildis..., 1877, p. 230], в нем собой услаждается [Leben und..., 2009, p. 429], даже если харизматик полагает, что делает то или другое сам. Как образец совершенной инспирации выбрана беременность Богородицы [Sanctæ Mechtildis..., 1877, p. 91]<sup>1</sup>. Харизматик чувствует чувствами Бога:

*«С этими словами Бог втянул ее (Мехтильды Хакеборнской. – М.Р.) душу полностью в Себя Самого и объединился с нею – да так, что ей показалось, словно она видит очами Божьими, внемлет Его ушами и говорит Его устами. Она была также уверена, что обладает никаким иным сердцем, как только сердцем Божьим»* [Sanctæ Mechtildis..., 1877, p. 179].

Харизматик подобен кузнечным мехам, имеющим воздух не в себе, но берущим его из окружающего пространства [Sanctæ Mechtildis..., 1877, p. 205–206]. Слабый сам по себе, он силен силою Божьей: «...когда Я вливаю в тебя Мое Божество, ты становишься сильной» [Штагель, 2019, с. 164].

Наконец, поглощение:

*«Когда душа этого (единения. – М.Р.) достигает, она лишается своего имени, Бог ее поглощает, и она в ничто обращается, – как солнце поглощает зарю, так что она исчезает»* [Экхарт, 2010, с. 80].

Редкая по сравнению с другими моделями, она поясняется посредством метафор плавления золота в горниле и растворения вина в воде, как это имеет место в «Струящемся свете» Мехтильды<sup>2</sup>. На расплавленное золото, растворенное вино душа похожа и до своего создания, когда она, согласно проповеди 52 И. Экхарта [210, с. 178], еще покоилась в Боге, неразличимая с ним [Schneider-Lastin, 2000, p. 550].

Следует заметить, что за четырьмя перечисленными моделями с большой степенью вероятности находится единый мистический опыт, взятый и описанный с разных сторон. Сутью такого опыта, как заверяет Г. Сузо, является «деятельная восприимчивость» (uebige empfänglichkeit), активные усилия по достижению полной пассивности [Сузо, 2014, с. 114, 495] и готовности беспрепятственно ознаменоваться отпечатками Божьими. При этом обе активности, как человека, так и Бога, прямо-пропорциональны, сам же процесс запечатления понимается как беседа «без слов». Подобная беседа представляет собой инспирацию. Инспирированная монахиня, обнаруживающая собой – и своим словом, и делом – Бога

<sup>1</sup> «И вот Преблагенная Троица втекла в нее в полноте Своего Божества и так пронзила ее, что она наполнилась Богом. Даже когда она полагала, что делает что-то сама, Бог Сам совершал сие в ней и исполнял посредством нее. Он видел ее очами, внимал ее ушами и устами ее возносил Себе Самому прекраснейшие и совершеннейшие песнопения, радуясь Себе и наслаждаясь Собой в сердце Девы, как в Своем собственном». Ср. также: «В ней (Деве Марии. – М.Р.) был Бог, над нею был Бог, вокруг нее всюду был Бог, и она из-за этого была изрядно просвещена истинным светом» [Die St. Georgener..., 2010, p. 71].

<sup>2</sup> «Оно (божественное Сердце. – М.Р.) подобно червонному золоту, которое пылает в великом огне горнила. Так Он принимает ее (душу. – М.Р.) в Свое пылающее Сердце. Когда высокий князь и малая дева так обнимаются и соединены, как вода и вино, то она обращается в ничто и исходит из себя» [Мехтильда Магдебургская, 2014, с. 24].

среди людей, есть «соратница» (mitwürckerin) Божья [Leben und..., 2009, p. 417]; тут в терминах внешнего ряда изображен всё тот же внутренний процесс восполнения недостаточной «части» за счет «части» избыточной.

### 6. Деформация мифа

Помимо изображенных процессов, связанных с мистическим единением, в рамках психомифологии происходят и другие изменения христианского мифа. Отмечается тенденция к отмене ангельской иерархии и установлению непосредственного общения Бога и человека без всякого посредничества:

*«Господи, небеса для меня слишком ничтожны <...> утешение ангелов почитаю я за ничто <...>. Господи, если Ты хотя бы немного любишь и ценишь меня, тогда приди Сам и не присылай ко мне никакого посланника» [Штагель, 2019, с. 163].*

Происходит взаимное противопоставление двух ипостасей Св. Троицы, Отца и Сына при изъятии третьей – Св. Духа. Отец либо вовсе остается за пределами психомифологии, и харизматик общается лишь с Сыном, представляющим Бога и Троицу, либо олицетворяет собой суровую и даже предельно враждебную стихию, от которой способен защитить только Сын. В «Книжице жизни и откровений» Элсбет фон Ойе Отец медлит с праведной мстью падшему человечеству из-за того, что без остатка предан неизъяснимому удовольствию от созерцания кровавых мук своего распятого Сына. У Отца полностью ампутирована любовь к человеческому роду и передана Сыну.

Наконец, имеет место маргинализация святых. В той же «Книжице» Элсбет они (в том числе святой Иоанн Евангелист) интересны харизматику лишь как помощники в его мистическом единении и как образцы удачного опыта единения в прошлом.

### 7. Заключительная интеграция

Опять-таки новым является то, что в пределах психомифологии Христос – лучшая, изобильная и, казалось бы, самодостаточная «часть» внутреннего мира харизматика – не устает подчеркивать свою полную зависимость от другой «части» – души, убогой и скудной самой по себе:

*«Она (душа капеллана Зундера. – М.Р.) сказала: «Господи, я не госпожа, а бедная служанка Божья». Тогда Господь наш сказал душе: "Вы – также госпожа (frau). Вы властны надо Мной (gewaltig), принуждаете Меня (zwingent mich) и привязываете Меня (bindent mich) к себе, так что Я вынужден делать (muß tun) то, что вы пожелаете (wo°lind)"» [Das Gnaden-Leben..., 1980, p. 422].*

Особо силен этот лейтмотив отмены, полного упразднения божественной автаркии у М. Эбнер: Господь «изнывает по мне», «не может без меня обойтись» и «не хочет без меня обходиться» [Штагель, 2019, с. 239, 257, 258].

*«Я не могу обойтись без тебя, и ты не можешь обойтись без Меня. Твоя радость – во мне, а Моя радость – в тебе» [Штагель, 2019, с. 280].*

Будучи зависим от души, Господь заинтересован не меньше нее в том, чтобы обрести с ней единство, ведь не только она изнемогает от любви к нему, но и он изнемогает (minnesiech) от любви к ней [Mechthild von Magdeburg, 2003, p. 26]. При таком новом взгляде «от Бога» мистическое единение предстает в совершенно новом свете.

## II. Проективный механизм

### 1. Объективация

А теперь самое главное. В выработанном им представлении о Боге харизматик повстречал сам себя, какой-то «неведомый ему самому осколок своей же души», но, обна-

ружив его и даже вступив во взаимоотношения с ним, не понял его существа [Beutin, 1999, p. 74]. Это довольно сильное утверждение, и оно нуждается в доказательствах.

Одно из многочисленных собеседований между двумя персонажами психомифологии – Господом и душой – содержится в главе 23 части I «Книги особой благодати» Мехтхильды Хакеборнской:

*«Она услышала голос, обращавшийся к ней: "Слушай же, о душа Моя, разразись в восклицаниях, ибо Дух Святой наполняет всю землю, не останешься свободной и ты". Она стала размышлять о сказанном ей: может быть, сии слова не слова Бога, может быть, это всего лишь самоутешение твоей души? Но Господь отвечал: "Нет, все это Мои словеса, ведь и душа твоя тоже Моя, а Моя душа – твоя"»* [Sanctæ Mechtildis..., 1877, p. 82].

Созерцаемый монахиней внутри себя образ Христа обладает совершенно особым статусом. То, что он переживается субъективно, совсем не означает, что субъективным является само его содержание. Нет, его содержание объективно, хотя реальность такого содержания не поддается описанию посредством предикатов бытия, предметного существования: веса, цвета, протяженности, времени и подобного. На языке латинского богословия такая реальность называлась «субсистенцией». Еще раз: объективная реальность образа Христа не сводится к субъективности воспринимающего его харизматика. Она не является продукцией этой субъективности, хотя имеется лишь в субъективном и сообщается только благодаря субъективным усилиям. Такова объективно-субъективная природа «внутреннего голоса» (*vox interior*), как он называется у А. Бланнбекин [Agnētis Blannbeķin, p. 113], озвучивающего вечные, трансцендентные истины неповторимыми интонациями харизматика.

Это нетрудно понять, если основываться на современном авторском опыте. Можно создавать или не создавать литературный образ, но если образ создан, то, обладая собственным предметным содержанием, он мыслится как некое *само-по-себе*, навязывает себя как именно *такой образ*. С одной стороны, образ персонажа вполне ирреален, с другой стороны, он содержательно самостоятелен и недоступен мыслительному произволу с того самого момента, как задан. Образ обладает «объектным, интенциональным бытием» латинской схоластики. Примерно в таком смысле, хотя и с многократно бóльшим онтологическим углублением, следует понимать содержание приведенного выше изречения Христа. В плане переживания это содержание вполне субъективно, будучи не чем иным, как «самоутешением души» Мехтхильды. В плане значения оно вполне объективно, будучи раздающимися в Мехтхильде «словесами» Бога. Итак, есть объективное, и есть субъективное, а есть объективное в субъективном: такое объективное, которое не описывается предикатами бытия, потому что в противном случае (имея, например, вес, протяженность) оно не могло бы присутствовать в субъективном. Именно таков образ Божий, голос Бога, раздающийся в ушах харизматика: «Доброе, каковое задумывается, есть голос Божий, а не детище сердца» [Bernhard von Clairvaux, 1999, p. 508–510].

## 2. Имяславие

Наиболее ярко эта объективно-субъективная конфигурация проявляет себя, когда речь заходит об имени Бога. Тема имени Божьего – почитание, практика использования, теоретические размышления – одна из важнейших и наиболее развитых в пределах женской мистики 1-й половины XIV века. Особенно интересен вопрос, как имя (*нем. name, лат. nomen*) «Иисус Христос» (*Ihesus Cristus*) соотносилось в представлениях монахини-харизматика с носителем этого имени.

Уже Бернад, комментируя Песн. 2:16: «Возлюбленный мой принадлежит мне, а я Ему», заметил, что между душой и Словом имеется некая «благодатная близость» [Bernhard von Clairvaux, 1999, p. 426], и, проясняя такую «близость», указал на перформативный характер веры: «Верующие знают, что Христос вселяется в их сердца через веру»

[Bernhard von Clairvaux, 1999, p. 530] (ср.: Еф. 3: 17). Перформатив является речевым актом. Как раз таким актом, направленным на учреждение «лучшей части» души, психомифологического образа Бога (Христа), является «помышление» о Боге: «Бог, в силу помышлений [о Нем], пребывал в ее сердце» (Deus erat in corde per cogitationem) [Штагель, 2019, с. 383]. Иначе говоря, Бог вселяется в сердце благодаря помышлению о нем и посредством этого самого помышления. Если о Боге не помышлять, то он и не вселится в сердце. Все точки над «і» в этом вопросе расставляет А. Лангманн:

*«Желаю начертать имя Мое в твоём сердце, чтобы ему никогда из него не стёрться <...> Хочу глубоко погрузиться в сердце твоё и хочу совершенно заполнить его Собою Самим»* [Штагель, 2019, с. 160].

Тождество субъективного и объективного, названия и называемого, имени Бога и самого Бога – основная интуиция, раскрывающаяся в «Откровениях» М. Эбнер, этом «имяславческом» трактате *par excellence*. На многих страницах своих дневниковых записок Эбнер свидетельствует о «присутствии» Божьем (*gegenwertikait gotes*) в ее душе. Такое присутствие в большинстве случаев отождествляется с присутствием в душе имени «Иисус Христос» («Иисусе Христе») и обуславливается произнесением этого имени; оно «запечатлевается» и «втискивается» (*ine gedrukket*) в нее этим именем.

*«Имя "Иисус Христос" было мощно запечатлено в моем сердце новой благодатью и с наисладчайшим восприятием Его присутствия, которое открывалось в этом имени и которое я затем долго чувствовала* [Штагель, 2019, с. 277]. *Сладостное имя "Иисус Христос" имеет особое место в сердце моем. И Он его Сам приуготовляет во мне Своей благодатью, когда милосердно запечатлевается в сокровенном моего сердца»* [Штагель, 2019, с. 276].

Хочется спросить, не соответствует ли «место» (*stat*) М. Эбнер «части» (*pars*) Анджели из Фолиньо и «лучшей части» (*pars optima*) Гертруды Великой? Разумеется, Христос христианского мифа отнюдь не тождествен своему имени – в отличие от Христа психомифологии (интериоризированного мифа), одной из двух составляющих внутреннего мира монахини-харизматика: «места» и «лучшей части» её «сердца». Этот Христос как раз тождествен своему имени, которым вселяется в «сердце». Объективное в таком имени – его содержание. Оно богаче собственно значения, так как пропитано энергетическим началом, «благодатью» (*genade*). Субъективное в таком имени – манипуляции с ним: продумывание, артикуляция и озвучивание-возглашение. Будучи «голосом Божьим», имя Божье – «не детище сердца».

### 3. Проекция

Указанное выше тождество – субъективного и объективного, переживания и переживаемого, названия и называемого, имени Бога и самого Бога – возникает в ходе действия проективного механизма и является главной чертой проективного образа. В мистическом переживании происходила встреча монахини-харизматика (вернее, ее представительницы – души) с проецированным из нее и отчужденным от нее содержанием, причем эта принадлежность должна была в порядке обязательного условия оставаться скрытой от самой монахини-харизматика. Выделенному содержанию усваивалось особое «место» во внутреннем мире, «сердце» монахини, и оно становилось одной из его, этого мира, «частей». Сам же внутренний мир получал обновленное строение, составляясь из «сверх-Я» и дефектного, привативного «Я», связанных между собой наподобие двух сообщающихся сосудов. Больше того: исходно субъективное «сверх-Я» претерпевало гипостазирование, возводилось в ранг самостоятельной сущности и агента своих действий и ассоциировалось с главным персонажем христианского мифа Иисусом Христом. Да, в качестве мифологического персонажа Христос был предзадан, но он конструировался монахиней заново и перепределялся ею в ходе «игры», инсценировки одного из нескольких расхожих сценариев.

Первоначально свобода подобного переопределения была чрезвычайно велика, вплоть до возможности *coitus*'а с Христом. Именно в свободе индивидуального переопределения образов церковного мифа был заложен потенциал развития традиции. Впоследствии, к середине XV века, эта свобода подверглась институциональному ограничению в рамках инквизиционной методики «различения духов». «Различение», которым занималась ранняя, до Я. Шпренгера и Г. Инститориса, немецкая инквизиция напоминает собой православно-учение «О прелести» Игнатия Брянчанинова. После «Муравейника» И. Нидера (1437/1438) стало невозможно, по крайней мере легально, толковать евангельский образ Христа, святых, Богородицы самостоятельно – нет, но только так, как позволяла доминирующая Церковь. Однако эти предписания и запреты никак не коснулись самого проективного механизма. В пределах проективной техники Бог по-своему рационален и насквозь понятен. Он – не что иное, как совокупность компенсаций, претерпевшая гипостазирование. Смирение, одновременное полагание привативного «Я» и «сверх-Я» является рабочей установкой на то, чтобы этот двухкамерный механизм мог функционировать. Зародившись в силу имманентной, внутренней логики (перформативной практики, известной организации религиозного сознания), духовная практика харизматиков стала обосновывать себя посредством логики трансцендентной (созданных в связи с нею религиозных доктрин). Такое ложное, маскирующее обоснование *post factum* стало неременным условием успешного действия проективного механизма. Вѣдомый Бог должен позиционироваться как Бог невѣдомый, как «*Deus absconditus*», как объект апофатического описания.

Важно, что, согласно представлениям харизматика, его внутренний мир не является однородно-субъективным. Будучи интеллектуальной продукцией внутреннего мира, смыслы заданы, присутствуют в нем в виде объективных значений и, больше того, в качестве независимого от него действующего лица. Поэтому сновидения, воспоминания, зрительные, слуховые, вкусовые, тактильные, обонятельные и комбинированные галлюцинации в состоянии экстатического транса понимаются не как внутренний диалог с собой, но как разговор с лицом, онтологическая весомость которого многократно превосходит реальность окружающего харизматика предметного мира. К такому пониманию подталкивают сами характерные черты галлюцинации: четкость, интенсивность, определенность, убедительность, создающие ощущение сугубой реальности происходящего. Одиночество диалогично и чревато беседами с Философией, Премудростью Божьей, Господом Иисусом. Здесь уже имеются зачатки социальности.

#### **4. Структура фетиша**

Сказанное сохраняет свое значение также далеко за пределами изучаемой нами традиции. Проективный механизм составляет, в частности, суть основного действия карнавалов торжеств, именно ритуального заклания жертвенного животного (или же маски), его расчленения и потребления. В результате этого действия коллектив мистрантов переходит из состояния ритуального истощания (кеносиса) в состояние ритуальной полноты (плеромы). Описание жертвоприношения посредством формулы «спирального развития мифа» К. Леви-Стросса и П. Маранды [Реутин, 1996, с. 41–43], казалось бы, исчерпывающе объясняющее его технологию, недостаточно в том смысле, что не принимает в расчет субъективного фактора и по умолчанию исходит из наличия однородной смысловой среды, в которой это жертвоприношение «работает». Но будет ли оно работать, если в нем станут участвовать лица, не принадлежащие к этой однородной среде, прежде всего, в отношении самих этих лиц? И в чем конкретно такая принадлежность может выражаться?

На эти вопросы отвечает семиозис языческого ритуала. Он состоит в том, что, убивая, расчлняя и потребляя жертвенное животное (маску), коллектив причащается ровно тому, что в него закладывает, тем смыслом, которые предварительно полагает в этом животном (или маске). В Саксонии и Силезии таким животным был козел. «Мифологические представления о козле подчеркивают <...> его исключительную сексуальность (в сниженном виде – похотливость) и плодовитость» [Топоров, 1991, с. 663]. Таковы коллективные,

в конечном счете, субъективные смыслы. Они закреплены площадной традицией в животном, которое потребляют мистранты, тем самым усваивая их, – однако уже в качестве не субъективной, а объективированной, объективной, сообщаемой мистрантам в ранге дара харизмы. Работа проективного механизма, не маркированная, скрытая в контексте праздника; предельная смыслотворческая активность участников, сознаваемая ими самими как их предельная же пассивность; «деятельная восприимчивость» (*uebige empfintlichkeit*), если воспользоваться словарем Г. Сузо; расчлененная и насквозь мертвая плоть, переливающаяся энергиями жизни; субъективный мир мистрантов, включающий в себя объективные смыслы-энергии, – не это ли мы наблюдаем в пределах аскетико-экстатических «игр» фанатичек причастия, южно-германских монахинь? Такова семиотическая природа той силы, которая называлась на средневерхненемецком языке «*lust*» (ср. древнерусское «сспоръ» и его однокоренные «переть», «споры», «спёрма» (семя), «спёро» (сею)) и благодаря которой коллектив переходил в состояние ритуальной полноты, «пира на весь мир».

Итак, Христос, *vis-à-vis* монахини-харизматика, присутствует в ее повседневной жизни в нескольких качествах. Он – распятый более тысячи лет назад, воссевший во вневременной славе герой евангельского повествования. Он – гостия, потребляемая ею в таинстве Евхаристии. Он – конструкт поверхностно знакомых ей богословских доктрин. Он – одна из двух составляющих ее внутреннего мира. Он был, есть и будет – повсюду, внутри и вовне: на стене в виде иконы и в сердце, ведь субсистенция, ментальный объект временных и пространственных оппозиций не знает.

### 5. Дьявол

Проективный механизм дал знать о себе и при переопределении (интериоризации) образа дьявола. Наиболее очевидно действие этого механизма в тех случаях, когда появление дьявола не внезапно, но обусловлено сюжетом, кризисным положением дел: попыткой оставить обитель, сильным искушением, болезнью, кончиной. При этом дьявол «извне» озвучивает соображения, злые намерения, принадлежащие самому харизматику и обсуждаемые им в качестве антитезиса в диалоге с собой. Случаи таких споров Бога и дьявола в сердце неоднократно описаны в произведениях Г. Сузо [2014, с. 14, 247]. Однако образ дьявола остался в традиции южно-немецких доминиканок 1-й половины XIV в. не прописан и не раскрыт, в отличие от традиции брабантских бегинок конца XII–XIII вв. Кажется, все вопросы, связанные с этиологией этого образа, как, впрочем, и образа Бога, снимает тот факт, что и дьявол, и Бог перестали являться Кристине из Штоммельн сразу после климакса, кровотечения, пережитого ею в 46 лет, и более ни разу ей не явились на протяжении 24 лет, вплоть до самой кончины. Но этот факт никак не умаляет содержательного богатства обоих образов, ведь одно дело их функционирование в качестве проективных при самотерапии, в налаживании внутреннего баланса сознания и совсем другое – их способность быть индивидуальным способом архивации унаследованных, коллективно создаваемых (начиная с Бернарда) содержаний. Вопрос о проективном образе дьявола может быть полноценно поставлен и решен на материале латинских житий ранних бегинок епископства Льеж.

## III. Заключение

Итак, религиозные образы в некотором смысле – поскольку подверглись интериоризации и переопределению – представляют собой проецированную на внешний мир психологию. Именно это позволило немецкому философу и психоаналитику Вольфгангу Бойтину, автору известного 3-х томного сочинения «*Anima. Исследования по женской мистике средних веков*» опознать в метафизике «метапсихологию» и эту последнюю называть «инновационными способами терапии» (*innovative Gesundheitswege*) в переломный XIV в.,

когда обрядоверие начало сходиться на нет [Beutin, 1999]<sup>1</sup>. Это в полной мере соответствует нашему предположению о подмене коллективного ритуала древней, раннесредневековой Церкви индивидуальной перформативной практикой позднего Средневековья.

Религиозный опыт перестраивается. Идет непрерывный поиск и установление нового внутреннего баланса, достигаемого в диалоге и выяснении отношений собой. Такое «себя» теперь выстраивается как двухчастная конструкция: «Я»-привативное и сверх-«Я», между которыми, подобно паре сообщающихся сосудов, происходит обмен активностями: не только наполнение вторым первым, но и легитимация, оправдание первым необходимости существования второго. При этом сверх-«Я», будучи полноценным продуктом человеческой субъективности, позиционируется в ходе объективации как объективная величина, как Бог, оказавшийся внутри человека (только в этом контексте становится возможным говорить о «рождении Бога в душе», «искорке», имени Бога как Боге). На примере строения фетиша, находившегося в центре архаических обрядов жертвоприношения и причастия, показывается, что функция объективации, поставляющая человека через систему медиаторов (посредников) перед собою самим, возможно, является основной функцией религии.

### Список литературы

1. Сузо Г. 2014. Exemplar. М., Ладомир, 599.
2. Экхарт И. 2010. Трактаты. Проповеди. М., Наука, 443.
3. Реутин М.Ю. 1996. Народная культура Германии: позднее Средневековье и Возрождение. М., РГГУ, 217.
4. Мехтильда Магдебургская. 2014. Струющийся свет Божества. Москва, Университет Дмитрия Пожарского, 424.
5. Топоров В.Н. 1991. Козел. В кн.: Мифы народов мира: в 2 т. Т.1. М., Советская энциклопедия: 663–664.
6. Элизабет Штагель. 2019. Житие сестер обители Тёсс. М., Ладомир, 600.
7. Agnetis Blannbekin, Ven. 1731. Quae sub Rudolpho Habsburgico et Alberto I. Viennae.
8. Die Chronik der Anna von Munzingen. 1880. Nach der ältesten Abschrift mit Einleitung und Beilagen. Hrsg. von J. König. In: Freiburger Diöcesan-Archiv. Bd. 13. Freiburg (im Br.), 129–236.
9. Il libro della beata Angela da Foligno. 1985. Eds. L. Thier O.F.M., A. Calufetti O.F.M. Grottaferrata (Romae).
10. Schneider-Lastin W. 2000. Von der Begine zur Chorschwester: Die Vita der Adelheit von Freiburg aus dem «Ötenbacher Schwesternbuch». Textkritische Edition mit Kommentar. In: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Tübingen, 515–561.
11. Beutin W. 1999. Anima. Untersuchungen zur Frauenmystik des Mittelalters: in 3 Bd. Frankfurt (am M.); Brl.; Bern; N. Y.; P.; Wien.
12. Bernhard von Clairvaux. Cantic. 1990–1999. Sermones super Cantica Cantorum. In: Sämtliche Werke: in 10 Bd. Bd. 5–6. Innsbruck.
13. Leben und Gesichte der Christina Ebnerin, Klosterfrau zu Engelthal / Hrsg von G.W.K. Lochner. 1872. Nürnberg.
14. Meister Eckhart. 1936–2003. Die deutschen Werke: In 5 Bd. Stuttgart.

---

<sup>1</sup> Приведем некоторые, на наш взгляд, небезыңтересные выкладки В. Бойтина. Чувственность в женских монастырях не исчезала. Выход был найден с появлением нуптиальной мистики. Таким выходом стал вывод сексуальных влечений в общение со сверхъестественными персонажами второго внешнего мира. Любовные переживания с ними перемежались с возвратами в первый внешний мир (реальность). В высокое и позднее Средневековье начала ослабевать вера в религиозные иллюзии. Поиск внутреннего баланса и интуитивная профилактика духовных заболеваний привела к открытию «инновационных способов терапии». При подобном прочтении религиозные образы понимаются как психология, проецированная на внешний мир. Сверхъестественная реальность толкуется как психология бессознательного. Метафизика обращается в психомифологию (= метапсихологию) [Beutin, 1999].



15. Leben und Offenbarungen der Elsbeth von Oye. Hrsg. von Schneider-Lastin W. 2009. In: Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens. Brl.; N. Y., 395–448.
16. Gertrud von Helfta. 2001. *Exercitia spiritualia* / Hrsg. von S. Ringler. Hamburg.
17. Mechthild von Magdeburg. 2003. *Das fließende Licht der Gottheit* / Hrsg. von G. Vollmann-Profe. Frankfurt (am M.).
18. Das Gnaden-Leben des Friedrich Sunder, Klosterkaplan zu Engelthal. 1980. In: Ringler S. *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien*. Zürich; München, 391–444.
19. Die Vita der Schwester Gerdrut von Engelthal. 1980. In: Ringler S. *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien*. Zürich; München, 445–447.
20. Aufzeichnungen über das mystische Leben der Nonnen von Kirchberg bei Sulz Predigerordens während des XIV. und XV. Jahrhunderts von F.W.E. Roth (Gotteszeller Schwesternbuch). 1893. In: *Alemannia. Zeitschrift für Sprache, Kunst und Altertum besonders des alemannisch-schwäbischen Gebiets*. Bd. XXI. Bonn, 123, 18–148, 13.
21. Hamburger J.F. 1997. *Nuns as Artists. The Visual Culture of a Medieval Convent*. Berkeley; Los Angeles; London, University of California Press, 318.
22. Aufzeichnungen über das mystische Leben der Nonnen von Kirchberg bei Sulz Predigerordens während des XIV. und XV. Jahrhunderts von F.W.E. Roth. 1893. In: *Alemannia. Zeitschrift für Sprache, Kunst und Altertum besonders des alemannisch-schwäbischen Gebiets*. Bd. XXI. Bonn, 103–123, 17
23. Das «St. Katharinentaler Schwesternbuch». 1995. Untersuchung, Edition und Kommentar von R. Meyer. Tübingen.
24. *Sanctæ Gertrudis Magnæ virginis ordinis sancti Benedicti Legatus divinæ pietatis*. 1875. In: *Revelationes Gertrudianæ ac Mechtildianæ: in 2 T. / Opus ad codicum fidem nunc primum integre editum solesmense O.S.B. monachorum cura et opera. Pictavii; Parisiis*, T. 1, 1–613.
25. *Sanctæ Mechtildis Liber specialis gratiæ*. 1877. In: *Revelationes Gertrudianæ ac Mechtildianæ: in 2 T. / Opus ad codicum fidem nunc primum integre editum solesmense O.S.B. monachorum cura et opera. Pictavii; Parisiis*, T. 2, 1–421.
26. *Sanctæ Mechtildis Liber specialis gratiæ*. 1877. In: *Revelationes Gertrudianæ ac Mechtildianæ: in 2 T. / Opus ad codicum fidem nunc primum integre editum solesmense O.S.B. monachorum cura et opera. Pictavii; Parisiis*, T. 2, 1–421.
27. *Die St. Georgener Predigten* / Hrsg. von R.D. Schiewer und K.O. 2010. Sedel. Brl.

### References

1. Suso H. 2014. *Exemplar*. Moscow, Lodomir, 599. (in Russian)
2. Eckhart J. 2010. *Traktaty. Propovedi* [Treatises. Sermons]. Moscow, Nauka, 443.
3. Reutin M.Yu. 1996. *Narodnaya kul'tura Germanii: pozdnee Srednevekov'e i Vozrozhdenie* [Folk culture of Germany: the late Middle Ages and the Renaissance]. Moscow, RSHU, 217.
4. Mechthild of Magdeburg. 2014. *Struyashchiysya svet Bozhestva* [The Flowing Light of the God-head]. Moscow, Dm. Požarsky University, 424.
5. Toporov V.N. 1991. Goat. In: *Myths of the peoples of the world: in 2 vols. Vol. 1*. Moscow, *Sovetskaya entsiklopediya*: 663–664.
6. Elizabet Shtagel'. 2019. *Zhitie sester obiteli Tess* [Sisters' life in the monastery Töss]. Moscow, Lodomir, 600.
7. Agnetis Blannbekin, Ven. 1731. *Quæ sub Rudolpho Habsburgico et Alberto I. Viennæ*.
8. *Die Chronik der Anna von Munzingen*. 1880. Nach der ältesten Abschrift mit Einleitung und Beilagen. Hrsg. von J. König. In: *Freiburger Diöcesan-Archiv*. Bd. 13. Freiburg (im Br.), 129–236.
9. *Il libro della beata Angela da Foligno*. 1985. Eds. L. Thier O.F.M., A. Calufetti O.F.M. Grottaferrata (Romae).
10. Schneider-Lastin W. 2000. *Von der Begine zur Chorschwester: Die Vita der Adelheit von Freiburg aus dem «Ötenbacher Schwesternbuch»*. Textkritische Edition mit Kommentar. In: *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Kolloquium Kloster Fischingen 1998*. Tübingen, 515–561.
11. Beutin W. 1999. *Anima. Untersuchungen zur Frauenmystik des Mittelalters: in 3 Bd*. Frankfurt (am M.); Brl.; Bern; N. Y.; P.; Wien.
12. Bernhard von Clairvaux. *Cantic*. 1990–1999. *Sermones super Cantica Canticorum*. In: *Sämtliche Werke: in 10 Bd. Bd. 5–6*. Innsbruck.

13. *Leben und Gesichte der Christina Ebnerin, Klosterfrau zu Engelthal* / Hrsg. von G.W.K. Lochner. 1872. Nürnberg.
14. Meister Eckhart. 1936–2003. *Die deutschen Werke*: In 5 Bd. Stuttgart.
15. *Leben und Offenbarungen der Elsbeth von Oye*. Hrsg. von Schneider-Lastin W. 2009. In: *Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens*. Brl.; N. Y., 395–448.
16. Gertrud von Helfta. 2001. *Exercitia spiritualia* / Hrsg. von S. Ringler. Hamburg.
17. Mechthild von Magdeburg. 2003. *Das fließende Licht der Gottheit* / Hrsg. von G. Vollmann-Profe. Frankfurt (am M.).
18. *Das Gnaden-Leben des Friedrich Sunder, Klosterkaplan zu Engelthal*. 1980. In: Ringler S. *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien*. Zürich; München, 391–444.
19. *Die Vita der Schwester Gerdrut von Engelthal*. 1980. In: Ringler S. *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien*. Zürich; München, 445–447.
20. *Aufzeichnungen über das mystische Leben der Nonnen von Kirchberg bei Sulz Predigerordens während des XIV. und XV. Jahrhunderts* von F.W.E. Roth (Gotteszeller Schwesternbuch). 1893. In: *Alemannia. Zeitschrift für Sprache, Kunst und Altertum besonders des alemannisch-schwäbischen Gebiets*. Bd. XXI. Bonn, 123, 18–148, 13.
21. Hamburger J.F. 1997. *Nuns as Artists. The Visual Culture of a Medieval Convent*. Berkeley; Los Angeles; London, University of California Press, 318.
22. *Aufzeichnungen über das mystische Leben der Nonnen von Kirchberg bei Sulz Predigerordens während des XIV. und XV. Jahrhunderts* von F.W.E. Roth. 1893. In: *Alemannia. Zeitschrift für Sprache, Kunst und Altertum besonders des alemannisch-schwäbischen Gebiets*. Bd. XXI. Bonn, 103–123, 17
23. *Das «St. Katharinentaler Schwesternbuch»*. 1995. Untersuchung, Edition und Kommentar von R. Meyer. Tübingen.
24. *Sanctæ Gertrudis Magnæ virginis ordinis sancti Benedicti Legatus divinæ pietatis*. 1875. In: *Revelationes Gertrudianæ ac Mechtildianæ: in 2 T. / Opus ad codicum fidem nunc primum integre editum solesmensium O.S.B. monachorum cura et opera*. Pictavii; Parisiis, T. 1, 1–613.
25. *Sanctæ Mechtildis Liber specialis gratiæ*. 1877. In: *Revelationes Gertrudianæ ac Mechtildianæ: in 2 T. / Opus ad codicum fidem nunc primum integre editum solesmensium O.S.B. monachorum cura et opera*. Pictavii; Parisiis, T. 2, 1–421.
26. *Sanctæ Mechtildis Liber specialis gratiæ*. 1877. In: *Revelationes Gertrudianæ ac Mechtildianæ: in 2 T. / Opus ad codicum fidem nunc primum integre editum solesmensium O.S.B. monachorum cura et opera*. Pictavii; Parisiis, T. 2, 1–421.
27. *Die St. Georgener Predigten* / Hrsg. von R.D. Schiewer und K.O. 2010. Sedel. Brl.

**Ссылка для цитирования статьи**  
**For citation**

Реутин М.Ю. 2020. К вопросу о структуре религиозного сознания (на материале женской мистики позднего средневековья). *НОМОТНЕТІКА: Філософія. Соціологія. Право*. 45 (1): 5–19. DOI

Reutin M.Ju. 2020. On the question about the structure of religious consciousness (on the material of the woman mysticism of the late middle ages). *NOMOTNETIKA: Philosophy. Sociology. Law series*. 45 (1): 5–19. (in Russian). DOI