Майстер Екхарт: далекий і близький

Ю.О. Шабанова

Розмова про близькість далекого нам, перш за все, за часом (XIV століття) Майстра Екхарта, католицького теолога, домініканця, провісника протестантизму та засновника німецької містики, виглядає дещо сміливою. Яку близькість сучасного постмодерністського дискурсу, зайнятого соціальними, комунікативними, лінгвістичними чи прагматичними проблемами, можна знайти в поглядах послідовника Фоми Аквінського, Альберта Великого чи Дітриха Фрайбергського — класичних схоластів та християнських теологів? Але, все ж таки, мало відома українським дослідникам творчість Майстра Екхарта достатньо досліджена європейськими, особливо німецькими, вченими, сьогодні відкривається не тільки як невичерпне джерело ідей, що знайшли втілення в різноаспектних напрямках європейської філософії і навіть соціальних явищах, а стала однією з ідеологічних контекстів, на підґрунті якого формувалась українська філософська думка, з її неповторним та самобутнім кордоцентризмом і антропо-аксіологічною спрямованістю.

Імпліцитно притаманні українській ментальності риси світосприйняття, що фундуються на релігійній домінанті християнського світогляду та життєстверджуючого начала слов'янської міфології, виразилися в специфічності української філософії. Ця специфічність, пов'язана перш за все з антропологічністю ще на початку становлення філософської думки в Україні, а саме в XIV столітті, в час, коли в Західній Європі на тлі розвитку схоластики виникає феномен німецької містики, яку так само, як і українську філософію, відрізняє антропологічність в межах середньовічної теології, формуючи нове відношення до людини, як значущої, визначальної та самоцінної компоненти

Актуальні проблеми духовності:
зб. наук. праць / Ред.: Я.В. Шрамко
Вип. 11. — Кривий Ріг, 2010, 24–36

ISSN 2076–7382

творчого процесу творіння Божественного світу. І в києво-руській філософській думці XIV–XV століття, і в німецькій містиці XIV століття формується антропологічна домінанта з екзистенціальною зорієнтованістю на внутрішній світ людини. Але ж шлях до цієї екзистенційно-антропологічної акцентуації, що визначається в єдиній часовій фіксації німецької та української філософської думки, відрізняється своєю ідейною зорієнтованістю.

Німецька середньовічна містика та українська філософська думка XIV століття, відбивають релігійні світоуявлення, в яких домінуючим є ірраціональне. В.С. Горський, вивчаючи предмет та метод української філософії, прагне «переглянути розуміння сутності власне філософії як об'єкта історико-філософського дослідження», стверджуючи, що «спосіб існування як наукової теорії не є єдино можливим для філософії, яка являє специфічну сферу духовної діяльності людини зовсім не тотожну науці» [4, с. 13]. Так німецька середньовічна містика та українська філософська думка XIV століття в історико-філософському погляді представляються самоцінними явищами для подальшого розвитку національних шкіл, що виразилися у Німеччині в німецькому ідеалізмі, а в Україні — в філософії кордоцентризму Г. Сковороди та П. Юркевича.

Спільною рисою цих явищ україно-німецької близькості є домінування ірраціонально-інтуїтивних модусів світорозуміння на підставі візантійського апофатизму та подвижництва ісихазму, які ініціювали духовно-культурне піднесення, відоме під назвою Відродження, що, у свою чергу, вплинуло на розвиток християнського світогляду як Сходу так і Заходу.

Буде доцільним згадати, що вчення Майстра Екхарта та його послідовників мало різні тлумачення — від визнання в ньому класичного вираження схоластики з притаманною для неї опорою на теологічну ортодоксію до звинувачення його в пантеїзмі та впливі на розвиток релігійно-народного руху бегінок та бегардів. Німецький містик, так само як і українська філософська думка Київської Русі шукали та знайшли у ареопагітизмі ідейні оновлення закостенілого богослов'я.

На формування релігійно-філософських поглядів Майстра Екхарта особливо вплинуло вчення Діонісія-Ареопагіта та його школи, що виразилось як в онтологічному розділенні Бога і Божественності, набуваючи розвитку в діалектиці німецького ідеалізму, так і в антропологічному визначенні екзистенціальної позиції в некласичній філософії. І.В. Бичко з цього приводу відмічає: «Апофатизм, або апофатичне богопізнання випливає з визнання принципової неможливості „позитив-

ного" осягнення божественного буття, оскільки останнє існує в принципово іншому, ніж сфера існування пізнаних речей, „вимірі" буття. Проголошувана апофатизмом непізнаваність Бога не є ні агностицизмом, ані відмовою пізнати Бога. Апофатизм є специфічно екзистенційною (спрямованою ні на річ, ні на ідею, а на особистісний тип існування) позицією, метою якої є не знання, а єднання. Адже Бог, божественне буття не є чимось безособовим (річчю, абстрактною ідеєю тощо), Бог є особистістю і тому осягається не дискретно-речово, не раціонально, а в безпосередньому (особистісному) контакті» [1, с. 123]. Визнанням цінності екзистенційного буття як повноправного діалогу Людина-Бог, німецькі містики виправдовують практичну сторону містично орієнтованого світосприйняття, що визначає екхартівське відчуження не відмовою від світу, а домінантою внутрішнього звернення до глибинного, трансцендентного Я (жаринка душі) як форми життєствердження за законами духу. Саме ця інтенція релігійно-екзистенційної реалізації вищих цінностей Божественного, трансформована німецькими містиками від онтологічної апофатики до антропософської спрямованості, присутня і в українській філософській думці XIV століття, а саме в агіографічній літературі, що стверджує образ святості через пріоритет духовного в життєвому світі. «Житія святих» та Патерики того часу є прикладом життєвої, а не теоретичної реалізації духовних цінностей. Так і в антропософії німецьких містиків і в агіографічній українській літературі екзистенційне знаходить прояв в спільних рисах німецької і української антропології, у вигляді ствердження через життєву практику вищих трансцендентних орієнтацій в цінностях людського буття. На думку А.К. Бичко: «В агіографічній літературі знаходить свій вияв одна з провідних рис української світоглядної ментальності — *екзистенційна* зорієнтованість на внутрішнє, духовне життя людини. Ця ж риса виразно проявляється й у надзвичайно поширених в Україні XIV—XVI ст. ідеях неоплатонізму, представлених вченнями *ісихазму* (від грец. „ісихія" — спокій, німотність) та *ареопагітизму*» [1, с. 327].

Друге яскраве перехрестя вчення Майстра Екхарта та української філософської думки пов'язане з творчістю Григорія Сковороди. Враховуючи особливий вплив на формування світогляду Сковороди поряд з платонівською філософією вчень християнських мислителів, таких як Діонісій Ареопагіт, Іоанн Дамаскін, Максим Сповідник, Григорій Богослов, Іоанн Золотоуст, яких згадує український мислитель в своїх творах, звертання до середньовічної німецької містики, що значною кількістю ідей походить з цього філософсько-богословського контексту, представляється продуктивним для експлікації витоків містичного

модусу філософування як Сковороди, так і української філософської традиції в цілому.

Подібно вченню Екхарта, який виходить з традиції Ареопагітиків, Сковорода відмовляється від раціонального визначення «імені Бога»: «Хіба ти не чув ніколи, що найвища істота властивого собі імені не має?» [9, с. 328]. Таке визначення найвищої істоти, що не має імені, близьке до Ніщо, чистої Божественності Екхарта. «У християнському контексті, — пише О.М. Сирцова в дослідженні філософської етимології імені Бога в творчості Сковороди, — це ім'я Бога виступає як логічно невичерпна праоснова філософського етимона та єдиний нетварний гарант самої можливості внутрішнього руху тварної філософської словесності» [10, с. 91]. Втілення «невидимої натури» Сковорода вже наділяє іменами, що несуть проявлену його сутність і піддаються метафізичному розумінню. Так, евристичність вчення Сковороди є у відображенні дуальності буття, у якому, на відміну від платонівського розділення як протистояння на істинний та ілюзорний світи, в образі «нерівної рівності», впроваджується розділення з єдиною метою — поєднання в кордоцентричному колі, що в метафізичному аспекті наближає духовну глибину буття до трансцендентної цілісності. Ще в своєму першому трактаті «Навчальная дверь ко христианскому добронравию», написаному для шляхтичів Харківської губернії, Сковорода, виходить з уявлення про те, що Бог є «сам буттям будь-якому творінню, тобто причиною всього створеного світу» [9, с. 114].

Для метафізики Сковороди притаманний діалектичний метод, який український мислитель використовує, подібно Платону, і в формі діалогів своїх творів, і в самій системі протиставлення протилежностей. «Я бачу в цьому світі два світи, що один світ складають: видимий та невидимий, живий та мертвий, цілий та скрушний. Перший світ—це риза, другий — тіло, один світ—це речовина, інший—іпостась, тобто грунт, що тримає речовинний бруд, подібно до того, як малюнок тримає свою фарбу» [9, с. 147]. Але ж антиномічність діалектики Сковороди, спираючись на діалектичні принципи античності, через розуміння вищої єдності і цілісності, тримається на Божественному «єствє», отримуючи парадоксальне забарвлення, що споріднено методу німецьких містиків. Так антиномічність експлікує цілісну єдність в протиставленнях. У зв'язку з розумінням парадоксальної природи істини філософський метод Сковороди, подібно німецьким містикам, долаючи схоластичну раціональність втілює символіко-метафоричний рівень розуміння світу, що допомагає віднайти в зовнішньому внутрішнє буття істинної Божественної реальності.

Оскільки Бог у Сковороди — реальність у своїй чистій трансцендентності, що зберігає свою абсолютність в Собі Самому, подібно Божественності Екхарта, доторкнутися до чистої таємниці Бога можливо лише негативним шляхом. Сковорода, спираючись на принцип кола, за яким існує світ, де все проявлене прагне повернутися до свого першоджерела, йде шляхом німецьких містиків — шляхом апофатичного відкриття Бога в світі, через поступову відмову від всього, що є світ. «Пречистий, нетлінний, вічний, — пише Сковорода. — Все тобі подібно і ти всьому, але ніщо не є тобою, і ти нічим, крім тебе» [9, с. 76].

При цьому треба відзначити, що апофатика Сковороди і апофатика німецьких містиків, чия спорідненість тримається на ареопагітичній традиції, мають принципову відмінність від неї. Спираючись на концепт зберігання цілісної трансцендентності як утримуючого стрижня світу, що голографічно відтворює її в будь-якому прояві як «зерно», «центр» у Сковороди, або «глибини душі», «жаринки» у німецьких містиків, і німецькі богослови, і український мислитель пропонують апофатичний шлях втілення іманентної трансцендентності. Тобто, не вмирання та абсолютний квієтизм, а життєстверджуючий оптимізм перенесення смислотворчої домінанти на внутрішнє, апофатично звільнене буття духовного. Саме тому у вченні Сковороди, яке демонструє спорідненість апофатиці середньовічних німецьких містиків, так природно відбувається поєднання античної і християнської діалектики з язичницькою натурфілософією та теологічною метафізикою. Іманентний трансценденталізм, апофатично стверджений німецькими містиками через поєднання в Бозі всіх речей, сприяє утриманню його відокремлення від всього неістотного. Сковорода на основі антиномічно-парадоксальної апофатики, що є концептуальним стрижнем і вчення Майстра Екхарта, оновлює ідейно християнську традицію, яка декларує шлях страждання, концептом радості, тобто збереження глибинно духовного у всіх проявах світу як цілісної єдності світоутворення. З цього приводу Д. Козій пише: «Правдива радість єднає людей. Сковорода збагнув, що людина, досягнувши найвищого щабля самопізнання, повертається обличчям до людини. Тоді досягає й щастя. Природа справжнього щастя, на думку мислителя, така, що здобувши його, людина хоче мати якнайбільше співпричетних у ньому» [6, с. 261].

На апофатичній концепції, ідейно спорідненій німецькій середньовічній містиці, грунтується і концепція щастя Григорія Сковороди, що є природним проявом антеїзму (термін Бичко А.К.), імпліцитно притаманному українській свідомості. Через апофатичне знищення всього зовнішнього Сковорода шукає щастя у «внутрішній людині», яка, збе-

рігаючи духовну глибинну єдність з Богом, утримує цілісне — щасливе існування зі всіма проявами світу. Діалектика Сковороди подібно діалектиці німецьких містиків шукає цілісної єдності, що відкривається через самопізнання. Тобто людина у його вченні є визначальним центром «коловороту» світу, що і дає можливість зробити світ щасливим, тобто «спорідненим Богу», бо самопізнання і богопізнання, за Сковородою — «це одна справа». За думкою Сковороди, людина повинна «вникнути у свій внутрішній світ, а згодом добратися до видіння Божого... Хочеш збагнути правду? Пізнай царство Боже. Хочеш збагнути царство? Пізнай себе самого... Знай, що довіку не пізнаєш нічого божественного, поки насамперед не пізнаєш самого себе» [9, с. 123]. «Від самопізнання входить у душу світло видіння Божого» [9, с. 318].

Таким чином, апофатична діалектика Сковороди через містичний модус метафізики приводить до апофатичного самопізнання, яке визначається в філософії українського мислителя як народження «нової людини».

Не тільки концепція щастя та образ нової людини Сковороди близькі до екхартівської апофатики. Сковородинська «безодня» дуже споріднена «іскорці» німецьких містиків, яка має також, як і «безодня», ірраціонально-інтуїтивне визначення через апофатичну самовідмовленність, споріднену містичному образу відчуження. Сковорода конкретизує цей центр духовного зосередження в людині, звертаючись до серця. Розуміючи людину як центр всесвіту, але ж не в антропоцентричному чи натурфілософському сенсі, а в етично-релігійному, Сковорода, подібно німецьким містикам, через серце бачить можливість відтворення трансцендентної Божественності в людині. Також як і німецькі богослови Сковорода через сердечний центр, що є цілісною єдністю істинної реальності в людині, репрезентує функцію пізнання не через розчинення в природі, а через особистісне спілкування з Богом, де знаходить понадіндивідуальну глибину в людині. Тобто «внутрішня людина» Сковороди повинна стати тотожною своїй першооснові, тобто Богові. Самозакоханість сковородинського Наркиса отримує евристичне звучання містико-релігійної етики, в якій імператив «пізнай себе» стає містично-інтуїтивним підгрунтям необхідності рівного спілкування з Богом.

Етично-продуктивною виглядає ідея Сковороди — «приятелювання з Богом», тобто позбавлення теолого-сакральної недоторканності трансцендентного через внутрішню сердечну єдність Боголюдини. У німецьких містиків цей аспект представлено висловом «Як людині бракує Бога, так і Богу необхідна людина», що викликало звинувачення

Екхарта в єресі.

Після проведення порівнянь та ідейних паралелей з українською філософською думкою, Майстер Екхарт виявляється не таким вже далеким, особливо для слов'янської традиції, в якій екзистенційно-антропологічна домінанта через візантійський ісихазм отримує онтологічне підгрунтя, що ідейно співзвучно Божественній картині світу німецького богослова.

Втім, ми не схильні абсолютизувати значення Екхарта для української філософії, що мала значно ширші та різноманітніші джерела свого формування. Але ж далекий Екхарт через часові хвилі розвитку філософської думки залишив значний слід і в європейському просторі. Причому впливовість Екхарта та залучення його вчення до своїх ідейних джерел використовують дивовижно протилежні за ідейним змістом напрямки європейської рефлексії. Досить навести приклад того, що Екхарта вважають джерелом і німецьких ідеалістів, що використовують раціональний аспект спекулятивної теології Майстра, і представників некласичних течій європейської філософії XIX–XX століть, що спираються саме на ірраціонально-інтуїтивну основу його онто-гносеологічних уявлень, і марксистів, і навіть німецьких націонал-соціалістів.

Цікаво, що у всіх випадках Екхарт, а вірніше його вчення, виступає імпульсом кардинальних зворотів у світобаченні та методологічній орієнтації всіх, хто до нього звертається, ніби то нескінченне джерело різнобарвних ідей, частки якого вистачає, щоб спрямувати дорогу філософських роздумів у новому напрямку. Наприклад, містичне, трансперсональне, як основний імпульс філософських рефлексій Екхарта, стає визначальним у вченні панлогіста Гегеля. Так в 3-му томі «Лекцій з історії філософії» Гегель визначає містичну сутність всіх філософів. «Яку дурницю — говорять нам — всі ці абстракції, які ми розглядаємо у себе в кабінеті, вникаючи в суперечки й сварки філософів і вирішуючи їх так чи інакше, які це все порожні абстракції. Ні! Ні! Це діяння світового Духу, а значить і долі. Філософи бувають при цьому ближче до Бога, чим ті, що харчуються крихами духу; вони читають або пишуть вищі веління прямо в оригіналі: вони покликані брати участь у їхньому написанні. Філософи — це місти, присутні в самому внутрішньому святилищі при першому пробудженні світового Духа» [3, с. 301]. Вочевидь, що й у самого Гегеля вихідним началом умоглядів було осяяння, проникнення в Божественну Мудрість, яке він все наступне життя укладав у рамки абстракцій метафізичної системності. В своїх системі та методі Гегель не тільки відштовхується від ідейних

основ метафізики Майстра Екхарта, але ж і використовує сам принцип раціоналізації містичного досвіду, подібно німецькому богослову. Ми вже не кажемо про діалектичну систему Гегеля, яка повністю виростає з негативної апофатики Екхарта в його пошуках істинної Божественності, що виходить за межі логіко-раціонального доказу і тільки через заперечення відкриває позитивне твердження того, що вже не піддається логічним доведенням.

Якщо Фіхте й Шеллінг розвивають принципи апофатичної діалектики й еквівокаційної природи Божественності Екхарта в напрямку абсолютизації містики самопізнання Я, то філософська система Гегеля — це не тільки кульмінаційний пункт розвитку німецької ідеалістичної філософії, але й вершина раціоналізації містичної метафізики, початок якої поклав Майстер Екхарт, утворивши ідейну арку між східновізантійською традицією богослів'я й німецькою філософською думкою. Цікаво, що джерела філософії мислителя, які раціональне виводять у ранг Абсолюту, полягають у його містичному світоуявленні, що підтверджує взаємодоповнюючу природу містико-метафізичних модусів філософствування. Б. Рассел в «Історії західної філософії» вказує на те, що в молодості Гегель «сильно тяжів до містицизму й, деяким чином, його пізні погляди можна розглядати як інтелектуалізацію того, що на початку з'явилося перед ним у містичній формі як прозріння» [8, с. 677].

Нівелювання містичним, виступаючим імпульсом філософських прозрінь гегелівської метафізики на початку його творчості, обернулося крайньою раціоналізацією системи німецького ідеаліста, у якій втрачена привабливість таємниці. Відсутність таємниці, що непідвласна найбільш стрункому закону мислення знекровило онто-конструкцію Гегеля, що використовував лише раціональну аргументацію поняття трансцендентного як сутнісного у вченні про людину Екхарта. Ідею динамічного імпульсу як глибинної потенції Божественності Екхарта підхопили романтики й ірраціоналісти XIX сторіччя, гіпостазувавши волюнтаристичний принцип і суб'єктивну інтровертність, як самопізнання антропосу.

Ідею Екхарта про трансцендентну глибину душі людини підхоплює Артур Шопенгауер, який відштовхується від суб'єктивної абсолютизації інтровертного гіпостазування світової першооснови, виходячи із глибинної сутності людини. Інтровертна апофатика трансцендентної іскри душі Екхарта в метафізиці Шопенгауера близька до концепції спрямованості до антропного гіпостазування енергетично-мінливої основи світу у вигляді вічного прагнення несвідомої волі. Образ несві-

домої й безосновної метафізичної волі Шопенгауера тісно перегукується із принципом динамічної субстанціональності Божественності Майстра. Вічно прагнуча безцільна воля Шопенгауера виступає ірраціональним аналогом Трансцендентного Суб'єкта, що у вченні Екхарта представлений як імпульс світотворчості у вигляді прагнення до самопізнання. При цьому еквівокаційна природа Божественності в метафізиці Екхарта, що відображає одночасний прояв як інтро-, так і екстровекторної спрямованості, одержує розвиток у матеріально-духовній дуальності метафізичної волі у вченні Шопенгауера, яка одночасно прагне до своєї об'єктивації й відмови від неї, у вигляді повернення до стану трансцендентної чистої волі. Повна резигнація волі, у вигляді повернення до розчинення в первинно-несвідомому, у Шопенгауера представляється ідейною трансформацією апофатичного твердження трансцендентного Ніщо Майстра Екхарта. По суті, позитивний характер песимізму Шопенгауера, який «виконує роль конструктивного принципу надсистемної організації антропного виміру буття, у своїй межі стверджуючого, безумовно, позитивну цінність духовного» [11, с. 126], є трансформацією морально-етичного вчення Екхарта про відчуженість. Заданий Екхартом поворот від онто-метафізичного трактування значення й місця людини в світі до екзистенційного прочитання самоцінності антропоса, одержав розвиток у вченні Шопенгауера, у якому людина стає визначальним модусом коеволюційно-гармонійного принципу розвитку всіх форм світобудови. З основних положень вчення Екхарта випливає не тільки ірраціональна метафізика Шопенгауера, але й сприйнятий ним, опосередковано через теософську систему Я. Бьоме, методологічний підхід філософського обгрунтування своїх поглядів. Подібно тому, як Екхарт, виступаючи раціоналізатором містичного через метафізику трансцендентного, пожвавлює мертві форми середньовічної схоластики, відкриваючи евристичні ідеї для філософії Нового часу, Шопенгауер як метафізик ірраціонально-несвідомого, протистоїть крайній абсолютизації об'єктивно-раціонального Гегеля, сприяє формуванню ірраціонально-інтуїтивістських напрямків філософії XIX–XX сторіч.

Творчість Ніцше, який свідомо відмовився від всієї класичної філософії, як правило, однозначно не пов'язана з жодною традицією, що існує в європейській філософії XIX сторіччя. Разом з тим, вчення Ніцше не виникає спонтанно. Крім безпосереднього впливу на формування його поглядів вчення Шопенгауера, потрібно відзначити глибинний зв'язок вчення Ніцше з німецькою містикою, де вже був запропонований новий погляд на людину, що одержав у нього розвиток

через ірраціональний підхід до цінностей буття людини. Із цього приводу І.І. Євлампієв слушно відзначає: «Необхідно ще раз підкреслити, що незважаючи на прагнення Ніцше представити свій світогляд як абсолютно нову точку зору на людину, нічого загального не має із двохтисячорічною традицією християнства й християнської філософії, його погляди, безумовно, не є такими, і в них можна досить легко довідатися продовження й розвиток гностико-містичної традиції, невід'ємно властивої й самому християнству (у формі гностичних єресей і єретичного містицизму) і безпосередньо пов'язаної із християнством середньовічної й новоєвропейської філософії» [5, с. 167].

Апофатика, властива східно-візантійській традиції, через вчення Діонісія-Ареопагіта сприйнята Екхартом як єдино-можливе обгрунтування Божественної цілісності Ніщо, не тільки через заперечення того, що не є Богом, але й самого Бога, як свідчення трансцендентної іпостастної аспектності цілісної сутності, опосередковано реалізується в ніцшеанській декларації «Бог помер», у якій вже народжується Боголюдина, здатна перебороти людське, котре «занадто людське», тобто апофатично відмовитися від прояву обумовленої обмеженості.

Ф. Ніцше створює концепт Надлюдини, у якій відбувається подолання самообумовленості власної, занадто людської природи. Своєрідна апофатика Ніцше, виражена в запереченні всіх форм соціальної обумовленості, що породжує диференціацію добра й зла й стверджуючої через заперечення щиру природу внутрішньої людини, подібно апофатиці Екхарта, сприйнятої ним через нетрадиційну для західноєвропейської рефлексії, православно-візантійську лінію богослів'я, затверджує містико-ірраціональну домінанту життєвої цінності Надлюдини.

Ніцшеанський бунт проти Бога, не будучи запереченням його, через апофатику обмежено-раціонального розуміння сутності людини, приходить до ствердження містичної єдності або знищення межі між людиною й Богом. Заратустра Ніцше говорить: «Людина є щось, що повинне перевершити. Що зробили ви, щоб перевершити його? Всі істоти дотепер створювали що-небудь вище себе; а ви хочете бути відливом цієї великої хвилі й скоріше вернутися до стану звіра, ніж перевершити людину?... Людина — це канат над прірвою... У людині важливо те, що вона міст, а не ціль: у людині можна любити тільки те, що вона перехід і загибель» [7, с. 12-13]. І ця загибель є народження Надлюдини, містичне знаходження себе істинної, подібно знаходженню трансцендентної іскри через апофатику в антропософському вченні німецького середньовічного богослова. І суть цього істинно людського, знайденого через заперечення хибно людського, є екзистенційно-аксіологічна

інтенція проживання ірраціональної глибини життя, що перевершила обумовленість стримуючої моралі, проголосивши трансцендентне знаходження істинної волі «божественної» моральності.

Одним із продовжувачів тенденцій екхартової метафізики трансцендентного є Анрі Бергсон, який розвиває, імпліцитну вченню Екхарта, ідею динамічної субстанціональності. А. Бергсон у своїх основних роботах говорить про необхідність для метафізики стати містичною. Це можна розуміти як оновлене відродження традицій німецької школи містики у вигляді інтимно-сакральної єдності людини й Бога. У цій трансцендентній єдності через глибинну інтровертність особистості Бергсон, насамперед, бачить залучення всіх форм буттєвості людини в динамічний процес Божественної світотворчості. Виходячи з ідейної основи глибинного самозбагнення сутності людини, апофатично представленого Майстром Екхартом, Бергсон визначає абсолютне значення одиничної людини, її духовно-сутнісного буття, що відбивається у відкритому, нескінченному принципі енергійної природи «потоку свідомості». Джерела цього поняття своїми корінням сягають у вчення німецького богослова, котрий обгрунтував онтологічний статус динамічної субстанціональності, який випливає з еквівокаційної природи Божественності й трансцендентно-іманентної діалектики взаємодоповнюючого розвитку людини й Бога. Так, Бергсон крізь призму екзистенційної акцентуації протиставляє динамічне, творче начало становлення буття статичному завершеному кінцевому Абсолюту класичної метафізики, черпаючи продуктивні ідеї з містичної метафізики середньовічного вчення про трансперсональне подолання об'єктивацій трансцендентного.

Сфера трансцендентного Ніщо, Божественної праоснови «нерозрізненої Безодні» у метафізиці трансцендентного Екхарта стає основним модусом некласичної метафізики М. Хайдеггера, Dasein якого є трансформованим аналогом екхартівського стягування часу, розуміння Ніщо, як непроявленого мовчання, що передує всякому прояву й разом з тим присутнього в смисловій буттєвості. П.П. Гайденко справедливо відрізняє джерела вчення Хайдеггера в містичному мовчанні, представленого Екхартом через ісихазьку апофатику. «Прагнучи знайти спосіб вираження таємниці буття, — пише Гайденко, — Хайдеггер звертається до апофатичної традиції й виявляється близьким до чистого „ніщо" містики» [2, с. 348]. Порівнюючи міркування Екхарта й Хайдеггера про Ніщо, Гайденко доходить висновку про глибинну спорідненість цих ідей. І хоча для Хайдеггера істинне буття є Ніщо, а для Майстра Екхарта — динаміко-імпульсивна субстанціональність Боже-

ственного, ідейна близькість розуміння сутнісного, що несе холономну досконаліть нерозрізненої праоснови? у представлених мислителів очевидна.

Вчення німецького містика не залишилося без уваги з боку психологічних напрямків філософії XX сторіччя. Класичний психоаналіз школи Зигмунда Фрейда не міг пройти повз філософського досвіду містиків, особливо їхньої центральної проблеми у вигляді таємничої глибини душі — «іскорки» як трансцендентної основи людини. Вся теорія творчого несвідомого Фрейда є продовженням цього антропософського питання, сприйнятого засновником психоаналізу опосередковано через філософський ірраціоналізм. Вчення Екхарта набуває розвитку у глибинній психології XX століття й зокрема в поглядах К.-Г. Юнга.

Таким чином, далекий і мало відомий Екхарт існує в багатьох ремінісценціях своїх ідей у філософських напрямках, потягах та прагненнях філософського світоосмислення сучасної людини. Людини, яка не погоджується з суто прагматичними цілями свого існування, сподіваючись на духовну могутність своєї «іскорки», що світить у душі кожного, відкритої у далекому XIV столітті, яке подарувало світу неосягнену глибину творчості Майстра.

Сподіваємось, що вчення німецького богослова, духовного вчителя та провідника людських душ знайде зацікавленість серед сучасних вітчизняних дослідників й отримає відповідну увагу та достойне практичне втілення духовних цінностей, якими жив мислитель.

1 Бібліографія

[1] *Бичко А.К.*, Бичко І.В., Табачковський В.Г. Історія філософії. — К.: Либідь, 2001.

[2] *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. — М.: Республика, 1997.

[3] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии // Гегель Г.В.Ф. Сочинения в 14-ти т. — М.-Л., 1935. — Т. 3.

[4] *Горський В.С.* Історія української філософії. — К.: Наукова думка, 1996.

[5] *Евлампиев И.И.* Неклассическая метафизика или конец метафизики? Европейская философия на распутье // Вопросы философии. — 2003. — № 5. — С. 159-171.

[6] *Козій Д.* Три аспекти самопізнання у Сковороди. / Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали. — К.: Наукова думка, 1992.

[7] *Ніцше Ф.* Так казав Заратустра; Жадання влади. / Пер. з нім. А. Онишка, П. Таращука. — К.: Основи, Дніпро, 1993.

[8] *Рассел Б.* История западной философии. — М.: Академический проект, 2000.

[9] *Сковорода Г.* Сочинения в двух томах. — Т. 1. — М.: Мысль, 1973.

[10] *Сирцова О.М.* Філософська етимологія Г.С. Сковороди. Ім'я Бога // Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали: Зб. наук. ст. — К.: Наукова думка, 1992.

[11] *Шабанова Ю.А.* За гранью рационального. Иррациональная метафизика Артура Шопенгауэра и пути становления духовной культуры XIX–XX столетия. — Дн-вск: НГУ, 2002.

Надійшла до редакції 25 грудня 2009 р.