

Якщо ж спробувати дати визначення змісту поняття, що позначає цікавлячий нас феномен, то його, як нам уявляється, можна висловити в такий спосіб: життєдіяльність це сукупність відношень до природи і один до одного, людей, що осмислюють необхідність сприяння розгортанню процесу раціонального перетворення оточуючого середовища в своїх інтересах людини, необхідною умовою чого є збереження життя як найбільшої цінності.

Не претендуючи, звичайно, на бездоганність, так би мовити істинність в останній інстанції, все ж зазначимо, що запропоноване визначення, по-перше, відбиває як сутність феномену, так і загальні риси, притаманні діяльності на всіх етапах її розвитку. Адже життєдіяльність, як і діяльність в цілому, є специфічним проявом руху соціальної матерії. Вона належить до суттєвих, необхідних, внутрішніх зв'язків, з необхідністю притаманних будь-якому соціальному організму, що, періодично повторюючись від покоління до покоління, набули усталеного характеру, перетворившись, в такий спосіб, на закономірність. По-друге, запропоноване визначення, акцентуючи увагу на осмисленні людьми необхідності сприяння розгортанню процесу раціонального перетворення оточуючого середовища в інтересах людини, необхідною умовою чого є збереження життя як найвищої цінності, вказує на особливість життєдіяльності, притаманну їй специфіку.

Виходячи зі сказаного, ми можемо побудувати категоріальний ряд, визначивши в цілому місце поняття “життєдіяльність”: рух – активність - діяльність – привласнююча діяльність – виробнича діяльність – життєдіяльність.

Життєдіяльність людей складне і багатогранне за своїм змістом, який у всякому суспільстві і на будь-якому з етапів його історичного розвитку завжди проявляється в конкретних формах. Але це тема для особливої розмови, спеціального дослідження.

#### ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Деятельность: теория, методология, проблемы. – М.: Политиздат, 1990. – 366с.
2. Філософський словник /За ред.В.І.Шинкарука. – 2 вид., перераб. і доп. – К.: Голов. ред. УРЕ, 1986. – 800с.
3. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – 742с.
4. См.: Философский энциклопедический словарь. – М., 2003. – 576с.
5. Фихте И.-Г. Общие принципы наукоучения // Избранные сочинения. Перевод Л.Е.Успенского, С.Ф.Кеченьяна и Б.В.Яковлева.- Т.1. – М., 1916.
6. Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма. Сочинение в 2 т.: Пер. с нем. – Т.1./ Сост., ред., авт. вступ. ст. А.В.Гулыга. – М.: Мысль, 1987. – 637с.
7. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В трех томах. - Т.2. - М.: Мысль, 1971. – 248 с.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. Соч. Т.2.- 227 с.
9. Маркс К. Тезисы о Фейербахе./Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.3.- 4 с.
10. Воловик В.И. Идеологическая деятельность: диалектика традиций и новаторства. – М., 1990. – 210с.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей Фейербаха, Б.Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков. – Соч. Т.3.- 537 с.
12. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов / Марс К., Энгельс Ф. Соч. – Т.46. – Ч.1.- 48 с.

**Ю.А. ШАБАНОВА**

#### РЕЦЕПЦИЯ ФУНДАМЕНТАЛЬНЫХ КОНЦЕПТОВ УЧЕНИЯ МАСТЕРА ЭКХАРТА В ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ ГЕГЕЛЯ

Актуальность данного исследования заключается в современных поисках идейно-концептуальной основы мистико-иррациональных модусов философствования, вызванных как кризисом рациональной односторонности мышления, так и утратой концептуальной

обоснованности духовной приоритетности в развитии современного сознания. Одним из продуктивных концептов европейской философии представляется трансперсональная метафизика Мастера Экхарта, немецкого богослова XIV столетия, диалектическая концепция которого во многом явилась основой философской системы Гегеля.

К проблеме влияния учения Экхарта на формирование философских взглядов Гегеля обращались немецкие исследователи Бах В. [1], Банге О. [2], Фишер Г. [3], Коппер Дж. [4], Лассон А. [5], Мелих Г. [6], Нигт В. [7], которые вычленили в учении немецкого богослова лишь рациональный аспект, послуживший по их мнению, основой гегелевской диалектики. Немногие отечественные и российские историки философии указывают на связь немецкой мистики, основоположником которой является Мастер Экхарт, и немецкого идеализма, ярким выразителем которого представляется Гегель. Бычко И.В. [8], Гайденко П.П. [9], Неретина С.С. [10], Торчинов Е.А. [11], Фёдоров А.А. [12] лишь касаются этой проблемы, не придавая детальной разработке онто-гносеологические истоки гегелевской системы в немецкой средневековой мистике.

В связи с этим, целью данной статьи является исследование реминисценций метафизики Мастера Экхарта в философской системе Гегеля. Для достижения данной цели необходимо решение следующих задач: определение основных идей учения Мастера Экхарта; анализ специфических черт диалектики немецкого богослова; выявление мистического модуса философской системы Гегеля как результат преломления идей Экхарта в учении панлогизма немецкого классика; экспликация особенностей формирования диалектического метода Гегеля.

Определяя значение наследия Иоганна Экхарта в европейском поле философской континуальности, следует отметить, что его система и личность представляются персональным центром не только мистической, как это утверждает А.А. Фёдоров [12, 46-47], но и в целом европейской философской традиции. Если характерной особенностью античной философии является онтологизм, модерна – гносеологизм, а философии XIX-XX веков – антропологизм и экзистенциализм, то философская система Мастера Экхарта имплицитно содержит в себе все аспекты как предыдущих, так и последующих черт европейского философского континуума. Как истинный гений он не только сконцентрировал в своём учении всё лучшее философско-богословского дискурса XIV столетия, но и предвосхитил разноаспектные тенденции философии будущего. Столь знаковая фигура в философском пространстве могла появиться лишь в период кардинальной смены парадигмы мировосприятия. Хотя историко-философское исследование условий формирования и развития основных идей Мастера демонстрирует скорее не революционный, а эволюционный характер его учения как закономерного обновления отработанных, отживших мыслеформ, миропредставлений и типов философского осмысления бытия и поиска абсолютной истины.

Интеллектуальный апофатизм Экхарта принципиально обновляет взгляд на средневековую картину мира, в которой Бог – есть высший объект познания, устремления, воления и любви субъекта – человека. Рациональное обоснование необходимости мистики (иррациональной тайны Божественного) становится основой онтологии, которая выявляет Трансцендентный субъект – Творца мира, а движущей силой гносеологии – субъект, созданный по подобию Творца – интровертно-трансцендентная сущность человека, стремящаяся к своему истоку. Имплицитно присутствующая в трансцендентном Экхарта двувекторная направленность позволила Мастеру объединить в одну систему теорию эманации (исходящая из себя в своё иное трансцендентность Субъекта – Творца мира) и теорию имманентности трансцендентно-сущностной природы сотворённого как имманентного Абсолютному. Таким образом, онтологически мир представлен Экхартом как субъект-субъектное взаимовоплощение, а гносеологически – как преодоление субъект-объектных различий в виде трансперсональной метафизики.

Новый взгляд немецкого богослова на интеллектуальный подход к трансперсональному обретению трансцендентного Абсолюта порождает новый тип диалектической взаимосвязи в виде:

- отрицательной диалектики трансцендентного;

- имманентной диалектики исхождения в своё иное;
- трансцендентно-экзистенциальной диалектики Тео-Антропоса.

Перечисленные типы диалектического единства, присутствующие в учении Мастера, находят продуктивное развитие в философской европейской традиции, в частности в немецком идеализме.

Противоречиво, с первого взгляда, выглядят параллели между немецкой мистикой, отличающейся интуитивизмом, трансцендентализмом и интенционностью к целостно-неразличимому знанию, с немецким идеализмом, основная черта которого – рационализм, при чём в его крайних формах абсолютизации, которую можно наблюдать в философской системе Гегеля.

Мистическое, трансперсональное, являясь основой, импульсом, ориентиром философствования Экхарта, становится изначально определяющим и в учении панлогиста – Гегеля. Так в третьем томе «Лекций по истории философии» Гегель определяет мистическую сущность всех философов. «Какой вздор — говорят нам — все эти абстракции, которые мы рассматриваем у себя в кабинете, вникая в споры и ссоры философов и решая их так или иначе, какие это все пустые абстракции. Нет! Нет! Это деяния мирового Духа, а значит и судьбы, философы бывают при этом ближе к Богу, чем те, что питаются крохами духа; они читают или пишут высшие веления прямо в оригинале: они призваны участвовать в их написании. Философы — это мисты, присутствующие в самом внутреннем святилище при первом пробуждении мирового Духа» [13, 301]. Очевидно, что и у самого Гегеля исходным началом умозрений было озарение, проникновение в Божественную Мудрость, которую он всю последующую жизнь укладывал в рамки абстракций метафизической системности. Последующее, более подробное обращение к системе Гегеля, укажет на прямую преемственность учения главы немецкой мистики ярким представителем немецкого идеализма.

Если Фихте и Шеллинг развивают принципы апофатической диалектики и эквивокационной природы Божественности Экхарта в направлении абсолютизации мистики самопознающего Я, то философская система Гегеля - это не только кульминационный пункт развития немецкой идеалистической философии, но и вершина рационализации мистической метафизики, начало которой положил Мастер Экхарт, образовав идейную арку между восточно-византийской традицией богословия и немецкой философской мыслью. Интересно, что истоки философии мыслителя, который рациональное выводит в ранг Абсолюта, лежат в его мистическом миропредставлении, что ещё раз подтверждают взаимодополняющую природу мистико-метафизических модусов философствования. Б. Рассел в «Истории западной философии» указывает на то, что в молодости Гегель «сильно тяготел к мистицизму и в некотором отношении его поздние взгляды можно рассматривать как интеллектуализацию того, что в начале появилось перед ним в мистической форме как прозрение» [14, 667].

Так мистическое ощущение реальности и архитектоники мироздания было рационализировано Гегелем. В своей системе и методе Гегель не только отталкивается от идейных основ метафизики Мастера Экхарта, но и использует сам принцип рационализации немецкого богослова, придавая своему мировидению нехристианский характер. По мнению, Н. Бердяева «Мистика может иметь две противоположные тенденции – или к обоготворению космоса или к отрицанию космоса, или к обоготворению человека или к отрицанию человека» [15, 338]. Гегель, отталкиваясь от мистической метафизики Экхарта, приходит к полному поглощению человеческого божественным. При этом божественное в системе Гегеля находит крайние формы выражения. Отсутствие Личного Бога, определяющего самоценность человека у Экхарта, приводит Гегеля к обожествлению разума, в котором уже нет места откровению через трансцендирование.

Сам акт познания высшего Абсолюта в философии Гегеля совершается не индивидуальным человеком, не через его сокровенную глубину высшего Я, как предлагает Экхарт, а универсальным началом в виде высшей рациональности. Отталкиваясь от экхартового понятия *intellectus*, понимаемого немецким богословом в значении высшей и целостной основы или Духа, Гегель вычленяет из него и гипостазировывает рациональное. В этой трактовке

Гегель опирається на екхартовський принцип пріоритету мышлення над бытием. Динамічний принцип ісходження із себе неразличимой Божественности в іпостастное различение як імпульс самопознання, Гегель абсолютизує до раціональної завершённости мирової первоосновы. Но если у Экхарта із непроявленої індетермінуючої праосновы (Gottheit) проісходить её различимое отражение прообраза сотворённого мира, в котором проісходит становление Бога, то у Гегеля весь мирової процесс есть Богостановление, апогей которого достигается в человеке, в сознании которого Бог проіобретає свою высшую сознательность. Такая трансформация ідейной последовательности мистической метафізики Мастера Экхарта концептуально меняє содержание всей системы Гегеля, в которой утрачена самоценность індивідуального, поглщённого высшей целью универсального Духа через самоопределение в виде сознательного становления.

И всё же, определяющим началом в гегелевской метафізики является экхартово понятие intellectus, понимаемое как Дух, которое із спекулятивной абстракции средневековой схоластики превращается в жизненный принцип, імпульс развития. Именно із этого принципа развивается вся феноменология Духа Гегеля, в которой Дух, определяющий себя через становление и есть принцип саморазвития мира.

Понятие Абсолюта Гегеля как «объективного Духа» в виде разворачивания жизненного процесса через самоопределение, в контексте выявления концептуальной близости с учением Экхарта, подвергается трансформированному перетолкованию. Гегелевский Дух представляется скорее не как объективный, а как субъективный, подобно Трансцендентному Субъекту у Экхарта – единственный ініціатор миротворчества, стремящийся выйти із себя, различить свою сущность в миростановлении. Гегелевский Дух является высшим Субъектом миротворчества, а его гипостазированная раціональность інструментом своего самоопределения (самопознання). Так, вытекающая із мистической метафізики немецкого богослова система Гегеля, ограничив себя раціональной одновекторностью, проісходит к своему пределу. Гегелевский Дух, устремлённый в бесконечность, обусловленной іерархической последовательностью самопознання, лишён пребывания в вечности, ибо замыкает своё развитие раціональной завершённостью, не позволяя Абсолютному Субъекту обрести свою целостность, выходящую за пределы различимости. Утрата высшей субъективности Абсолюта в системе Гегеля, імплицитно присутствующая в Трансцендентном Субъекте Экхарта, в виде подмены высшей субъективности, объективной абстракцией Разума, проіводит Гегеля к ідеє тотальности Духа, который не через становление, а через актуальное обладание всеми возможными стадиями развития содержит в себе ізначальный детермінізм. Ідея тотальности Духа у Гегеля, выхолощенная із экхартовской концепции індетермінантной потенциалности Божественной праосновы, утрачивает сокровенную составляющую его онтологии. Если у Экхарта «Бог нуждается в человеке» и находит его через трансцендентное Я, сохраняя при этом самоценность объективированного множества, то у Гегеля абсолютная тотальность Духа поглщает іединичное, нивелируя его значимость через детермінізм самопознание Духа в человеке.

Диалектика всеобщего и іединичного Гегеля с первого взгляда может показаться ідейным перепевом диалектики трансцендентного и імманентного Экхарта. Действительно, в основе диалектического метода Гегеля лежат ідейные концепты апофатической диалектики Мастера, в частности отрицание отрицания есть раціоналістическое воплощение мистической апофатики. Разница в том, что отрицание как отрешение у Экхарта есть акт отчуждения всего, что ни есть Абсолют, который в итоге этой апофатики предстаёт трансцендентным Ничто, а отрицание отрицания Гегеля – лишь путь утверждения Высшей раціональности, которую стремиться апофатически преодолеть Экхарт. Отрицание играет определяющую роль в диалектике Гегеля и в этом он полностью выходит із апофатики Экхарта. Но его диалектика свободна от мистико-рефлексивной основы.

Если путь отрешения у Экхарта – это отчуждение не только от вещей и понятий, но и от всякой образности, в том числе и триединой іпостастности, которая через отказ от личностно-обособленного преодолевается в трансцендентной неразличимости, то Гегель, опираясь на апофатический метод, іспользует его лишь в сфере логики. Понятие как тезис в диалектике

Гегеля заключает в себе противоположность – антитезис, а синтез есть высшее понятие. Основывая свою систему на отрицании только понятий Гегель лишает онтологию мистического элемента – возможного тождества Божественного и человеческого, а следовательно имплицитной учению Экхарта потенции через трансцендентную глубину Я обретения абсолютной целостности Духа. Восприняв экхартовскую онто-конструкцию, Гегель переносит диалектический принцип на реальность. Мировой принцип совершает триадическое развитие первопричины, в которой сотворённое может пребывать, благодаря подобию, так же как у Экхарта различимые Божественность и Бог суть одно и то же. И вместе с тем, сотворённое вследствие своего неподобия выходит из Первопричины и вновь возвращается к ней. В итоге своей диалектики Гегель приходит к приоритету мышления над бытием, но путь к этому заключению лежит не через имплицитную потенцию динамической субстанциональности как у Экхарта, а через логику отрицания отрицания и гипостазирования рационального как фундаментального принципа бытия. Так диалектика Гегеля, есть «научное приспособление закономерности, лежащее в природе мышления» [16, 96]. То есть диалектика у Гегеля есть саморазвитие мысли и в то же время саморазвитие бытия. Соответственно у Гегеля диалектика совпадает с метафизикой (в её классическом определении), а законы логики являются законами бытия. Так сведя диалектику к «игре» понятий, Гегель, утрачивая определяющий модус метафизики трансцендентного Экхарта, выхолащивает из неё решающее звено мистического единения, удерживающего холономную природу мироздания и сущности человека. Если Экхарт сумел сохранить и поднять на высокий онтологический уровень самоценность человека, то Гегель, нарушив сакральность консубстанциональности Божественного и человеческого, утратил ценность сущностно-трансцендентного Субъекта в тотальности объективного Духа, чем и допускает возможность поглощения человеческого Божественным.

Безусловно, Экхарта как основоположника немецкой спекулятивной мистики можно считать теоретическим источником всей немецкой идеалистической философии. Как отмечает А.А.Фёдоров: «В нём усматривают того человека, с которого начинается восхождение немецкого духа вплоть до Гегеля» [12, 105]. Но в учении Гегеля, опиравшегося на метафизический аспект экхартовой мистики, «восхождение Духа» переживает свой предел, ибо диалектика Божественного трансформируется в ограниченную логикой диалектику мышления, в результате чего религиозная триединая троика, творящая в вечности, превращается в философскую троичность, растворившуюся в объективности общего, где единичное лишь подчинено развивающемуся в бесконечности отрицанию.

Нивелирование мистического, выступающего импульсом философских прозрений гегелевской метафизики в начале его творчества, обернулось крайней рационализацией системы немецкого идеалиста, в которой утрачена притягательность тайны. Отсутствие тайны, движения к неподвластному самым стройным законам мышления обескровило онто-конструкцию Гегеля, использовавшего лишь внешние формы рациональной аргументации понятия трансцендентного как сущностного в учении о человеке Экхарта. Идею динамического импульса как глубинной потенции Божественности Экхарта подхватили романтики и иррационалисты XIX столетия, гипостазировав волюнтаристский принцип и субъективную интровертность самопознающего антропоса.

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Bach W. Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation. - Wien, 1864
2. Bange. O.W. Meister Eckharts Lehre von Göttlichen und geschöpflicher sein. - Limburg Lahn, 1937.
3. Fischer H. Meister Eckhart: Einführung in sein philosophisches Denken. - München, 1974.
4. Kopper J. Die Metaphysik Meister Eckharts. - Saarbrücken, 1955,
5. Lasson A. Meister Eckhart der Mystiker und eine Einführung in die mittelalterliche Mystiker. – Wiesbaden, 2003.

6. Mehlis Georg. Die Mystik in der Fülle ihrer Erseheinungsformen in allen Zeiten und Kulturen. - München, 1927.
7. Nigg W. Das mystische Dreigestirn. Artemis Verlag. – Zürich – München, 1988
8. Бичко І.В. Німецька класична філософія // Історія філософії – К.:Либідь, 2001. – С.122-169. 43
9. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века - М.: Республика, 1997. - 496 с.
10. Неретина С.С. Средневековое мышление как стратегема мышления современного // Вопросы философии. – 1999. - №11. – С.122-150.
11. Торчинов Е.А. Мистический (трансперсональный) опыт и метафизика (к постановке проблемы) // Метафизические исследования. – 1998. – Вып. 8: Религия. – С.9-28.
12. Фёдоров А.А. Европейская мистическая традиция и русская философская мысль. – Нижний Новгород: Гуманитарный центр, 2001. – 232 с.
13. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. // Гегель Г.В.Ф. Сочинения в 14 – ти т. –М.-Л., 1935. - Т.3.
14. Рассел Б. История западной философии. – М.: Академический проект, 2000. – 768.
15. Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.:Фолио, 2003. – 679 с.
16. Позов А.С. Основы христианской философии.

**В.Н. ГОЛЬЧЕНКО**

### **К ВОПРОСУ О СОХРАНЕНИИ МУДРОСТИ**

Интерес к мудрости становится особенно обостренным именно тогда, когда она (мудрость) более всего необходима. Именно тривиальность данного утверждения требует рассмотрения заявленной в названии статьи проблемы.

Мудрость, по нашему мнению, есть философствование, т.е. желание, способность и умение мыслить и осмысливать, хотя и не всегда ощущающие себя именно в таком качестве. Мы не можем прямо утверждать, что мудрость есть философия и наоборот, но тем не менее никакое другое понятие до такой степени не совпадает с содержанием философии, как мудрость. Совсем не лишним является добавление к термину мудрость слова «любовь». Философия не есть непосредственно мудрость, а именно любовь к мудрости. Общим для той и другой является понимание. Здесь мы обнаруживаем качественное отличие философии от других форм общественного сознания. Она не больше и не меньше, не лучше и не хуже, чем наука, искусство или религия. Это, прежде всего, иная, по сравнению с ними, форма сознания. Ее призванием, по большому счету, является не познание, а придание сознанию и познанию определенной гармонии – мировоззренческой целостности. Гегель считал, что «философия имеет с искусством и религией одинаковое содержание и одинаковую цель, но она наивысший способ постижения абсолютной истины, потому, что ее способ наивысший – понятие» (5, 289).

Будучи непрактичной, философия является жизненной необходимостью. Она не может быть или служить орудием или средством, но ее значение для предотвращения или преодоления «распада» человека и человечества невозможно переоценить. Жизненным ее предназначением является исполнение функций стража гуманности. Очень «непрактично» философия ставит заслон попыткам свести человечность до прагматического, утилитарного уровня и «использования». Она есть постоянный раздражитель, элемент внутреннего беспокойства, волнений и тревог. Именно в таком понимании не философия должна согласовываться с практикой (подтверждаться ею), а практика должна (обязана) постоянно «соотноситься» с философией, предваряться ею, во избежание новых «Чернобылей». Исполнить такое великое предназначение философия способна лишь будучи философствованием – мудрствованием, как органическим состоянием человеческого духа. К. Ясперс отметил, что «с философствованием человек обретает свои истоки. В этом смысле философия безусловна и не имеет цели. Ее нельзя ни обосновать, исходя из другого, ни