

Тарас Грибков

МІСТИЧНЕ ВЧЕННЯ МАЙСТЕРА ЕКГАРТА

Суб'єктивність містичних переживань і заснована на них віра у можливість безпосереднього спілкування людини з надприродним, що виходить за межі людського досвіду, у всі часи була одним із засобів порятунку людини, привернення уваги до її неземної, духовної сутності, яка засвідчує здатність до творчості як оновлення себе і світу. Містичний зміст і європейської, і української духовної культури все ще залишається поза увагою українських дослідників, хоча відомі досить глибокі розвідки Ігоря та Ади Бичко, Юлії Шабанової, Володимира Ільїна, Наталії Морської та ін. Поступово стає предметом уваги і німецька містика, доступні російськомовні переклади праць Майстера Екгарта, Генріха Зойзе, частково перекладені Ю. Шабановою твори Йогана Таулера, російською мовою неодноразово публікувалися праці Беме, Сведенберга, Штайнера і Паскаля.

У даній статті зосереджено увагу на основних ідеях вчення основоположника німецької містичної середньовічної школи Майстера Екгарта, які вписують його у неоплатонівську європейську ірраціоналістичну традицію.

Відомо, що середньовічна духовність була явно орієнтована на споглядання й містичний досвід. Для досягнення цієї мети пропонувалися різноманітні засоби – повне самозречення, підпорядкування Божій волі, відмова від усіх чуттєвих образів, навіть Христа в людському втіленні. Такий шлях повинен був привести до поєднання з Богом, причому настільки щільного й сокровенного, що між душею і Богом можливий лише зв'язок, що полягає у обоженні як нерозлучності душі з Богом уже в цьому житті. Подібна доктрина, як бачимо, допускала пантеїстичне тлумачення, і деякі мислителі в своїх працях проголошували надто сміливі заяви про природу містичного поєднання з Богом. Помітною фігурою серед них є відомий богослов і проповідник німецький домініканець Майстер Екгарт.

Німецькі домініканці, до яких належали Майстер Екгарт, Йоган Таулер та Генріх Зойзе, відродили духовну традицію неоплатонізму й августиніанства, водночас наблизившись до містичного й споглядально-духовного напрямку Псевдо-Дионісія. Містичні школи XIV ст. позначені взаємодією з особливостями національних культур. М. Реугін, сучасний перекладач праць М. Екгарта й Г. Зойзе, вважає, що за своєю інтелектуальною силою, своєю натхненністю, багатством методологічних потенцій і потенційною важливістю для сучасної науки і сучасної свідомості німецька містика в період її розквіту, тобто у творах і вираженому цими творами досвіді «рейнських майстрів» (Екгарта, Таулера

і Зойзе) цілком зіставна з містикою візантійською [5, с. 5]. Особливо помітна подібність долі засновників практично-споглядальних традицій Григорія Палами й Майстера Екгарта.

У діяльності М. Екгарта й Г. Палами помітні схожі тяжіння, особливо важливі їх контакти з сектантами: мессаліанами-богомілами у випадку Палами й «братами і сестрами вільного духа» у випадку Екгарта. Важливий і їх зв'язок з давніми, ще до їх появи сформованими молитовно-аскетичними практиками афонських ісихастів і страсбурзьких бегінок, стосовно яких вони виступили як систематизатори й захисники. Особливо слід наголосити, що їх обох поєднує неприйняття зростаючого «формалістичного консерватизму» тогочасної церковної думки, перед якою їм довелося захищати не «всеохопну віроповчальну “суму” чи філософську теорію, а свій спосіб мислення» [5, с. 5–6].

М. Екгарт (1260–1327) і Г. Палама (1296–1359) були майже сучасниками. Канонічне оформлення візантійського ісихазму й німецької середньовічної містики відбувалося одночасно, багато чим ці традиції подібні між собою, хоча є між ними й суттєві відмінності. Дослідники вказують, зокрема, на таку суттєву рису: якщо у візантійському ісихазмі розвинута неоплатонівська теорія еманациї, а теорія апофатизму відсунута на периферію богословської думки, то в межах німецької містики розвивались і вдосконалювались обидві теорії, причому між ними встановлений досі непомічений зв'язок. Століттями теорія апофатизму й еманациї існували відокремлено й паралельно, поки не поєдналися у вченні Майстера Екгарта [5, с. 6].

Як богослов Екгарт був послідовником учення св. Томи про примат інтелекту над волею, проте із висунутих проти нього звинувачень помітно, що він надто далеко зайшов у застосуванні тверджень томізму, потрапивши під вплив Псевдо-Дионісія, а також аверроїста Мойсея Маймоніда. Очевидно, великий вплив на Екгарта у питаннях про природу містичного досвіду мали й проповіді св. Бернарда, хоча доктрина цього проповідника виглядає у сприйнятті Екгарта надто екстремальною. Вплив на нього мали й містичні одкровення бегінок, що наголошували на нікчемності душі й необхідності духовної злиденності.

У Томи Аквінського Екгарт міг запозичити теорію аналогії, радикально опрацювавши й переосмисливши її у своїй праці «Тлумачення на книгу премудрості», так що вона стала цілком придатною для виразу його містичного досвіду. Екгарт писав не лише про існування Бога у Собі, у Своїй духовній сутності й поза Собою, у Своїх аналогіях, а також і про ім'я Боже, яке є його лінгвістичною аналогією: «Ще треба знати, що ім'я сіє або слово, коли ми вимовляємо “блаженне”, не що інше включає і вміщує в собі, як – ні більше, ні менше – оголену й чисту благість, яка, проте, себе повідомляє. Коли ми щось називаємо “блаженне”, то ми

розуміємо під цим, що його благість йому дана, відлита й народжена благістю не народженою. Тому в Євангелії говориться: “Як Отець має життя в Собі Самому, так і Синові Він дав, щоб Той мав життя в Самому Собі”. Він говорить: “в Самому Собі”, а не: “від Нього Самого”, бо Отець Йому дав» [7, с. 224–225].

Найбільш сильний вплив на вчення Екгарта мала неоплатонівська традиція. Його спекулятивний розум постійно осмислював відношення між світом і Богом, а також відношення між Богом і людською душею. Із праць та проповідей видно, що його серйозно хвилювало поглиблення релігійного життя й безпосереднє наближення душі до Бога. Пріоритетними для нього були внутрішній світ людини й містичне поєднання з Богом.

Як свідчать цитати, підібрані опонентами із творів Екгарта для його звинувачень, мислитель стверджує, що Бог і буття тотожні, адже у відповідь на питання «Що таке Бог?» слід відповісти «Буття». У тлумаченні книги «Вихід» Екгарт пише, що у Бога тотожні сутність і існування, тоді як у створіннях вони відрізняються. Бог є повнота буття, Єдине, яке вище від множинності й відмінності: «Крім буття й раніше від буття є лише ніщо». Отже, якщо буття є щось інше, ніж Бог і чуже Богові, то Бог був би ніщо, або, як сказано вище, походив би від чогось відмінного від нього й випереджаючого його; і оте щось як для самого Бога, так і для всіх речей було б Богом. На викладене вказують слова із «Виходу», гл. 3: «Я є суціль» [7, с. 234]. Проте, у його словах можна прочитати й думку, ніби Бог перебуває поза буттям, що він вище, ніж сутне, що він над сутнім. Як причина сутнього Бог є поза межами сутнього, він є розум або розуміння. Екгарт досить чітко стверджує у багатьох висловах, що в Бозі ототожені буття й розуміння, і що Бог є, тому що він є розум, або розуміння: Бог є «чистота буття», і це є розуміння. Якщо ми мислимо Бога наче статично, або просто в собі самому, то ми повинні описувати його як існування. Якщо ж Бог мислиться активним, то бачимо, що буття Бога полягає в тому, щоб розуміти [1, с. 337].

Поєднання неоплатонізму з ареопагітством особливо помітне у вченні Екгарта про Божество (Gottheit), чи божественність як абсолют, цілковита непізнавальність якого робить його тотожним з ніщо. «Цей бездонний колодязь божественного Ніщо» не може мати жодних атрибутів, але конкретизується у Екгарта поняттям «основа» (Grunt), яка в подальшому самопоглибленні виявляється і безоднею (Abgrunt), і праосновою (Urgunt) [6, с. 389–390]. Стосовно буття у нього також є подібні твердження: «Само собою буття не дістає те, що воно є, у чомусь і від чогось і через щось; воно не приходить зовні й не приєднується, однак передує й існує перш за все. І тому буття всіх речей виходить із першої причини і всезагальної причини всіх речей. Отже, від буття само собою “й через нього і в ньому

є все”, само ж воно – не від чогось іншого. Бо що відрізняється від буття, те не існує, або є ніщо» [7, с. 233].

Божество як Абсолют Екгарт ототожнює з основою, яка є ніщо, але стосовно всього зовнішнього воно виступає як універсальна творча активність. Головний результат цієї активності, або «перше уособлення Божества» є Бог (Got), якого можна осмислювати як особу, згідно з догматом Трійці та інших постулатів християнства. При цьому Екгарт переконаний, що «Бог і Божество неподібні, як небо і земля», «як внутрішня й зовнішня людина» [6, с. 390].

Німецький мислитель відверто сприймає думку Авіценни, яка ототожнює Бога з буттям, як це показано вище, однак у нього досить чітко простежується неоплатонівський погляд про повсюдну присутність Божественного і Бога: «Тому є й інше, більш таємниче діло, – його ж не обмежує й не може досягнути ні час, ні місце, і в ньому ж є щось Божественне й подібне до Бога, якого також не обмежує ні місце, ні час, бо він однаково присутній всюди й завжди. І це діло тим уподібнене до Бога, що жодне творіння не може вмістити Бога повністю й не може в собі втілити Божу благодать. І значить повинно бути щось сокровенне, вище й неповторне, без міри й виду, в чому небесний Отець міг би як в образі, цілком вилитися, об’явитися й прояснитися. Це суть Син і Святий Дух» [7, с. 229]. В іншому фрагменті, серед висунутих як звинувачення, зустрічаємо досить виразне ототожнення Бога-Отця з неоплатонівським Єдиним: «Тому я зараз кажу, що душа ненавидить подібність і не любить подібність, так би мовити, в ній і заради неї; а любить вона її заради Єдиного, що приховується в ній і яке є істинний Отець, без будь-якого начала начало, на небі й на землі» [7, с. 228].

Пояснюючи Трійцю, німецький мислитель описує Отця як акт розуміння (intelligere), що породжує Сина, а в Сині, або Слові – архетипи творення. Саме мислячи ці архетипи у творчому сенсі, Бог наділяє творіння буттям. Серед осуджених Церквою тверджень Екгарта знаходимо думку про те, що Бог сотворив світ разом з породженням Сина і що світ існував одвіку: «Водночас і разом, коли Бог був і коли породив співвічного Собі, у всьому богоподібного Сина, він також сотворив світ» [7, с. 235]. Щодо «одночасності» сотворення Сина й світу, то цю думку можна вважати визнанням вічності світу, але у своїх «виправданнях» Екгарт згодом роз’яснює, що він мав на увазі, що можна назвати архетипічним світом, ідеєю світа в Бозі. Творчий акт, оскільки він є в самому Бозі, повинен бути вічним, бо тотожний божественній сутності, і архетипічні ідеї, або сутності, в Слові також повинні бути вічними. Екгарт впевнений, що так само мислили Альберт Великий і Тома Аквінський.

Стосовно самих творінь, які є породженням творчої думки Бога, то Екгарт стверджує, що вони є ніщо: «Усі створіння суть чисте ніщо. Я не

говорю, що вони суть мале або щось; вони – чисте ніщо»,– заявляє Майстер у одній з проповідей [1, с. 339]. Твердження, що створіння є ніщо, він роз'яснює в тому сенсі, що вони не мають свого власного буття. Якщо би Бог, як каже Екгарт, відвернувся від них чи перестав про них думати, то вони перестали б існувати. Такі міркування не виходили поза рамки звичайного традиційного вчення, тобто твердження, що «поза Богом немає нічого». Якщо ми віримо в Бога, то віримо в те, що реальні скінченні речі навколишнього світу залежать від Нього. Речі ми спостерігаємо, а щодо Бога, то тенденційно Його зображають як додаткове, трансцендентне сутне. У зв'язку з цим досить слушними видаються міркування англійського історика філософії Фредерика Коплстона, який переконує, як слід розуміти думку Екгарта про співвідношення Бога і створеного ним світу: «За допомогою викличних тверджень і сміливих антиномій Екгарт намагається привернути увагу своїх слухачів, змушуючи їх краще розуміти імплікації сповідуваних ними релігійних вірувань, і, замість того, щоб розглядати творіння як стійку реальність, а Бога – як тіньову фігуру на задньому плані, розглядати Бога як єдину буттєвісну завдяки собі реальність, а творіння – як ніщо, відокремлене від нього... Він використовував їх (твердження – Т. Г.) як найбільш дійові засоби виразу глибокого релігійного погляду на світ» [1, с. 340].

Стверджуючи божественну всюдисутність та творчу й підтримуючу діяльність Бога у всіх речах, Екгарт вважає, що жодна сотворена річ, у якій Бог присутній, не усвідомлює його наявності. Це притаманне лише людині, тобто «внутрішній людині», якою є душа. На його думку, душа наближається до Бога співмірно з тим, як їй вдається позбутися об'єктів чуттєвого досвіду, думки й волі, й відступити всередину, до того, що він розглядає як сутність, оплот, іскру (scintilla, Vunkelin), або основу (Grund) душі. Ця сутність душі описується мислителем і як «фортеця»: «Також, що в душі міститься якась “твердиня”, яку “я іноді називав пристанищем духа”, або “іскрою”» [7, с. 241], і як «єдине»: «У душі міститься щось так споріднене з Богом, що воно – єдине, а не поєднане» [3, с. 242]. Екгарт розуміє сутність душі, її сокровенну основу як розум, або розуміння, адже вона є подобою Бога, який сам є розуміння, й лише завдяки внутрішньому заглибленню в цю основу в душі може бути породжене Слово й досягнуте містичне поєднання з Богом. Засобом такого поєднання Екгарт вважає розум, а не волю – це демонструє його спорідненість з неоплатонізмом, а не з емоційним містицизмом середньовіччя, хай він навіть християнізує неоплатонізм, надаючи особливого значення народженню Слова, або Сина, в душі [2, с. 341].

Характерними й привабливими рисами містичної доктрини Екгарта є його думки про повне преображення душі в Бога і його твердження, що

в душі є щось «нетоварне», тобто сокровенна сутність душі – розум: «У душі наявна якась сила чи здатність, яка – не сотворена й нетварна, і якщо б уся душа була такою, то й вона була б нетварна. І в ту ж саму міру, наскільки простягається її природа, душа є нетварною» [7, с. 237–238]. В одній із німецькомовних проповідей мислитель запевняє, що у містичному поєднанні душа преображається в Бога так, як в Євхаристії хліб перетворюється в плоть Христову [1, с. 341]. Вона стає єдиним з Богом, поки людина не перестане бути створінням, вона не може бути всеціло в Богові, і вона не може перестати бути створінням, хіба що через самоототожнення з образом Бога, з «нетварною» іскрою душі. Насправді ж людська душа не може бути ототожнена з вічним образом Божим, а лише поєднуючись з цим образом тварна душа відокремлюється від своєї тварності й поєднується з божественним сутнім.

Глибшої уваги заслуговує трактування М. Екгартом вчення про природу людини, зокрема про зовнішню та внутрішню людину, оскільки це вчення розвивали і німецькі послідовники мислителя, і Г. Сковорода. Серед творів Майстра є тлумачення «шляхетної людини», яку виділяє Господь у Писанні, пов'язуючи шляхетність зі здатністю набувати благодаті й досягати Божественного.

Людина має дві природи – тілесну й духовну: «Одна людина в нас зовнішня, інша ж – внутрішня. Людини зовнішньої стосується все те, що причетне до душі, але обійняте плоттю, змішалось з нею і з'єдналось з нею в кожному тілесному членові, чи то око, вухо, язик, рука тощо. І Писання називає все разом земною, зовнішньою, вражою людиною, людиною зовнішньою» [8, с. 317]. Отже зовнішня людина, хоча й причетна до душі, але душа змішана з нею. Проявляється вона в кожній клітині плоті як чуття і відчуття. Цілковито іншою у трактуванні Екгарта є людина внутрішня: «Інша наявна в нас людина – людина внутрішня, наречена в Писанні новою, небесною, наново народженою, людиною дружньою і шляхетною, про яку Господь каже, що певна шляхетна людина відбула в далеку країну, щоб дістати собі царство і повернутися» [8, с. 317].

Людина зовнішня, хоча й причетна до душі, протистоїть людині внутрішній, що асоціюється з самим Богом, мандрує у світі в пошуках царства. Подальші розмірковування Екгарта переконують, що саме внутрішня людина є полем, де Бог посіяв свій образ і подобу, воно є джерело й коріння будь-якої мудрості, ремесла, добротності й блага – Божого єства. Така людина у розумінні Містика – дух, слово Боже, Син Божий. А людина зовнішня – ворожа і зла, вона як погане дерево, що не приносить доброго плоду.

Наслідуючи Оригена й Августина, Екгарт визначає кілька рівнів, на яких зростає чи формується шляхетна людина. Перший рівень – шлях праведників і святих, другий – прислухання до Божої поради й мудрості,

третьої – звернення до Бога в «любіві й старанності своїй», на четвертому рівні людина дедалі більше «зростає й зміцнюється в любові й Богові, готова прийняти всілякі приваби, спокуси, злигодні, жаль і страждання з задоволенням і добровільно, з бажанням і радістю», на п'ятому рівні живе, «огортаючи спокій у багатстві й достатку вищої невичерпної премудрості», а на шостому рівні людина «виходить зі свого образу й перетворюється Божественною вічністю, досягаючи найдосконалішого забуття тлінного і тимчасового життя, і залучається до Божественного образу і перебуває в ньому, ставши дитям Божим. Немає рівня вище за цей, де панують вищий спокій і блаженство, оскільки притулок внутрішньої і нової людини є життя вічне» [8, s. 319–320]. Згодом про рівні духовного вдосконалення як сходинки людини на вершину Божої благодаті писатимуть численні мислителі, серед них і українські. Ісайя Копинський в «Алфавіті духовному» нараховує сім ступенів духовного вдосконалення, а про блаженне поєднання людини з Богом як її преображення в нову людину вчить Г. Сковорода.

Тут прослідковується тяжіння до Плотінової ідеї про «втечу єдиного до Єдиного», враховуючи акцент Екгарта на відродження через народження слова, або Сина, в душі. Як Екгарт знаходить у душі єдиний центр або єдину основу поза багатьма силами й здатностями душі, так він прагне знайти у Бозі просту основу божественного буття поза відмінністю особистостей. Містичне поєднання, таким чином, розуміє він скоріше як поєднання основи душі з Єдиним, як повернення душі до її істинного центра [1, с. 341–342].

Такими міркуваннями Екгарт прагнув поглибити релігійний дух і сприяти безпосередньому зближенню людини з Богом і поєднанню з Ним. Цю думку підтверджують відповіді мислителя судям під час звинувачень у Кельні на церковному соборі. У своєму роз'ясненні істинної природи союзу душі і Бога Екгарт стверджує, що містичний досвід впливає з благодаті як надприродного принципу і включає в себе безпосередньо інтелектуальну чи споглядальну діяльність людини, не виключаючи при цьому діяльність волі, підкореної любові. Так, через видіння й любов душа, досягаючи містичних висот союзу з Богом, немов ототожнюється з Божественною сутністю; вона переживає блаженство в Бозі й через Бога.

Це не означає, пояснює Екгарт своїм опонентам, що ми преображаємось і змінюємось у Бога, а за аналогією, як численні хліби на престолах преображаються в одне єдине Тіло Христове, так і ми «за благодаттю усиновлення поєднуємось в істинного Сина Божого й стаємо членами єдиного Глави Церкви, яким є Христос» [4, с. 196].

Найбільшою небезпекою для Церкви у доктрині Екгарта можна вважати його твердження про поєднання людини з Богом, спорідненість

індивідуальної душі людини з Божественною сутністю, що пов'язане з суб'єктивізацією й індивідуалізацією релігійності, яка відволікала від зовнішніх і формальних приписів панівного віровчення й заснованої на ньому бюрократизованої й насильної Церкви. Кожна людина повинна йти до Бога власною дорогою, неможливе одкровення, однакове для всіх. Проповіді й твори Екгарта наголошують, що принципову важливість для людського життя мають не зовнішні вчинки людини, а її думки, почуття, схильності її серця. Побожність прямо пропорційна незацікавленості, здатності людини якнайповніше відмовитись від прагнення до власного блага, щастя, навіть спасіння. Важливе безкорисливе почуття до Бога, його вшанування. Суб'єктивізація релігійності означає також суб'єктивізацію моральності, бо суддею своїх вчинків повинна виступати сама людина [6, с. 391–392].

Саме такі твердження Екгарта позначилися на філософському вченні Григорія Сковороди, як і інших мислителів, зокрема німецьких. Своїм наставником і учителем вважав Екгарта відомий проповідник Йоанн Таулер (1300–1361). Його проповіді зібрані під назвою «*Institutiones divinae*». Однодумець Екгарта, Таулер підкреслює необхідність повної відреченості від усього зовнішнього задля набуття злиденності духу й внутрішньої зібраності або відходу в «*Grund*» душі, де й досягається стан містичного споглядання.

Опрацьована у творах і проповідях Майстера Екгарта фундаментальна раціоналізована система містичної метафізики, що виразила універсальну онтологію через живий досвід богоодкровення та споглядання Бога в собі, доповнена суб'єктивними індивідуалістичними пошуками шляхів до Бога, що мають характер особистого свідчення безпосередньої зустрічі з живим Богом у вченні Г. Зойзе. Між об'єктивними уявленнями М. Екгарта і суто суб'єктивними поглядами Г. Зойзе розміщена практична теософія Й. Таулера. Морально-етичний аспект їх вчення, їх антропософські акценти суголосні сучасному поживленню релігійних рухів, зацікавленості широких кіл громадськості містичними вченнями.

Утвердження містичних вчень і містичної практики в середньовічній християнській культурі можна помітити і в інших країнах Європи (Нідерланди, Англія, Франція, Іспанія), в Україні зокрема подібні процеси прослідковуються аж до 18 ст. Важливо, що такі вчення і такі практики були керівництвом для простих християн, оскільки аналізуючи процеси внутрішнього життя, вказували шляхи до духовного вдосконалення людини через очищення, видіння й поєднання з Богом. Людина – ніщо, лише Бог, Сама Досконалість, є всім. Все глибше проникаючись думкою про себе як про ніщо, людина виростає у смиренні. Тому смирення – двері до відреченості від усього й до самовідречення, що дозволяє людині відмовитися від свого «Я» й наповнитися Богом. Отже, подібні вчення

вказували один із важливих шляхів вдосконалення людини як особистості, яка може відчутти в собі Боже єство, адже Божа всюдисутність наповнює людське ніщо, чим людина обожнюється, вивищується над тварним світом і наближається до свого Творця. Містичні вчення епохи Середньовіччя по-своєму сприяли утвердженню людської особистості, зокрема через поглиблення віри у можливість духовного поєднання з Богом.

1. Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии.– М.: Энигма, 1997.– 500 с.
2. Лей Г. Очерки истории средневекового материализма.– М.: Наука, 1962.–320 с.
3. Материалы к инквизиционному процессу против Майстера Экхарта // Экхарт Майстер. Об отрешенности.– М.,СПб.: Университетская книга, 2001.– С. 223–313.
4. Омэнн Д. О. Р. Христианская духовность в католической традиции.– Рим, Люблин, 1994.– 416 с.
5. Реутин М. Ю. Предисловие переводчика // Экхарт Майстер. Об отрешенности.– М.– СПб.: Университетская книга, 2001.– С. 5-10.
6. Соколов В. В. Средневековая философия.– М.: Изд-во МГУ, 2001.– 325с.
7. Экхарт Майстер. Об отрешенности.– М., СПб.: Университетская книга, 2001.– 432 с.
8. Eckhart J. Die deutsche Werke. Hrsg. von J.Quint.– Stuttgart, 1968.– Bd. 2.– 323 s.