
*В.В. Степанов,
аспірант Слов'янського державного педагогічного університету*

МІСТИЧНА АПОФАТИКА МАЙСТРА ЕКХАРТА У КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ НЕКЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Однією з найактуальніших проблем філософії ХХ століття постала проблема визначення місця і сутності людини в обрядах її існування та буття взагалі. Найбільш радикальне рішення цієї проблеми народилося в традиції некласичної постмодерної філософії: воно було проголошене як “смерть людини”. Вслід за постановами Ніцше і Гайдеггера, філософи-постструктуралісти наголошують на детермінованості уявлень про людину надіндивідуальними та несвідомими чинниками: соціальними, лінгвальними, політичними, підсвідомими структурами.

Спрямована на подолання будь-яких форм тоталізації та будь-яких тотальностей філософія Постмодерну звертається до явищ відсутності і негативності, які утворюють для думки певний “горизонт Ніщо”. Таку “негативну логіку” можна зіставити з давньою традицією апофатичного мислення, яке, зокрема, знаходимо в містицизмі Майстра Екхарта.

На актуальність дослідження структурних і семантичних особливостей апофатики Екхарта та прикладів негативного мислення сучасної філософії вказують деякі як зарубіжні, так і вітчизняні дослідники. Особливо відзначимо праці Дж.Капуто та Ю.Шабанової, в яких реалізуються досить різні за методологією, проте єдині в загальній інтенції до зіставлення таких протилежних за змістом філософій, як містицизм Екхарта та некласична західноєвропейська філософія.

У контексті дослідження містичного дискурсу Майстра Екхарта слід зауважити, що філософу властива синкретична єдність онтологічних, гносеологічних та антропологічних мотивів. Це означає, що Екхарт створює таку філософську систему, в якій антропологія завжди постає як елемент, зумовлений тими досягненнями в галузях онтології та гносеології, які реалізовані в самому екхартівському дискурсі. Отже, стверджуючи певну істину, Екхарт одночасно вказує на те, що така істина є принципово відкритою для індивідуальної свідомості, а в структурі особистості закладені здатності реалізації досягнення цих істин. Адже Екхарт, на відміну від традиції “жіночої містики”, вже не користується схемою “подвійного авторства”, він не говорить про істину як про певний дар від Бога. Істина покладається як людиновимірною. Водночас, Екхарт, з одного боку, опосередковано виокремлює трансцендентальний вимір свідомості, а з іншого – вказує на екзистенційні основи буття людини.

Таким чином, містицизм Екхарта треба досліджувати не лише у “вужькому” контексті середньовічної містики, а й у більш широкому колі філософських систем, в яких наявні елементи, аналогічні апофазису – пізнання через заперечення. Апофатика є способом мислення в горизонті “Ніщо”. У площині антропології ми відзначимо, що апофатика – це спосіб осягнення людиною власного існування в горизонті “Ніщо”, і антропологію тут вже не можна відокремити від екзистенціалізму. Вихідною для західної філософської традиції є схильність до негативного оцінення відсутності, порожнечі. “Існує тільки буття, небуття немає”, – так з часів Парменіда небуття не бажають визнавати, а все, що з ним зіставлене, визначається як маргінальне, негативне. Тільки присутність, наявність можна осмислити, а небуття, порожнечу, відсутність – неможливо. З точки зору, заснованій на засадах раціоналізму, те, що не можна осягнути думкою, не має права на існування в якості істинного. Звісно, порожнечу не заперечували цілком навіть ті філософи, які, визнаючи її право на

існування, позитивного смислу в ній не вбачали. Так, для Демокрита єдиний смисл, який має порожнеча, – це те, що завдяки їй стає можливим рух атомів (істинного буття). У неоплатонізмі, а згодом і в християнстві, через ніщо визначаються негативні якості: зло – відсутність добра, пільма – відсутність світла. Виключенням є містика, яка набуває розвитку, зазвичай, у кризові епохи. Для розуміння історії містицизму треба дослідити зв'язок останнього з апофатичною теологією, яка через заперечення визначає найвище, божественне. Досягаючи розквіту в перехідні епохи, коли категорія хаосу і порожнечі набували особливої актуальності, апофатична містика знаходила в ніщо конструктивний і позитивний смисл. Згодом місце апофатики посідали ті чи інші раціональні конструкти, постаючи для останніх своєрідним підґрунтям (наприклад, церковна і небесна ієрархії Псевдо-Діонісія; філософія Екхарта; діалектика Кузанського та ін.).

У ХХ ст., у зв'язку з філософією Постмодерну та впливом буддійського Сходу, відбувся новий поворот європейської думки до категорій “ніщо” і “порожнечі”. Постмодерністська онтологія – це метафізика відсутності, де буття не є субстанціоналізованим, а є лише процесом зміни подій, а ніщо постає елементом, що породжує парадокси. Безперечно, така спрямованість філософії зумовлена кризою сучасної цивілізації та глобальними проблемами.

В якій площині має розміщуватися порівняльне дослідження некласичних філософій Ніцше, Гайдеггера та Дерріда з апофатичною метафізикою Екхарта? Звісно, тут не може бути певних генеалогічних результатів, тобто встановлення генетичного безпосереднього зв'язку між такими різними філософськими формаціями. Проте можна досягти більш цілісного осягнення, більш докладного окреслення феномену негативного мислення, проявленого в концепціях названих філософів у різних за змістом та конфігурацією формах.

Згадаємо, що у філософії Екхарта в містичному досвіді досяжним є єднання не з проявами Бога, не з його енергіями, а із самою його сутністю, але, певним чином, через його явлення, яке спричинювало те, що саму людину починали розуміти як невід'ємну від Бога, тобто відмінність між людиною і Богом зникала. Використовуючи стилістику філософії М.Гайдеггера для характеристики названої містичної позиції, відзначимо, що прорив до буття як такого або божества (Gottheit) у Екхарта можна здійснити лише через явлення буття суцього або Бога (Gott); проте, сам цей прорив є лише способом усвідомлення божеством себе або розкриття буття як такого через Dasein.

Розглянемо антихристиянську концепцію Ніцше у зіставленні її з позиціями негативної теології. Чому, наприклад, “антихристиянин” Ніцше вже у власному божевіллі ставив під своїми листами підпис “Розіп'ятий”? Чому протестантські модерністські теологи інтерпретують ідею “смерті Бога” як стан пізнавальної та моральної зрілості, коли людина втрачає універсальну пояснювальну формулу, яка дає можливість приховувати своє пізнання посиленням на найвищу інстанцію та має прийняти нормальну відповідальність за саму себе. У “Генеалогії моралі” Ніцше виводить психологію християнства із жаги помсти. “Повстання рабів у моралі починається з того, що ressentiment (жага помсти) стає творчою і породжує цінності: ressentiment таких істот, які насправді не здатні на дійсну реакцію, які через це винагороджують себе уявною помстою” [1, 24].

Принижений і заляканий раб, який, з одного боку, палає жагою помститися сильним світу цього, а з іншого – відчуває їхню перевагу, яку він не може ніколи подолати, шукає вирішення цього роздвоєння і знаходить його. Це – поклоніння християнському Богу (яке, згідно з Ніцше, є хворобливим потягом до ніщо та небуття), проповідь смиренності та віри в поновлення справедливості після смерті. Саме надмірна напруга між імпульсом помсти, ненависті і заздрості, з одного боку, та безсиллям, з іншого, призводить до тієї критичної точки, коли ці афекти дістають

форми ресентименту. При цьому формальна структура вираження ресентименту завжди одна й та сама: дещо стверджують не заради його власної якості, а з інтенцією, яка не знаходить форму вираження у мові – заперечувати, девальвувати дещо і ніщо. Термін “ніщо” дуже багатозначний. Можна вирізнити щонайменше три його значення. По-перше, це небуття, те nihil, з якого, за християнським віруванням, створені Богом світ і людина. По-друге, це невиразність неоплатонічного Абсолюту, з якого здійснюється еманация суцього, ніщо з потенцією дещо. По-третє, це заперечення будь-яких суджень щодо Бога, сутність якого в православній традиції принципово непізнана, досяжними є лише енергії. На перший погляд здається, що Ніцше має на увазі ніщо в першому, суто нігілістичному сенсі. Чи насправді це так? Чи не є його антихристиянство край радикальною апофатикою, коли в пошуках божественного заперечуються всі судження, навіть поняття Бога, який проголошується таким, що вмер? Звичайно, така точка зору здається дещо абсурдною, але маємо підстави стверджувати, що психологічне коріння антихристиянства Ніцше треба шукати саме в християнській містиці.

За п'ять століть до Ніцше у своїх проповідях Майстер Екхарт говорив про смерть Бога і про жагу помсти, тільки дещо іншими словами, як про шляхи богопізнання. У проповіді “Про гнів душі” описані шукання душі, яка відшукує своє недосяжне першоджерело – божество – котре, з одного боку, цілком трансцендентне відносно людини, а з іншого – присутнє в ній як певна “жаринка”. Згідно з Екхартом, проблема полягає в тому, що душа має цілих п'ять органів для відчуття зовнішнього світу і жодного для пізнання самої себе. У Екхарта аналог ніцшевського ресентименту націлений не на зовнішній світ, а вглиб душі і постає стадією пізнання себе та Бога. У такому філософському контексті можна вбачати певну схожість метафізики Екхарта на ніцшеанство.

Вважаємо за важливе розширити горизонт дослідження метафізики Екхарта у контексті неklasичних філософій Ф.Ніцше, М.Гайдеггера та Ж.Дерріда антропологічним аспектом, оскільки, на відміну від онтологічних та гносеологічних мотивів, антропологія як така тут ставиться під питання. Адже саме в межах неklasичної філософії артикулюється негативна відповідь на сучасну антропологічну кризу: констатується “смерть людини”. Проте специфіка філософського дискурсу полягає в тому, що “смерть людини” тут знаменує собою зародження новітньої, можливо, “негативної” антропології.

Спробуємо окреслити цей проект. Заперечення людини, декларація її смерті засновуються на ґрунті історизму. Взагалі осягнення історичності, обмеженості у часі та просторі тих формацій, які вважалися одвічними та єдиними, такими, як релігія або міфологія, було важливим стимулом розвитку філософії. Так, Ф.Ніцше, досліджуючи межі християнської релігії, її підвалини та умови становлення законів моралі й основних етичних категорій, доходив важливої тези про смерть Бога. Проте вже Екхарт твердив, що “Бог минає”. На засадах названої тези Ніцше вибудовує власну концепцію Надлюдини, яка сама себе творить. Екхарт посилює думку про те, що Богопізнання є відкритим для свідомої людини, що воно є, так би мовити, “її справою”. Тут вже відкривається горизонт і перспектива для становлення Ніцшевської Надлюдини.

Екхарт вибудовує власну метафізику через тлумачення Святого Письма, в якому він знаходить місце двозначності й амбівалентності. Такою є фраза з Нагірної проповіді: “Блаженні ниці духом, бо їхнє є царство небесне”, яку можна розуміти двозначно. По-перше, блаженними є бідні – ті, що не мають матеріальних благ, але блаженні від того, що мають духовне багатство. У цьому разі ми доходимо уявлення про християнство як про релігію смиренних рабів. По-друге, блаженними є ті, хто перебуває у стані “нищості духу”. Тут усе залежить від того, як ми розуміємо цей стан. Цей момент – центральний у філософії Екхарта. Мислитель розуміє блаженство в

іншому значенні і присвячує свої проповіді конкретному досягненню блаженної ницості духом, коли душа людини послідовно знімає з себе все, що поєднує її з тимчасовим земним існуванням, у пошуках тієї своєї частини, яка є незмінною та єдиною з божеством. Такий стан реалізується лише шляхом відсторонення від того, що сприймається органами чуття та розумом. “Той жебрак, злидень, хто нічого не бажає, нічого не знає та нічого не має”. Відсторонення розуміється не як придушення почуттів, а як свобода від них: “Доки є в нас воля виконувати волю Бога, і всі мають будь-які бажання, стосується воно вічності чи Бога, доти є ви справді ницими” [2, 129]. Коли Екхарт вказує на відсутність волі, він не має на увазі, що людина має бути слабкою; він говорить про ту волю, яка є подібною до жадоби. За Екхартом, людині не слід навіть бажати виконувати Божу волю, бо це є також одним із різновидів алчності.

Концепція цілковитого пізнання у Екхарта заснована на розбіжності між володінням знання та актом пізнання, тобто проникнення до суті речей, а отже – пізнання їх причин. Тут Екхарт чітко вирізняє визначену думку і процес мислення. Згідно з Майстром, ми не повинні розглядати власні знання як певну власність, чіплятися за них або жадати їх. Знання не можуть набувати форми поневолюючої догми.

Таким чином, досягається відсторонення, найвища чеснота, яка веде до бажаної духовної ницості. Теми основи та її відсутності міцно пов'язані з темою ніщо; відсутність основи і є ніщо, але Екхарт наполягає на тому, що це ніщо стає підґрунтям та основою. “Коли я перебував ще в першооснові своїй, у мене не було ніякого Бога: я належав собі самому, я нічого не бажав, нічого не жадав, бо я був тоді без мети – я був тим, хто пізнає самого себе в божественній правді” [2, 107]. Спрямованість до таких філософських поглядів простежується і в творчості Ніцше.

Адже у людини, яка перебуває у власній першооснові, не може бути ніякого Бога. У людини, яка відійшла від цього первісного стану, з'являється і Бог. “Раніше, ніж постає творіння, і Бог не був Богом: він був тим, чим був... ми стверджуємо, що Бог, оскільки він Бог, не є остаточною метою творіння... Тому й просимо ми, щоб звільнитися від Бога: володіти істиною та долучитися до вічності” [2, 129]. У цьому полягає парадоксальність Екхартівського апофатизму: людина має відсторонитися від будь-якого пізнання Бога для того, щоб до нього прийти. Інтерпретація феноменів відсторонення та духовної убогості (ницості), яку здійснює Екхарт, схожа на вчення Ніцше про мотиви Надлюдини. Для Ніцше, який вирізняв “мораль рабів” і “мораль володарів”, християнська мораль належить до першого типу, тоді як буддизм він класифікує як перехідний тип і оцінює його більш позитивно.

Якщо послідовно проводити принципи апофазису у пізнавальних пошуках первісної першооснови, то можна не лише відійти від пізнання Бога, а й дістатися світоглядних позицій буддизму, а потім дійти й нігілізму. Апофатична діалектика зіставлення “Бог – Божество” у Екхарта може привести до нігілізму, як його розумів Ніцше. Екхарт використовує поняття Божества поряд із Богом для того, щоб позбутися ресентименту душі відносно самої себе. Ніцше намагається з ресентименту вивести всю християнську психологію. Розглядаючи філософію Екхарта як філософію повноти буття, яка у згорнутому вигляді містить можливості великої кількості інтерпретацій, можна віднайти в ній психологічні витоки нігілізму Ніцше. У цьому сенсі витоки ідеї смерті Бога слід шукати навіть не в Екхарта, а ще в германо-скандинавських дохристиянських міфах. “Мотив убивства Бога (а по суті – його жертвоприношення) відіграє важливу роль у структурі всієї германської міфології, а також у філософських побудовах Ф.Ніцше. В обох випадках цей факт є прологом до великої есхатологічної катастрофи, яка руйнує старий, безнадійний світ та готує розбудову оновленого світу, що має нові цінності та несе нові сподівання” [3, 236].

Таким чином, народна міфопоетика загибелі богів знайшла відображення у філософських проповідях Екхарта як вмирання особистого Бога в процесі пошуку Бога й оволодіння “жаринкою”, “Божеством”. Аналогічно і Ніцше доходить приголомшуючої думки про смерть Бога. В одному з ранніх текстів Ніцше писав: “Вірю у прадавнє германське: всі Боги мають померти” [4, 146]. Звичайно, не можна стверджувати наявність очевидних паралелей у філософських поглядах Екхарта і Ніцше. Подібність тут наявна на рівні психології, національної ментальності, “колективного несвідомого”. Філософія Екхарта вказує на те, як Ніцше доходить ідеї про смерть Бога, як він переживає цю смерть, як починає пошуки імені для відсутності Бога.

Тепер розглянемо, в якому відношенні знаходиться негативна теологія до деконструкції Дерріда та до концепту *différance*, який є семантичним ядром його постструктуралістської онтології, універсальним елементом деконструювання. Вважається визначеним, що практика *différance* сформувалася під впливом феноменології Гуссерля не так методологічними прийомами, як загальним задумом філософського проекту – пошуком межових засновків, підґрунтя філософії та науки. Якщо основою нашого дослідження є негативне мислення, то особливо важливими є завдання визначення змісту поняття “негативного”, окреслення механізму “негації” та з’ясування стилістики і пафосу тієї “негаційності”, яка разом із названими елементами становить “парадигму ніщо” тієї або іншої філософської системи. Отже, спробуємо здійснити дослідження визначених філософій в єдності семантики, граматики і стилістики негативного.

Одразу зауважимо, що тріада семантики, граматики і стилістики змінюватиме власну конфігурацію залежно від конкретної історико-філософської “позиції”, яку посідає філософська спадщина того чи іншого автора. Тобто тут матиме значення факт певного “вторинного” вжитку категорій негативності в неklasичній філософії порівняно з відносно “первинним” їх залученням до релігійно-філософського дискурсу в творчості Екхарта.

Особливо важливою така історико-філософська ретроспекція є для визначення специфіки дискурсу Ж.Дерріда, який розвиває інтенцію подолання схем гегелівської діалектики. Аргументуючи необхідність такого подолання, французький філософ вказує на те, що діалектичний метод Гегеля постав потужним інструментом позитивізації негативного, тобто основою цього методу є не відкритість до Іншого, негативного, а заперечення негативного як такого, адже антитеза має перейти у власну протилежність, тобто стати власністю тези, вихідного твердження. Ніщо нівелюється та маргіналізується, залишається за дужками.

Проте Дерріда підходить до такої стратегії європейської думки, як лінгвістичний факт. Він вказує на те, що будь-яка думка постає у власному зв’язку з мовою, якою вона промовляється. Отже, проблематика Ніщо переноситься до виміру мови. Дерріда робить припущення, згідно з яким Ніщо не може бути промовленим засобами традиційної логіки. Адже тільки-но починається певний дискурс про Ніщо, традиційна граMATика і стилістика одразу ініціюють процес семантизації Ніщо. Традиційний дискурс регулюється певним ідеалом – ідеалом однозначності. Згідно з цим ідеалом, окремій одиниці мови має відповідати одиниця значення й одиниця референції. Таким є позитивне мислення, яке прагне до гармонізації у вигляді певної сталості, нерухомості, незмінності. Звісно, Ніщо не може бути артикульованим такою мовою. Це означає: Ніщо буде промовлятися мовою амбівалентності, двозначності, парадоксу.

Відзначимо, що Дерріда не розуміє амбівалентність тільки на рівні “елементарної” семантики, а транспонує її на рівень синтаксису, тексту. Дерріда пропонує не лише розгледіти певний “корпускулярний” рівень концептуалізації Ніщо, а й зазирнути у виміри “над-” та “недо-концептуальних формацій”.

Екхарт перебуває у схожій пізнавальній позиції. Будь-яка теологія в пошуках мови для дескрипції невиразного зіткється з парадоксальним. Неможливо висловити, що Бог перебуває по той бік мови, без задіяння самої мови, тому треба шукати певний компроміс. Позитивне богослов'я визнає, що для іменування Бога треба використовувати найкращі, найвеличніші слова, тоді як негативне відмовляється від компромісів. Апофазис, спрямований на дестабілізацію мови, коли ми намагаємося говорити про божественне, розхитує означення смислу, руйнує межі, які раніше здавалися непохитними. Якщо позитивне богослов'я означає “мовлення про Бога”, то негативне богослів'я означає “мовлення про Бога, яке є невдачею мови”.

Можливість багатьох смислів, яка при цьому виникає, відкриває простір для гри лінгвістичних абстракцій. Будь-який використовуваний предмет розкривається як такий, що має частку істини, та корегується, щоб знову бути відкинутим. Бажана “порожня тиша”, не будучи ні позитивною, ні негативною, має містити всі можливі слова, але напруга між промовленим і непромовленим лишається нерозв'язаною. Апофатика приводить також до сумніву щодо всіх догматів віри, наділених церковним авторитетом, але не для того, щоб змінити догмати на еквівалентні заперечення; як догмати, так і заперечення мають бути подолані. У такій деконструкції мови та імен, особливо мови ритуальної та священної, апофатика подібна до постмодерну.

Коли Дерріда задався метою визначити, що являє собою його система *différance*, йому спочатку довелося пояснити, чому це не негативна теологія. Подібності деконструкції та апофатики є очевидними як у їх риторичі, так і в просторі онтології: це і аспекти мови, які замикають її у самій собі, й усвідомлення того, що всі спроби зрозуміти текст відкидатимуть нас назад через нескінченні діалектичні інтерпретації без остаточного знаходження певного фіксованого значення. У своїх трактатах і проповідях Екхарт неодноразово порушує питання про межі, які відокремлюють один об'єкт від іншого, особливо душу від Бога. А Дерріда досліджує межі тексту, які простягаються так далеко, що немає вже нічого, крім тексту. При цьому текст набуває певного “абсолютного” характеру. У цьому простежується схожість його поглядів з Екхартом щодо спрямованості філософії.

Дерріда, коли полемізує з негативною теологією, обстоює думку, згідно з якою його *différance*, хоча його й порівнюють з апофатизмом, насправді є з ним несумісним. Заперечуючи силу звеличеної метафізики та чіткість і прозорість смислу, що виражає мова, Дерріда припускає, що теологи є менш послідовними, ніж він сам. Але й Екхарт постійно попереджує власну аудиторію, що хоча негативні твердження мають перевагу, але немає ніякого імені чи образу Бога, яке було б більш істинним за будь-яке інше. “Людина має бути наскільки убогою, щоб вона не була “обітницею, де міг би діяти Бог”. Доти, доки в людині є обітниця – є в ній і багатоманітність. Через це й молю я Бога, щоб він зробив мене вільним від Бога” [2, 133]. У своїх проповідях, будучи залежним від слова та тексту, Екхарт виражає безсилля мови як засобу означення, спростовуючи власний дискурс постійним деконструюванням і поривами означень, на які він має покладатися, оскільки дещо промовляє. Наприклад: “якою є молитва відстороненого серця?.. Відстороненість і чистота взагалі не може молитися, бо той, хто молиться, той бажає чогось від Бога, що було б даним йому або у нього забраним. Відсторонене серце не бажає нічого і не має нічого, від чого йому б хотілося звільнитися. Через це перебуває воно вільним від молитви, і молитва його полягає лише в одному: щоб стати подібним до Бога” [2, 63]. Такий підхід можна назвати поетизацією теології, послабленням відношень між суб'єктом і предикатом висловлювань. Гра виразними засобами мови тут важливіша за дискурс, який нею передається.

Екхарт використовує прийоми, аналогічні до деконструктивістських, з метою захистити себе від “ідолів і того найчарівнішого образу, що ми знаходимося по той бік

будь-яких образів” [6, 30]. І Дерріда усвідомлює, що його *differance* “у своїх непрямих шляхах, зворотах мовлення, синтаксисі... нагадує інструмент негативної теології, інколи навіть до відсутності відмінності” [5, 6]. Свого часу Екхарт був впевнений, що прийняття будь-якого положення є заздалегідь приреченою на поразку спробою матеріалізації сфери духовного. Будь-якого спеціального засобу покликання Бога, чи то місця, форми або мови молитви треба сторонитися. Екхарт заперечує будь-яку літературну силу власних проповідей, наполягаючи на демістифікації своєї мови: будь-яке містичне значення, магічна якість, які проголошуються заради оволодіння, мають бути виключеними з досвіду спілкування з божественним.

Розглядаючи зрозумілу кореляцію між виявами апофатизму і деконструкції, здається суперечливим, що Дерріда відмовляється надати апофатиці місце поруч із *differance*. Як методології та лінгвістичні системи вони поділяють однакові правила і виконують подібні функції, вони є конгруентними: “*Differance* не є дещо, форма, стан, сила, завдяки якій належить надавати будь-які різновиди імен, не є дещо або справжнє буття в якості суб’єкта, який... не має імені в нашій мові. Але ми “вже знаємо”, якщо не можна назвати, це не є тимчасовим випадком, це не є так, тому що наша мова ще не знайшла або не дістала цього імені...” [5, 26].

Отже, Дерріда стверджує, що апофатика, хоча й заходить далеко в своїх запереченнях, все ж спирається на кінцеве твердження (що Бог існує), яке анулює попередню динаміку заперечень, тоді як деконструкція йде далі діалектики існування і присутності, демонструючи безкінечне породження імен і концептів, які є лише номінальними ефектами. Апофатичний рух “для себе безкінечний,.. може тільки невизначено відсторонити зіткнення з власною метою” [5, 11]. А оскільки процес деконструкції не передбачає закінчення, то *differance* є більш радикальним дискурсом. За словами Дж.Капуто, такий погляд – “тільки початок, а не кінець у питанні про деконструкцію та негативну теологію” [6, 24].

Апофатизм не визнає конечності будь-якого моменту заперечення, навіть у значенні надсутності. Іменування Бога такого, який знаходиться “вище всіх відмінностей”, що належать створеному Всесвіту, здається лише ідолопоклонством, “вівтарем, побудованим до викликаного ефекту” [6, 34], шляхом додавання ще одного префіксу “над-”. У момент нашого сумніву в пункті, в якому ми зупиняємося, ми розуміємо неможливість встановлення віри навіть “безобразного”, “пустелі” або “ніщо”. Завжди має бути нове твердження, за будь-яким пунктом зупинки “боготворення”.

На думку Дерріда, відмінність між *differance* та апофатикою полягає в їх намірах. *Differance* не теологія, воно не звертається до невимовленого, бо не існує будь-чого такого прозорого, що не виказує себе, крім значення конечного і недовершеного власного сліду, який воно залишає. Ця практика без онтологічної ваги і навіть підсвідомого наміру.

Взагалі, намагаючись чітко вирізнити процес деконструкції та апофазис, обов’язково потрапимо у безкінечні герменевтичні кола, виявляючи відтінки намірів, смислів і концепцій. Таким є Постмодерн.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Ницше Ф.* Генеалогія морали // *Ницше Ф.* Сочинення: В 2-х тт. – М., 1990. – Т. 2.
2. *Екхарт Мейстер.* Духовные проповеди и рассуждения. – М., 1991.
3. *Ruh K.* Meister Eckhart. Theology, Prediger, Mystiker. – Munchen, 1985.
4. *Хайдеггер Мартин.* Бытие и время. – М., 1997.
5. *Деррида Ж.* О грамматологии. – М., 2000.
6. *Caputo J.* Mysticism and Transgression: Derrida and Meister Eckhart // *Continental Philosophy II: Derrida and Deconstruction.* – London, 1989.

7. *Шабанова Ю.О.* Трансперсональна метафізика Майстра Екхарта. В контексті розвитку європейської філософії. – Дніпропетровськ, 2005.