

А. К. Пархоменко

## СХОЛАСТИЧНА РЕЦЕПЦІЯ "МЕТАФІЗИКИ СВІТЛА" У ТВОРАХ І. ЕКГАРТА

*Проаналізовано неоплатонічно-томістські схоластичні джерела генези вчення І. Екгарта про "іскру душі".*

**Ключові слова:** "метафізика світла", умоглядний містицизм, "німецька" ("рейнська") містика, концепція "відчуженості" (І. Екгарт), вчення про "іскру душі".

"Метафізика світла" (нім. Lichtmetaphysik) є умовним історико-філософським терміном, що позначає усталені уявлення античної і особливо середньовічної культури про світло як першофеномен світу, поєднуючи в собі все суще та граючи роль посередньої ланки, яка скріплює в єдине онтологічне ціле тілесне та духовне (у макро- та мікрокосмі), чуттєве та умоглядне, речове та ідеальне, створене і нестворене тощо (вперше був введений найімовірніше К. Боймкером на початку XX ст.) [див. 3]. Уподібнення Платоном статусу Блага в розумоосяжній сфері положенню Сонця в сфері, яка сприймається чуттєво ("Держава" VI, 508-е), його вчення про космічний "стовп світла" ("Держава" X, 616b-617d) і "колісницю" душі ("Федр" 247b), а також біблійні уявлення про світло як творіння першого дня, яке передує іншим творчим актам Бога (Бут. 1,3), ототожнення світла зі "всім, що робить явним" (Еф. 5,13), те, що Бог "живе в неприступному світлі" (1 Тим. 6,16) і Сам є "світлом" (1 Ін. 1,5; Ін. 1,9), – все це стало підставою для народження уявлення про буття як світлової ієрархії, яке через вчення неоплатоніків про еманацию Єдиного було засвоєно християнською, іудейською та ісламською теологіями.

Через каппадокійців, Августина, Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Іоанна Скота Еріугену, Бонавентуру, Альберта Великого, Ульріха Стразбурзького, Дитріха Фрайберзького, Данте Аліг'єрі та ін. концепція ієрархії світел (1. нествореного світла Божої слави, яке виникає з божественного мороку (вічного); 2. вищого створеного світла (розумоосяжного, духовного); 3. нижчого створеного світла (чуттєвого, природнього, тілесного)) була сприйнята Іоанном Екгартом, трагічний випадок засудження вчення якого є унікальною та безпрецедентною подією, оскільки, хоча інквізиційні процеси проти богословів, не виключаючи найвідоміших і найавторитетніших, за доби Середньовіччя не були рідкістю (майже одночасно з процесом проти Екгарта (1326–1329 рр.) також відбувався процес проти Вільяма Оккама (1324–1328 рр.)), випадок

Екгарта був єдиним, коли розгляд завершився, хоча й після смерті відповідника, звинувачувальним вироком і папською буллою [див. 2, с. 197–198]. Доречно зазначити, що шлейф подібних звинувачень в ересі, як правило, тягнувся за кожним скільки-небудь відомим богословом епохи схоластики, проте для збудження інквізиційного процесу частіше за все не бачили приводу, як це мало місце у випадку Альберта Великого або Томи Аквінського. Зокрема, проти Петра Оліві інквізиційний процес також не збуджували: за життя мислителя його справу розбивав лише капітул ордену, тобто все обмежалося внутрішньоорденською юрисдикцією та накладанням дисциплінарних стягнень; гучний процес проти Вільяма Оккама також закінчився нічим: Оккама не засудили, хоча і не виправдали, вирішивши доцільним припинити справу [див. 2, там само]. Вчення Екгарта було реабілітовано лише у другій половині XX ст.: завдяки дослідженням О. Каррера, Е. Піш, А. Демпф, К. Вайса, Г. Гофа, Б. Гейєра, М. фон Пергер, З. Калужа, А. Хаас, Г. Фішер та ін. після 1960-х рр. у багаточисельних наукових публікаціях була визнана концептуальна єдність його німецьких та латинських творів, ніхто вже більше не говорив про "пантеїзм" Екгарта і не звинувачував його в ересі, Екгарт отримав визнання серед католицьких богословів і філософів [див. 2, с. 16–19].

Вже дослідження спадщини Екгарта середини-кінця XIX ст. безперечно встановили, що "специфіка" філософії визначного рейнського містика та його учнів насправді глибоко вкорінена в латинській схоластичній присутній в ній ще більш глибокій традиції неоплатонізму та християнської монастирсько-аскетичної літератури [див. 2, с. 23]. Також безсумнівно виявилось те, що проблематику для своїх як латинських, так і німецьких творів Екгарт майже виключно запозичив у своїх визначних попередників – Альберта Великого і Томи Аквінського, які визначили джерела його творів: Аристотель і його коментатори (Боецій, Авіценна, Аверроес та ін.) [див. 2, с. 147]; тому джерела "неоплатонізму" Екгарта є тими самими, що й у проникнутого "аристотелізмом" богослов'я Томи: перекладена латиною арабська компіляція "*Liber de causis*" ("Книга про причини") та твори Псевдо-Діонісія Ареопагіта.

І якщо деякі домініканці були більш строгими перипатетиками (Тома Аквінський, Ульріх Стразбурзький, Микола Стразбурзький), то інші (і тут

доречніше було би назвати не стільки Дитріха Фрайберзького та Майстра Екгарта, скільки Бертольда з Моосбурга), будучи послідовними схоластиками, використовували при вирішенні класичних схоластичних проблем неоплатонічні антиномії в душі Псевдо-Діонісія Ареопагіта [див. 2, 10–13].

Як зазначає Е. Жильсон [див. 1, с. 524–525], онтологія форми, яка розвивалася від Боеція до Альберта Великого, виявила сильну тенденцію до об'єднання з неоплатонічною діалектикою, саме яка і народила її; і до Екгарта (зокрема у творах Альберта Великого) ця тенденція врівноважувалася властивим християнству отождоженням Єдиного з Богом, що вельми ускладнювало спроби поставити Єдине понад Буттям. Проте, наприкінці XIII ст. неоплатонізм знайшов на рейнських берегах благодатний ґрунт для свого розвитку, що стало би цілком зрозумілим, якби коментар домініканця Бертольда з Моосбурга (викладача у Кельні) до Прокла (*"Expositio in Elementationem Theologicam Procli"*) нарешті би побачив світ. Після Іоанна Скота Еріугени наслідки неоплатонічного імпульсу повною мірою зазнав на собі домініканець Дитріх Фрайберзький. Разом з тим, у "Промовах" Екгарт досяг граничної межі концепції пріоритету буття над мисленням, відчувши яку, пріор домініканського конвенту скоріше за все почав схилитися до вчення Дитріха Фрайберзького про пріоритет Розуму над буттям, про що він [Екгарт] заявив у першому "Паризькому питанні": "... я демонструю, – пише Екгарт, – що більше не дотримується тієї точки зору, що Бог пізнає тому, що Він існує, але, скоріше Він існує тому, що пізнає. Це потрібно розуміти в тому смислі, що Бог є Розумом (*intellectus*) і пізнанням (*intelligere*), яке [пізнання] є підставою (*fundamentum*) Його буття" [Цит. за: 2, с. 59]. Таким чином, під впливом Прокла (*"De causis"*), рухаючись у напрямку неоплатонізму, Екгарт подолав метафізичні і теологічні побудови Альберта Великого і Томи Аквінського.

Г. ван дер Леує концептуальний злам, який відбувся між Томою і Екгартом, визначає наступним чином: "В системі томізму... образ Бога стає видимим лише завдяки *lumen gratiae*. За Томою то ще є світло створене, натомість за аутентичним містиком Таулером – не створене... Церковна містика – це містика «гальмована», містика ж Таулера позбавлена гальм; Тома хоче споглядати Бога через Бога, Таулер хоче тішитись Ним, зробити Його, так би мовити, корисним (*visio essentiae Dei* на відміну від *fruitio Dei*). Тома затримався перед Божою межею, Таулер ламає її разом із власною межею. Тільки Бог, який є всередині, знає Бога, який лишається назовні. Або краще: там, де Бог стає пізнаним, зникає поділ на «внутрішнє» і «зовнішнє», «там» і «тут». В акті пізнання не можна розрізнити Бога та «я»... Пізнання закладає однорідність пізнаваного та того, хто пізнає, і викликає їхню рівність" [4, с. 530–531]. Відомо, що внаслідок

офіційної заборони велика частина проповідей Екгарта фігурувала під ім'ям Таулера.

Екгартове вчення про "іскру" ("світло") в душі людини щільно пов'язане з його концепціями "відчуженості" (*abegescheidenheit*) і "внутрішньої людини" і є послідовним (хоч і парадоксальним) "результатом" його роздумів про шлях людини до Бога та єдність з Ним. Використовуючи метафоричний смисл ситуації відчуженості (поняття "відчуженість" утворюється від дієслова *abescheiden*, яке позначає "відділятися", "відокремлюватися", "йти геть", "розлучатися" (також в смислі "розлучатися з життям", тобто вмирати), "виокремлювати" тощо) [див. 2, с. 164–166], Екгарт розуміє "відчуженість" як суто духовний стан, певну життєву позицію, яка уможлиблює реалізацію таких найвищих чеснот як любов, покора та милосердя. Для Екгарта "відчуженість" є *unum necessarium* ("єдиним, що потрібно" (Лк. 10,42)), головною умовою істинного пізнання, тобто (мовою середньовічної метафізики) пізнання Бога. Таким чином, екгартова "відчуженість" є не стільки важливішою аскетичною категорією, метою та методом аскетичної практики, скільки являє собою найважливіше богословське та метафізичне поняття, за яким проглядає екгартове розуміння Божественного буття: в одній із німецьких проповідей Екгарт розкриває зв'язок концепції "відчуженості" з метафізикою Аристотеля (в неоплатонічних коментарях): "... [в «Метафізиці»] Аристотель говорить про чистих духів (*abgeschaidnen gaisten*); тобто про розуми у стані відчуженості [примітка М. Хорькова]). Найвеличніший з вчителів... розповідає про чистих духів, вказуючи, що вони не мають будь якої форми, сприймаючи свою сутність безпосередньо з еманції від Бога... вони живуть в цій еманції, сприймаючи її безпосередньо від Бога, підносячись над янголами та сяючи простою божественною сутністю, яка не знає ніяких розрізень. Таку чисту просту сутність Аристотель називає «щосністю»... І це є найвищим, що сказав Аристотель з позиції природних мистецтв. Вище про це не зміг би сказати жоден вчитель, а якби сказав, то казав би вже у Святому Дусі" [Цит. за: 2, с. 150]. На думку М. Л. Хорькова [див. 2, с. 151–152], саме в цьому пункті прояснення метафізичної проблеми починається подолання Екгартом метафізики Філософа – те особливе, що привніс Екгарт до концепції розуму. Теоретичне положення він розширює до життєвого правила прояснення людського існування та його змін у душі, на що і орієнтована його проповідь: латинське *intellectus* ("розум") Майстер Екгарт перекладав як *geist* ("дух", звідки виростає відповідна традиція німецької філософії, включаючи гегелівську "Феноменологію духу"). Проте "дух" є живим, життєвим, більше того, це і є саме життя. Абстракція, таким чином, стає життям, і для того, щоби це життя не уривалося, Екгарт і вводить в якості основного життє-

вого правила "відчуженість", і, таким чином, "подолання метафізики [Аристотеля] позначає, що стан запитування про буття став "мета-" і що його відношення з "мета-" перестало бути "мета-". Вхідження людського "я" до Ніщо Бога шляхом акту "відчуженості" знімає бар'єр поміж "фізикою" та "метафізикою". Питання про буття, як це можна було би невірно вважати, не знімається, а, навпаки, нарешті вперше ставиться в усій своїй повноті та глибині як проблема максимально актуального божественного буття. Для Екгарта тут прихований справжній початок, і тому для Екгарта метафізичне мислення є постійним поверненням до першоджерела, до первісної постановки питання, яка потім визначається та вирішується шляхом відчуженості від вирішуваного в божественному Ніщо [див. 2, с. 151–152]. Органом і сферою реалізації відчуження, за Екгартом, є дух, який є подібним в людині до "нерухомого першорухія" і внаслідок цього – Бога.

Окрім того, вчення про відчуженість передбачало нове розуміння людини, його природи та сутності [див. 2, с. 171], саме тому тема відчуженості щільно перетинається в Екгарта з темою його важливого антропологічного розподілу на "внутрішню" та "зовнішню" людину. В екгартовому описі "внутрішня" та "зовнішня" людина постають двома вимірами досвіду, які кардинально відрізняються один від одного: "внутрішня" людина настільки ж далека від "зовнішньої", як небо від землі; для "зовнішньої" людини "всі створіння мають смак створіння", тобто вино має смак вина, хліб – хліба і тільки, тоді як для "внутрішньої" людини вони не мають смак створіння, але сприймаються в своїй сокровенній глибині "як Божий дар", як дещо вічне. Схема "внутрішня" – "зовнішня" людина слугує перш за все для опису взаємовідносин між душею людини та Богом. Проте, за аналогією, вона також виступає моделлю для опису відносин між Богом і Божеством. Згідно з Екгартом, наскільки велика різниця між "внутрішньою" та "зовнішньою" людиною, настільки ж навіть в ще більшому ступені велика різниця між Божеством і Богом. Розділення на "внутрішню" та "зовнішню" людину сягає, вірогідно, платонізму; подібного розподілу також дотримувався й ап. Павло, яке перетворилося в нього в складову частину християнського світобачення [див. 2, с. 175]. В латинській проповіді на "Євангеліє від Луки (16,1)" Екгарт відзначає, що "... Зовнішня людина – це стара, земна людина цього світу, яка старіє «з дня на день» (2 Кор. 4,16). Її кінець – смерть. Вона потребує спасіння та навчання з чуттєвого. Про неї говорять псалми: «Будь яка людини є неправда» (115,2). Бо те, що не від розуму, є хибним. Внутрішня ж людина – це нова, небесна людина. В ній сяє Бог. І як істина є шляхом Бога до внутрішньої людини, так любов є шляхом людини до Бога" [Цит. за: 2, с. 176–180].

Таким чином, мова йде про одну й ту саму людину в її тілесно-душевно-духовній цілісності, де "внутрішня" та "зовнішня" людина є двома фундаментальними перспективами єдиної людської екзистенції. Саме "внутрішня" людина, за Екгартом, проявляє свою активність та безпосередньо зустрічається з Богом у таємничих і невиразних "підвалинах душі", які описуються завдяки цілому ряду понять, метафор і образів: "іскра", "вершина душі", "світло", "образ" Божий, "маківка", "вищий розум" тощо. Комплекс уявлень про "підвалини душі" вірогідніше за все спирається на концепцію Августина про *abditum mentis/cordis* (сокровенну частину душі/серця) й одночасно на неоплатонічно-томістське вчення про *ratio superior* (вищий розум); центральним з зазначених визначень є поняття Божої "іскри" (*vünkelin*), яка генетично щільно пов'язана з аристотелівсько-томістською антропологією та психологією, в рамках якої душа розумілася перш за все як форма тіла, найвищими силами якої є воля і розум. За Екгартом, саме Божа "іскра" в душі людини є місцем безпосереднього сприйняття нею Бога... "Єдине в душі" (*unum in anima*) Прокла, яке в неоплатонізмі функціонувало органістично-механістично, було переосмислено Екгартом як божий дар.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Жильсон Э. Умозрительный мистицизм // Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века: Пер. с фр. / Общ. ред., послесл. и примеч. С. С. Неретиной. – 2-е изд. – М.: Культурная революция, Республика, – 2010. – 678 с. С. 524–536.
2. Хорьков М. Л. Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика / М. Л. Хорьков. – М.: Наука. – 2003. – 278 с.
3. Шишков А. М. Метафизика света / Новая философская энциклопедия. <http://iph.ras.ru/elib/1871.html>.
4. Leeuw van der G. Mistyka / Fenomenologia religii. – Warszawa: Książka i Wiedza, 1978. – 832 s. S. 530–544.

**Пархоменко А. К. Схоластическая рецепция "метафизики света" в произведениях И. Экхарта. Проанализированы неоплатоническо-томистские схоластические источники учения И. Экхарта об "искре души".**

**Ключевые слова:** "метафизика света", умозрительный мистицизм, "немецкая" ("рейнская") мистика, концепция "отрешенности" (И. Экхарт), учение про "искру души".

**Parkhomenko A. K. Scholastic reception "metaphysics of light" in the works of I. Eckhart. The article analyzes the neoplatonic-thomistic scholastic sources of doctrine of "spark of the soul" (I. Eckhart).**

**Key words:** "metaphysics of light", speculative mysticism, "german" ("reign") mystics, the concept of "seclusion" (I. Eckhart), the doctrine of "the spark of the soul".