

## КАРЛ ЯСПЕРС ПРО РОЛЬ ОСОБИСТОСТІ ФІЛОСОФА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

*Статтю присвячено аналізу поглядів К. Ясперса про роль особистості філософа в історії філософії, співвідношення індивідуального та універсального, біографічного і вічного в історико-філософському процесі. Автор показує, що поширені звинувачення Ясперса у психологізації та атомізації історії філософії є безпідставними, оскільки не враховують наполегливе прагнення мислителя до досягнення індивідуальних актів філософування в контексті *philosophia perennis*.*

**Ключові слова:** Ясперс, біографістика, біографія філософа, екзистенціалізм.

У контексті дослідження місця і ролі біографічних елементів та аспектів в історико-філософському пізнанні велике значення мають погляди на співвідношення між науково- чи логічно-загальним із історично-одичним в історії філософії, які розвивав Карл Ясперс (1883–1969), видатний німецький мислитель ХХ ст. Ясперс був солідарний з М. Гайдеггером у питанні щодо необхідності не випинати власну філософську індивідуальність: у приватному листуванні з останнім він, наприклад, заявив, що в масштабах філософії вони обидва є «гномами» [10, с. 48–49]. При цьому, однак, на відміну від Гайдеггера, Ясперс не поширював це обмеження на особистості інших філософів. Навпаки, його інтерес до біографій інших мислителів та до біографістики в цілому мав глибокий та багатогарний характер. З огляду на всю систему поглядів Ясперса, справжня філософія – це не абстрактне пізнання, а пошук індивіда, що філософує, орієнтирів для власної екзистенції [9, с. 5]. Як екзистенційно орієнтований історик філософії, Ясперс намагався подолати доксографізм, що домінував в історії філософії за часів античності, екегетизм, що був характерний для середньовічної схоластики, та логоцентризм, який став кульмінацією новочасного розуміння історико-філософського процесу, а як альтернативну модель розвивав таку історію філософії, що зосереджує свої пізнавальні можливості на людському існуванні та визнає останнє одночасно своїм предметом і вихідним методологічним принципом [3, с. 293–295].

Варто зазначити, що Ясперсів біографізм мав важливі позафілософські витоки та складові. У перший – «психолого-психіатричний» – період своєї діяльності (1908–1921 рр.) майбутній філософ дуже цікавився такими популярними на той час напрямками досліджень, як характерологія та патографія. Внаслідок цього захоплення з'явилися спеціальні психо-патографічні дослі-

дження, присвячені пошукам зв'язків між творчістю та хворобливістю у низки видатних особистостей, серед яких були не тільки письменник Стріндберг або, скажімо, художник Ван Гог [15], а й філософ – Ніцше [12]. Докладно аналізуючи хворобу останнього, Ясперс дійшов висновку, що без неї навряд чи можна скласти достатньо повне уявлення про життя філософа і його творчість [12, с. 194]. Впродовж «психолого-психіатричного» періоду Ясперс опублікував такі значущі праці, як «Загальна психопатологія» (1913) та «Психологія світоглядів» (1919). Перша містила спеціальний розділ, присвячений біографії, про нього йтиметься нижче, а друга викликала не тільки схвалення у філософських колах (завдяки цій праці Ясперс отримав посаду професора філософії у Гайдельберзі), а й досить жорстку опозицію з боку деяких нових колег, зокрема й такого впливового філософа тих часів, як Г. Риккерт. Останній сприйняв працю Ясперса як продукт дилетантського підходу до розгляду філософських проблем, що нібито таїв небезпечну і, в принципі, помилкову «психологізацію» як предмета, так і методу філософії [9, с. 10]. Оскільки ярлик «психологізм» є одним з найпопулярніших видів зброї, що використовуються прихильниками компартменталізму (тобто жорсткого відокремлення ідей мислителів від їх життя) у боротьбі із біографічним підходом в історії філософії, до Риккертів слід придивитися уважніше.

Справді, певні підстави для звинувачень у психологізмі Ясперс давав, і, більше того, було б дивно, якби людина, що вийшла з психолого-психіатричних кіл, жодних підстав для них не давала. 1954 р. у передмові до четвертого видання «Психології світоглядів» Ясперс і сам заявив, що ця праця писалася тоді, коли він лише розпочинав перехід від психіатрії до філософії і «все ще перебував у полоні психопатологічного способу мислення» [14, с. 8]. Однак жорстокість та

тривалість «полону» перебільшувати не слід. По-перше, у подальші роки Ясперс відстоював думку, згідно з якою філософія є таким специфічним мисленням, яке принципово не хоче залежати від будь-чого, філософські запитування не мають жодних меж, і, відповідно, філософія уникає будь-якого зведення до чогось іншого [11, с. 94]. Окрім того, у передмові ще до першого видання «Психології світоглядів» Ясперс відкрито визнав, що обмежився розглядом того, яку роль в розвитку світоглядів відіграє душа, хоча «і раціональне бачення, мабуть, було б тут опорою» [14, с. 7]. Однак ця самокритика лише підвищує цінність іншої думки Ясперса, згідно з якою намагання вивчати у діяльності людини лише раціональні складові, шукати скрізь суто раціональні взаємозв'язки, є «інтелектуалістським» забобом [9, с. 46], адже «філософія з давніх часів була чимось більшим аніж лише універсальним розглядом», тому що останній «іще не є світоглядом, сюди ще мають долучитися ті імпульси, які спрямовані на людину в її всецілості і які виходять з її всецілості» [14, с. 14]. Те, що навіть за часів написання «Психології світоглядів» Ясперс добре розумів, що психологічний підхід має свої обмеження, проявилось, наприклад, і в тому, що він наполегливо рекомендував пам'ятати, що будь-які психологічні компоненти у розвитку світоглядів являють собою «абстракції, які ізолюють те, що фактично взаємоіснує» [14, с. 205]. На нашу думку, психологія світоглядів, яку пропонував Ясперс, була не стільки альтернативою, скільки гарним доповненням до вивчення їхніх суто інтелектуальних, логічних складових, адже «логічний аналіз осягає лише кістки, психологічний хотів би бачити м'язи, завдяки яким ціле має зв'язок, рух і життя» [14, с. 291].

Психологізм Ясперса, якщо такий і був, принципово відрізнявся від психо-редукціонізму, яким грішили його численні колеги з першої професії. Схильність багатьох психологів та психіатрів ототожнювати психологічне та психічне з фізіологічним мислитель розглядав як «соматичний» забоб [9, с. 45]. Він також досить специфічно ставився до поняття душевної хвороби. На відміну від багатьох своїх колег-патологів, Ясперс не редукував творчість тієї чи іншої видатної особистості до її душевної патології, а, навпаки, намагався показати, що останню не слід вважати остаточним виразом, адже, за його уявленнями, нерідко саме хворобливі процеси у психіці можуть сприяти розкриттю творчих потенціалів особистості. На відміну від психологізму каузально-редукціоністського типу, властивого, наприклад, фрейдизму, Ясперс виступав проти розгляду людини як об'єкту, що може бути остаточно пояснений

за допомогою поміщення його в систему жорстких причинно-наслідкових координат. Ще у «Психології світоглядів» він кваліфікував подібну «психологізацію» як зухвалий вид спілкування, де психологічні пояснення використовуються дослідником «як засіб забезпечити особисто собі владу і відчуття переваги», і наголошував, що не має з цією настановою нічого спільного [14, с. 15–16]. Навпаки, як зазначено в «Загальній психопатології», у випадку з людиною пояснення має поступитися місцем розумінню, адже доля людини визначається не тільки вітальними, біологічними передумовами її існування, а й екзистенційними рішеннями, які радикально перетворюють вітальні чинники на щось принципово інше [13, с. 833]. Людина визначається не лише минулим, а й тим, як вона це минуле витлумачує, адаптує та розробляє [13, с. 832]. У перифразі сучасного російського дослідника ця настанова Ясперса звучить так: «Як людина не визначає задану їй ситуацію, так і вона (ситуація. – В. М.) не визначає екзистенцію, будучи лише її умовою. Натомість там, де наукою є детермінація, залежність людини від ситуації, маємо справу із втратою свободи та неавтентичним існуванням» [7, с. 31].

Про те, що увага до психологічних чинників, принаймні за задумом філософа, слугувала скоріше ампліфікації (розширенню), ніж редукції (звуженню) досліджуваних особистостей, свідчить, наприклад, той факт, що, докладно аналізуючи «хворобу» Ніцше (у праці, що, за задумом Ясперса, мала стати вступом до розуміння філософії його великого попередника), Ясперс зовсім не редукував до неї творчість Ніцше. Навпаки, він фактично солідаризувався з думкою самого Ніцше, який вважав свою хворобу лише моментом на шляху до набуття ним всепереможного здоров'я [12, с. 193]. На думку Ясперса, йшлося про таке здоров'я, що долає та звільняється від будь-яких біологічних або медичних детермінант, оскільки зорієнтоване на вищу – *екзистенційну* – цінність людини [12, с. 189]. Окрім того, починаючи розгляд постаті Ніцше, Ясперс спеціально наголосив на тому, що його підхід принципово відрізняється від поширених методів тлумачення, які зводять всю багатоманітність цієї постаті лише до її певних елементів. Він відмовився розглядати Ніцше винятково крізь призму чи то концепцій, які той створив як філософ, чи то символів, котрі він створив як письменник, чи то автобіографії, що він створив як особистість, чи то певних психологічних мотивів, котрі в підґрунті його творчості та особистості знаходили інші «ніцшезнавці». Більш того, неприйнятним для Ясперса був і розгляд, в якому концепції та символи Ніцше, а також його життя і психологія є рівноцінними, але аналізуються

окремо. Своїм основним завданням Ясперс вважав досягнення такого розуміння, в якому всі ці компоненти постануть у нерозривній єдності. Аргументація, що її навів Ясперс на користь подібного підходу, може служити гарною протиотрутою від такої поширеної, але не дуже перспективної втечі від загрози редукціонізму, як компартименталізм. За Ясперсом, внаслідок розмежування світу життя та світу думок Ніцше ми отримуємо, з одного боку, банальне задоволення від збирання фактів, що демонструють «людське, надто людське», а з іншого – дуже помилкове сприйняття вистражданих ним ідей як позачасових і безособових істин або, навпаки, абсолютно безпідставних дурниць [12, с. 70–77].

Те, що Ясперс долав компартименталізм, стоячи при цьому на принципово антиредукціоністських позиціях, наочно проявилось в тому, наскільки критично він ставився до будь-яких дослідницьких стратегій, що ігнорують таку фундаментальну рису людського існування, як *трансцендентна таємниця*, і намагаються остаточно пояснити людину тими чи тими каузальними детермінантами. Якщо з боку психології найбільшою небезпекою був психоаналіз Фрейда, то з боку соціології, на думку Ясперса, аналогічну загрозу ніс марксизм, а з боку антропології – расова теорія [1, с. 25]. Для методології біографічних досліджень принципове значення має той факт, що, ставлячи Маркса в один ряд із Фрейдом, Ясперс «використовував [цю] аналогію як аргумент на користь псевдонаукового статусу зробленого [цими мислителями]» [20, с. 217]. Натомість, ратуючи за багатомірність історико-філософського дослідження, Ясперс закликав не нехтувати такими очевидними обставинами філософування, як соціологічні ситуації або душевні недуги, в яких опиняються і від яких страждають філософи [11, с. 146]. З того, що значення цих чинників не є вирішальним, зовсім не випливає, що вони взагалі не мають жодного значення. В цьому плані досить показовою є заява Ясперса в праці «Загальна психопатологія»: краще зрозуміти сутність вчення Фрейда можна було б, якби психологічний аналіз був проведений з його автором [13, с. 923]. Однак здійснювати цю ідею (тобто застосовувати психоаналіз для прояснення прихованих пружин інтелектуальної продукції його творця) на практиці у Ясперса не було особливої потреби. У тій самій «Загальній психопатології» він виклав власну, дуже відмінну від Фрейдової, стратегію дослідження психо-біографічних складових особистості [13, с. 805–847]. Незважаючи на те, що в цьому випадку йдеться передусім про вивчення біографії особистості в контексті її психолого-психіатричного обстеження та лікування, Ясперсів аналіз настільки широкий та глибокий, що

ми можемо почерпнути з нього багато ідей, котрі досить цінні і для історико-філософської біографістики.

Перш за все, наголошуючи на розумінні особистості як цілісності, Ясперс ратує за якомога цілісніший опис її життя (біосу). На його думку, матеріалами до біографії можуть бути *усі без винятку* факти життя людини, про які взагалі можна дізнатися [13, с. 805]. Як лікар, він розуміє, що повністю охопити цю цілісність йому не вдасться, і вирішує обмежитися *емпіричною* біографією, яка не претендує на остаточну достовірність, тоді як право створювати *абсолютні* біографії, котрі відображали б особистості в їх справжній сутності, в усій цілісності їхнього метафізичного буття, він залишає за поетами та філософами [13, с. 809]. Однак як лікар з великим філософським майбутнім, Ясперс не відкидає ідею абсолютної біографії, а розглядає її як ідеал, до якого можливе асимптотичне наближення [13, с. 809]. Останнє може здійснюватися за допомогою фундаментальних біографічних категорій – що біологічних (різні вікові періоди, типові фази, процеси біологічного розвитку тощо), що психологічних (ранні переживання, адаптація, криза, розвиток особистості тощо) [13, с. 814]. Як лікар, що завжди має піклуватися про долю конкретного, одиничного пацієнта, Ясперс наголошує на тому, що біограф має обмежуватися історіями життя окремих індивідів [13, с. 807], водночас, як лікар, що незабаром стане філософом, Ясперс також розуміє, що опис єдиного та неповторного життя індивіда немислимий без розгляду біологічної спадковості, психологічних стосунків із сім'єю, близькими та суспільством, а також його місця в системі духовних цінностей [13, с. 806]. Як представник природознавчого цеху, Ясперс говорить про необхідність чіткого розрізнення біологічних, душевних і духовних чинників в біографії індивіда, однак, як справжній філософ, наголошує на тому, що за таким відокремленням має відбуватися пошук взаємозв'язків, оскільки в дійсності ці три шари буття людини складають нерозривну єдність [13, с. 817]. Як лікар, котрого окремі пацієнти можуть цікавити лише як приклади певних хвороб, він припускає можливість *казуїстичного* дослідження, сконцентрованого лише на фактах, що є проявами лише цієї хвороби, однак, знов-таки, демонструє обмеженість такого вузькопрофесійного підходу, наголошуючи те, що, на відміну від казуїстики, біографістика має розглядати людину не як ілюстрацію до тієї чи іншої хвороби, а як цілісність [13, с. 810–811].

Найбільш слабкий аспект біографічного підходу, викладений в «Загальній психопатології», пов'язаний, як нам здається, із розумінням співвідношення об'єктивного і суб'єктивного в ро-

боті біографа. Дотримуючись дещо наївного уявлення стосовно співвідношення фактів та інтерпретацій (в дусі природознавчого міфу про об'єктивність), Ясперс висловлює думку, що емпіричні матеріали можуть бути зібрані біографом настільки повно, викладені ним настільки об'єктивно і настільки безвідносно до його вихідних теоретичних або світоглядних настанов, що згодом цей масив даних зможе стати базою для абсолютно нових та цілком незалежних прочитань [13, с. 809–810]. Оскільки, за його думкою, теоретичні поняття можна застосовувати як засоби для опису спостережень (причому вже після того, як ці спостереження зроблені), Ясперс не тільки припускає можливість, а й категорично вимагає від біографа, щоб на стадії збору матеріалу той повністю підкорився об'єктивній емпіриці [13, с. 817]. Однак, з точки зору подальшої роботи Ясперса – вже як філософа та історика філософії – значно важливішими видаються інші ідеї з «Загальної психопатології», про які вже згадували. Зокрема, зазначена готовність Ясперса-лікаря приділяти максимум уваги окремому пацієнту реалізувалася в його наполегливих зусиллях здійснити такий виклад історії філософії, який би давав можливість побачити не тільки цілісний процес розвитку філософської думки від давнини до сучасності, а й те, що ця цілісність є великою множиною незвіданих до неї самобутніх філософських істин, що сягалися окремими мислителями в їхніх неповторних життєвих обставинах.

У «Психології світоглядів», говорячи про нерозривність життя і вчення та наполягаючи на тому, що справжній філософ має пережити те, про що він пише, Ясперс посилався на Ніцше (котрий твердив, що будь-яка велика філософія є самозізанням її творця) та Фіхте (на думку якого: філософія, що її обирає той чи інший мислитель, показує, яка він людина) [14, с. 47]. Суто формальне мислення, для якого його предмет та особисто-філософська екзистенція стають абсолютно чужими одне одному (як це було, на його думку, у софістів або у скептиків), назвав «вихолощеним», а його носіїв – «порожніми мислителями» [14, с. 190–202], а, говорячи про змальований Спінозою образ мудреця як істоти, що абсолютно відсторонена від усього життєво-індивідуального, Ясперс наважився заявити, що цей образ – *оманливий* [14, с. 364–365]. У пізніших працях Ясперс обґрунтовував можливість розглядати філософування кожного конкретного мислителя як самоцінність і, відповідно, історію філософії не як знеособлене засвоєння певних знань, а як екзистенційну комунікацію з великими індивідами (одна з історико-філософських праць Ясперса так і називається – «Великі філософи» [17]), завдяки

такому специфічному поняттю, як *філософська віра*. Адже остання, на відміну від інших типів віри, є принципово особистою, вона не позбавляє людину наданої їй Богом відповідальності за свої переконання і своє буття. Не задовольняючись повністю ані певним набором релігійних догматів, ані тими знаннями, які на поточний момент вважаються достеменними, філософи на свій страх і ризик міркують про невизнане, непізнане та, що принципово, навіть про непізнанне. Таким чином, вони висувають свої унікальні образи філософської віри і саме через це викликають інтерес та благоговіння подосі. Зокрема, Ясперс виділяє таких мислителів, як Сократ, Боетій або, скажімо, Джордано Бруно. Оскільки їхнє життя – справжнє втілення філософської віри, Ясперс називає цих мислителів «святими в історії філософії» [16, с. 420–422]. Прикладом зразкової єдності слів та дій, гармонії переконань та життєвого шляху Ясперс вважав постать Ісуса. Саме тому він ставив його в один ряд із Сократом, Буддою та Конфуцієм – великими філософами, які розкрили людству міру людяності [Див., напр.: 4, с. 519 ; 20, с. 203]. За редакцією Г. Арендт, вже після смерті Ясперса, було видано його книжку, де Сократ, Будда, Конфуцій та Ісус представлені як «парадигматичні індивіди» [18].

Впевненість у тому, що спрямованість на осягнення необхідного і всезагального не призводить до негачії випадкового та індивідуального, не залишала Ясперса ніколи. Разом з тим, говорячи про те, що в найоригінальніших філософів є найбільша *єдність* мислення та екзистенції, він заперечував їх повний *збіг*, адже, на його думку, «інтелектуальний і реально прожитий світогляд перебувають у різних напружених відношеннях один до одного» [14, с. 289]. З погляду Ясперса, те, що не всім філософам вдається досягти абсолютно взірцевої, парадигмальної єдності доктрин та життя, – не вирок стосовно них [16, с. 422]. Принциповою рисою життя, яке, за Ясперсом, можна назвати філософським (цьому типу життя присвячений окремий розділ в книжці «Шлях до мудрості: вступ до філософії» [19, с. 120–131]), є намагання індивіда спиратися лише на себе, його прагнення жити власним розумом та власними силами, його небажання приймати світ як даність [19, с. 122]. Чим самостійніше людина мислить, тим більш філософським є її життя [19, с. 130]. Принципова самостійність мислення робить з багатьох філософів відчайдушних сміливців, авантюристів духу, які, подібно до Джордано Бруно, готові йти проти будь-яких сталих норм. Якщо говорити про справжніх філософів, навіть обачність і бажання бути в союзі із власним соціумом та епохою реалізується,

за Ясперсом, через створення глибоко самостійних синтезів (скажімо, як у випадку Аристотеля чи Томи Аквінського) [11, с. 227].

Варто також зазначити, що говорячи про те, що від філософа очікується, що він живе в єдності із своєю доктриною, Ясперс уточнював: під доктриною в даному випадку мається на увазі дещо більше, ніж певний набір правил, які беруться ззовні і яким мають підпорядковуватися окремі випадки в емпіричній екзистенції філософа. Так, він визнає, що існують випадки, коли глибоке засвоєння та застосування у своєму житті чужих філософських ідей набуває великого історичного значення, як це було, наприклад, з такими мислителями, як Марк Аврелій, Цицерон або Боецій [11, с. 192]. Однак навіть коли йдеться про запозичені доктрини, ідеї або думки, цілком можливе не стільки життя *за* ними, скільки життя *ними*. У справжніх філософів навіть чужі ідеї, якщо вже вони їх приймають, стають настільки *своїми*, що ними повністю пронизується та просочується все їхнє життя [19, с. 127–128]. Прикметно, що зовсім нещодавно цілком суголосну думку висловив відомий російський філософ та історик філософії К. Свасьян, який, кажучи про фундаментальну єдність життя та вчення в історії філософії, наголосив на тому, що йдеться не про прив'язку певної філософії до життя, а про абсолютно буквальне проживання цієї філософії [8, с. 181]. Про те, що кут зору, запроваджений Ясперсом в працях про великих філософів та парадигматичних індивідів, залишається актуальним для сучасної філософії, свідчить також книжка А. А. Гусейнова, присвячена розгляду моральних вчень Конфуція, Будди, Мойсея, Христа, Сократа, Епікура, Канта, Ніцше, Толстого та інших відомих мислителів і пророків, що функціонували як їхні життєві програми і пропонували специфічні розв'язання ключових проблем людського існування [2].

За радянських часів, на які припала значна частина діяльності К. Свасьяна та А. Гусейнова, подібне сприйняття історії філософії було якнайменше небажаним. Дуже показовою в цьому плані є стаття ще одного відомого радянського філософа (М. Мамардашвілі), що з'явилася ще у 1965 р. і була присвячена безпосередньо критиці історико-філософської концепції Ясперса [6]. Спочатку автор цієї статті віддав належне як екзистенціалістській інтерпретації історії філософії в цілому (назвавши її найбільш цікавою з тих історико-філософських концепцій, що були популярні на той момент на Заході), так і безпосередньо Ясперсовій моделі, в якій, за його словами, екзистенційний підхід до історії філософії був розроблений найбільш повно та систематично [6, с. 93]. Однак, обґрунтувавши таким чином важливість розгляду Ясперсової концепції, Ма-

мардашвілі майже одразу вдався до досить суворої критики її фундаментальних засад. За Мамардашвілі, в основі історико-філософських пошуків Ясперса лежить «типово модерністська настанова», для якої властива майже повна відсутність дослідницького інтересу як до змісту філософського знання на тому чи іншому історичному етапі, так і до історичної наступності в розвитку цього знання. Мамардашвілі висловив незадоволення тим, що «на місце всього цього Ясперс ставить безліч ізольованих (таких, що зіставляються лише типологічно) духовних світів, котрі уособлюються у нього великими філософами і не мають ніякого іншого значення, окрім того, щоб бути шифром певного індивідуального існування» [6, с. 93]. На думку Мамардашвілі, такий підхід цілком виключає наявність в історії філософії бодай якогось натяку на прогрес у науковому розумінні цього слова і характерної для науки безособової ретрансляції об'єктивних відобутків пізнання [6, с. 93–94].

На нашу думку, Мамардашвілі, хоч він і не був правовірним марксистом-леніністом, у даному конкретному випадку відтворив одну з характерних рис цієї традиції – радикальний сцієнтизм. Оскільки в межах класичного типу наукової раціональності досвід індивіда вважається лише суб'єктивним і, відповідно, другорядним на шляху до об'єктивного знання, сцієнтично налаштованому критику «вже при першому ознайомленні з екзистенціалістськими працями впадає в око брак будь-якої культури та навичок наукового мислення в них» [6, с. 94]. Задля уникнення великої плутанини, яку, за його переконанням, породжує екзистенціалістське мислення (зокрема Ясперса), Мамардашвілі пропонує типове компартменталістське вирішення – ретельно анатомувати історичний матеріал, послідовно відокремлюючи в ньому процес «розвитку *змісту знання*» від «еволюції конкретних контактів, *форм самосвідомості*, духовного вигляду самих індивідів, зайнятих наукою» [6, с. 95]. Про штучність та безперспективність цієї пропозиції, як нам здається, красномовно свідчить такий факт: в лекціях 1981 р. Мамардашвілі сам стверджував, що у випадку з Декартом «те, що спонукає до розмислу... це сам Декарт, образ його та особистість» [5, с. 7].

Виразною ілюстрацією того, що послідовне проведення компартменталістської настанови в марксисті-ленінізмі було нездійсненне, може служити і безпосередньо критика, запроваджена Мамардашвілі стосовно Ясперса. Річ у тім, що коли йшлося про соціально-класові чинники, відокремлювати знання від його носія в офіційній радянській історіографії філософії не рекомендувалося. Саме це, як нам здається, проявилось в тому, що концепція Ясперса з особливою

увагою до таких невід'ємних рольових елементів історико-філософського процесу, як «мудрець», «великий філософ», «вчитель» тощо, була кваліфікована Мамардашвілі як «перенесення ремісницького ідеалу в галузь філософської роботи» [6, с. 101]. Звинувачуючи Ясперса у тому, що це «перенесення» призвело до створення такої моделі філософії, в якій «філософська діяльність суб'єктів відокремлена від будь-яких форм їх належності до об'єктивного цілого кооперованої і всезагальної праці пізнання» [6, с. 101], Мамардашвілі, здається, не тільки перебільшував реальні масштаби можливої всезагальності у пізнанні (зокрема, в істотно ідеалізованому ним науковому пізнанні), а й замасковано відтворював логіку, згідно з якою думки ремісника заслуговуватимуть уваги лише тоді, коли він, залишивши цех, перетвориться на носія універсально-наукового й «остаточно-істинного» світогляду – пролетарського.

Водночас, слід зазначити, що обмеженість щойно розглянутої критики концепції Ясперса була зумовлена не тільки догматами традиції, в рамках якої, подобалося це йому чи ні, працював Мамардашвілі. Викривлене уявлення про Ясперсове розуміння ролі особистості філософа в історії філософії сформувалося у Мамардашвілі (і багатьох інших дослідників тих часів, причому не тільки представників марксистсько-ленінського табору) також і внаслідок обмеженості уявлень стосовно інтелектуальної біографії німецького філософа, причому такої обмеженості, подолати яку на той період було просто неможливо. Довгий час основним джерелом інформації стосовно його засадових настанов в якості історика філософії вважалася згадана праця «Великі філософи», що вийшла 1958 р. Саме вона і ще низка творів, опублікованих у 1950-ті рр., стали об'єктом критики Мамардашвілі. Вивчення лише цих джерел справді могло викликати враження, що Ясперс концентрується лише на великих особистостях, на їх екзистенційній комунікації, що здійснюється в абсолютному «тепер» – поза межами будь-якої хронології і, взагалі, історії. Більш збалансований підхід містився в дуже важливій методологічній праці «Всесвітня історія філософії. Вступ», яка була написана ще на початку 1950-х, однак, на превеликий жаль, вийшла посмертно (1982). Спробуємо докладніше розглянути, яких рис набуває Ясперсове розуміння особистих складових історії філософії в межах цього більш універсалістського проекту. Цілком можливо, що нам вдасться знайти так би мовити посмертну відповідь Ясперса своїм критикам, зокрема, й Мамардашвілі.

За одним із дослідників специфічної моделі історико-філософського пізнання, що її будував

Ясперс, у праці «Всесвітня історія філософії. Вступ» було синтезовано два різні підходи до історичності, що сформувалися в рамках екзистенційної традиції: а) історичність власного буття людини, тобто «індивідуальної біографії в її інтимних внутрішніх параметрах»; б) історичність «ситуації, в якій людина перебуває, приймає рішення та діє» [7, с. 31]. Синтез цих двох підходів до історичності, запропонований Ясперсом у цій праці, полягав у визнанні, що «справжня екзистенційна історичність людини ґрунтується на історичності цілісної історії й “абсолютній історичності єдиного”», причому «остання мусить розумітися не як універсально загальна та пануюча над усіма особливими “історичностями”, а як всеосяжна історичність буття світу, що охоплює (курсив наш. – В. М.) все можливе різноманіття індивідуальних “історичностей”» [7, с. 32–33]. За Ясперсом, у філософії завжди йдеться про *охоплювальне* (*Umgreifende*). Відповідно, історія філософії за своєю суттю завжди є універсальною. Однак Ясперс переконаний також і в тому, що в філософії універсальне нерозривно пов'язане із особливим [11, с. 172], і служіння універсальному здійснюється лише через відданість особливому, одиничному [11, с. 263]. Більш того, на думку Ясперса, все, що сприймається як універсальне, колись мислилося кимось одним [11, с. 232]. Вслід за Ніцше, Ясперс приписує характерне для універсалістської філософії стирання імен попередників дії інстинкту влади і деспотичне жадання привласнити минуле [11, с. 235]. Для історії філософії це означає, що вона має побудувати максимально повну картину – від індивідуального феномену філософування до універсальної історії [11, с. 214], тобто цікавитися не тільки думками про загальне, їх формою та змістом, а й особистостями мислителів і їх біографіями [11, с. 155]. Будучи насамперед історією мислення про всеохоплююче, історія філософії має у своєму розпорядженні три рівноцінні й органічно пов'язані між собою теми: історія форм такого мислення (яка може набувати вигляду історії понять, історії постановок запитань або історії систем), історія його змістовного наповнення та історія особистостей, що є носіями такого мислення [11, с. 178–185].

Зважена оцінка історико-філософської концепції Ясперса неможлива без врахування того, що він визнавав принципову важливість і не менш принципову рівноцінність *всіх трьох* згаданих тем історико-філософського дослідження. Отже, про зневагу до змісту філософського пізнання та об'єктивної ретрансляції його результатів, в якій звинувачував Ясперса Мамардашвілі, насправді не йшлося. Однак в контексті нашого дослідження особливо важливо те, що і в цьому

випадку особистість філософа не піддавалася забуттю, отже, в один ряд з історією філософських систем, понять та ідей Ясперс ставив історію філософських особистостей. Впевнений у тому, що філософія завжди несе на собі відбиток особистості філософа і тому ніколи не може набути статусу загальнозначної істини, Ясперс не заперечував існування універсальної, абсолютно-істинної, вічної філософії (*philosophia perennis*). Він просто наполягав на тому, що жоден філософ не має на неї монопольного права, адже *philosophia perennis* завжди трапля-

ється в конкретному історичному вигляді – у вигляді того, хто філософує [11, с. 68]. З цього випливало, що *одним* з найважливіших завдань історика є досягнення *інтимного* розуміння думок філософів [11, с. 155–156], поринаючи в їхні неповторні життєві світи, у самотні біографії. На нашу думку, Ясперс мав рацію, наголошуючи, що лише після набуття такого розуміння історик може перейти до осягнення думок філософів у їх чистому вигляді, а звідти – до сприйняття вічного в історичній одиниці [11, с. 133–134].

1. Гайденко П. П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса / П. П. Гайденко // Ясперс К. Смысл и назначение истории : [Сборник : Пер. с нем.]. – 2-е изд. – М. : Республика, 1994. – С. 5–26.
2. Гусейнов А. А. Великие пророки и мыслители : Нравственные учения от Моисея до наших дней / А. А. Гусейнов. – М. : Изд-во «Вече», 2009. – 496 с.
3. Исаев А. А. Апория преемственности : История философии / А. А. Исаев. – М. : Российск. гос. гуманит. ун-т., 2005. – 479 с.
4. Катасонов В. Н. Комментарии / В. Н. Катасонов // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – 2-е изд. – М. : Республика, 1994. – С. 509–523.
5. Мамардашвили М. К. Картезианские размышления / М. К. Мамардашвили ; [под ред. Ю. П. Сенокосова. – М. : Прогресс ; Культура, 1993. – 350, [2] с.
6. Мамардашвили М. К. К проблеме метода истории философии : (Критика исходных принципов историко-философской концепции К. Ясперса) / М. К. Мамардашвили // Вопросы философии. – 1965. – № 6. – С. 93–103.
7. Перов Ю. В. Проект философской истории философии Карла Ясперса / Ю. В. Перов // Ясперс К. Всемирная история философии : Введение. – СПб. : «Наука», 2000. – С. 5–50.
8. Свасьян К. А. Загадка истории философии : Опыт антропологического прочтения «Загадок философии» Р. Штейнера / К. А. Свасьян // Вопросы философии. – 2002. – № 12. – С. 179–190.
9. Сидоренко И. Н. Карл Ясперс / И. Н. Сидоренко. – Мн. : Книжный Дом, 2008. – 224 с.
10. Хайдеггер М. Переписка, 1920–1963 / Мартин Хайдеггер, Карл Ясперс ; [Пер. с нем. И. Михайлова]. – М. : Ad Marginem, 2001. – 415 с.
11. Ясперс К. Всемирная история философии : Введение / Карл Ясперс ; [Пер. с нем. К. В. Лошевский]. – СПб. : Наука, 2000. – 272 с.
12. Ясперс К. Ницше : Введение в понимание его философствования / Карл Ясперс ; [Пер. с нем. Ю. Медведева ; под ред. М. Ермаковой]. – СПб. : Фонд Университет : Владимир Даль, 2004 (Акад. Тип. Наука РАН). – 626, [2] с.
13. Ясперс К. Общая психопатология / Карл Ясперс ; [Пер. с нем. Л. О. Аюпяна]. – М. : Практика, 1997. – 1056 с.
14. Ясперс К. Психологія світоглядів / Карл Ясперс ; [пер. з нім. О. Кислюк, Р. Осадчук]. – К. : Юніверс, 2009. – 464 с.
15. Ясперс К. Стриндберг и Ван Гог : Опыт сравнительного психопатологического анализа с привлечением случаев Сведенборга и Гёльдерлина : [пер. с нем.] / Карл Ясперс. – СПб. : Гуманит. агентство академ. проект : Прогресс, 1999. – 237, [1] с.
16. Ясперс К. Философская вера / Карл Ясперс ; [пер. с нем. М. И. Левиной] // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – 2-е изд. – М. : Республика, 1994. – С. 420–508.
17. Jaspers K. Die grossen Philosophen / Karl Jaspers. – München : R. Piper, 1959. – 968 s.
18. Jaspers K. Socrates, Buddha, Confucius, Jesus : The Paradigmatic Individuals / Karl Jaspers ; [edited by H. Arendt ; translated by R. Manheim]. – San Diego : Harcourt, Brace, Jovanovich, 1985. – viii, 104 p.
19. Jaspers K. Way to Wisdom : An Introduction to Philosophy / Karl Jaspers ; [translated by Ralph Manheim]. – New Haven and London : Yale University Press, 1951. – 208 p.
20. Kirkbright S. Karl Jaspers : A Biography : Navigations in Truth / Suzanne Kirkbright. – New Haven and London : Yale University Press, 2004. – xxiii, 360 p.

V. Menzhulin

## KARL JASPERS ON THE ROLE OF PHILOSOPHER'S PERSONALITY IN HISTORY OF PHILOSOPHY

*The article presents the analysis of Karl Jaspers's understanding of the role of the philosopher's personality in the history of philosophy, his reflections on how individual and universal, biographical and eternal correlate within the history of philosophy. In a philosophical literature Jaspers has been often accused of psychologising and atomising the history of philosophy. The author shows that the accusations are not well grounded, since they ignore Jaspers's endeavour to encompass and view the individual acts of philosophizing within the context of philosophia perennis.*

**Keywords:** Jaspers, biographistics, biography of philosopher, existentialism.