

УДК 140.8(1-11)“18/19”

Завійська М. Б.

ОБРАЗ СХІДНОЇ ФІЛОСОФІЇ У ТВОРЧОСТІ К. ЯСПЕРСА

Статтю присвячено аналізу інтерпретації східної філософії в історико-філософському проекті Карла Ясперса (1883–1969), одного з найвидатніших мислителів ХХ ст.

Ключові слова: Карл Ясперс, історія філософії, великі філософи, Будда, Конфуцій, Лао-цзи, Нагарджуна.

Попри те, що в останнє десятиліття спостерігаємо зростання уваги до спадщини Карла Ясперса (1883–1969) на пострадянських теренах, про яке свідчить і поява перекладів його ключових праць [2; 5; 6; 7], історико-філософський аспект творчості видатного німецького мислителя ХХ ст. залишається вкрай малодослідженим. Зокрема, наймасштабніший історико-філософський проект Ясперса, реалізований у праці «Великі філософи» (*Die Grossen Philosophen*, 1957), залишається у фаховій літературі радше предметом «згадки», аніж ґрунтовного дослідження. Йдеться передусім про відсутність реконструкцій змісту і специфіки Ясперсового тлумачення не лише історико-філософського процесу загалом, а й цілком конкретних аспектів історії всесвітньої філософії, — приміром, його інтерпретації східної філософії, звернення до якої для західноєвропейського мислителя такого рівня є радше винятком, який заслуговує на особливу увагу. Наша розвідка, що має на меті висвітлення саме сходовознавчого аспекту історико-філософських студій К. Ясперса, є спробою усунути цю прогалину.

Зацікавлення східною філософією у К. Ясперса зароджується на тлі осмислення духовної ситуації сучасності, констатації духовної кризи ХХ ст. і розчарування в духовних орієнтирах європейської цивілізації. Одним із перших свідчень цього зацікавлення є його листування з відомим німецьким індологом та знавцем східного мистецтва Гайнріхом Зіммером (1890–1943) у 1930-х рр. Зокрема, у листі від 2 березня 1938 р. Ясперс пише: «Зараз займаюся Конфуцієм — я в захваті від цієї людини, наче здійснив відкриття чогось грандіозного, чогось досі невідомого» [18, с. 12].

Однак, попри те, що викладати історію філософії К. Ясперс почав ще у 1922 р., спеціальні лекційні курси, присвячені східній філософії («Китайська філософія» та «Індійська філософія»), він розробляє лише після 1945 р. [17,

с. 295]. Так само до повоєнного часу належать і перші звернення до східної тематики у творах мислителя — зокрема, у праці «Витоки історії та її мета» (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949) він намагається знайти спільну точку відліку духовного розвитку західної та східної цивілізацій, переходу від міфологічної свідомості до раціонального мислення та зародження філософського типу осягнення дійсності. Цю точку відліку К. Ясперс позначає як «осьовий час», що охоплює приблизно 800–200-ті рр. до н. е. [4, с. 32] і засвідчує появу власне філософського мислення в Китаї (Конфуцій, Лао-цзи), Індії (Будда) та Давній Греції (Сократ), спричинену усвідомленням обмеженості безпосереднього досвіду та емпіричного знання. На переконання К. Ясперса, сам факт одночасного зародження філософської думки у різних і далеких одна від одної культурах є важливим підґрунтям для віри в духовну єдність людства, а її аналіз і осмислення постають одним із першорядних завдань історії філософії. Усі духовні та інтелектуальні трансформації цієї унікальної епохи К. Ясперс пояснює руйнуванням міфологічного світогляду, причому, на відміну від Ніцше, який убачав у цьому процесі фактор загибелі культури, оцінює зазначені перетворення цілком позитивно.

На наш погляд, саме таке глибоке усвідомлення духовної єдності людства дозволяє К. Ясперсу подолати європоцентризм, властивий сучасній йому західноєвропейській історико-філософській науці. Сократ, Ісус, Будда і Конфуцій постають у його концепції як рівнозначні фундаменти цивілізаційного повороту від міфології до філософії. Відповідно, опанування традиційно «чужих» для європейської філософії смислів, закладених у східній думці, виявляється одним із нагальних завдань історико-філософського пізнання [16].

Характеризуючи паралельний розвиток філософії у трьох регіонах — Китаї, Індії та Західній Європі, К. Ясперс наголошує як на спільних, так

і специфічних моментах. Спільною є, на його думку, сама траєкторія розвитку: в «осьовий час», який настає після доісторичного періоду, починають викристалізовуватись основоположні філософські ідеї; на наступному етапі відбувається виокремлення й усвідомлення своїх меж світовими релігіями; на зміну цьому етапу приходить доба систематизації, виникнення схоластичних систем і граничних логічних спекуляцій. Разом з тим ця загальна і, безумовно, спрощена «схема» на Сході має, з огляду Ясперса, певні особливості: по-перше, духовний розвиток відбувається тут у рамках лише кількох основних філософських традицій; по-друге, східна філософія значно меншою мірою, ніж західна, «прив'язана» до особистості, що філософує, а отже, не приділяє суттєвої уваги біографічним відомостям про своїх творців; по-третє, менш динамічний, порівняно із Заходом, розвиток науки на Сході не стимулює філософію до самоусвідомлення власного особливого статусу.

Не можна не погодитись із міркуваннями німецького мислителя щодо принципової значущості дослідження найдавніших зразків філософування в культурах стародавніх Індії та Китаю. Вивчення цих зразків дозволяє визначити першопочаток (Anfang) філософської рефлексії¹ та переходу від міфологічного світогляду до раціонального мислення [15]. Але справжнє розуміння суті та значення певної філософської традиції, на переконання Ясперса, потребує персоналізованого вивчення світу, в якому вона постала, звернення до долі тих людей, які її створювали. Реалізуючи це переконання у найзначнішій зі своїх історико-філософських праць («Великі філософи»), він власне й має за мету представити видатних філософів з точки зору їхнього значення для осмислення філософією самої себе, свого сенсу та меж. З огляду на зазначене, зовсім не дивно, що поряд із визначними представниками західноєвропейської філософської традиції, він не оминає увагою й мислителів Азії. Зокрема, до складу тих «парадигмальних особистостей», котрі стояли біля колиски власне філософського типу мислення, Ясперс зараховує Будду і Конфуція; до кола визначних метафізиків він відносить Лао-цзи та Нагарджуну [14].

¹ Карл Ясперс принципово розрізняє початок філософії (Anfang) як історичну точку відліку власне філософського мислення та походження філософії (Ursprung), яке завжди є джерелом (Quelle), з якого зароджується унікальний екзистенційний імпульс до філософування. Наявність такого екзистенційного імпульсу є, як стверджує Ясперс, основним індикатором справжньої філософії, а її джерелом є подив, запитування, сумнів, переживання межових ситуацій.

Приміром, розпочинаючи шереду «великих філософів» з Будди (560–480 до н. е.)², Ясперс характеризує його «просвітлення» як духовний прорив, як схоплення цілісним духовним оком сутності й єдності світу, як осягнення «духовним баченням світового зв'язку», розуміння того, «що існує» і «чому воно існує», у який спосіб сутності пов'язані між собою, «що є стражданням, у чому його причина й як його припинити» [14, с. 128]. Відповідно, смисловим осердям вчення Будди постає звільнення через розуміння, набуття правильного знання, яке власне й є порятунком. Однак, як наголошує Ясперс, «походження та методи цього рятівного знання не мають нічого спільного зі звичним для нас поняттям знання»; рятівне знання «доводиться не за допомогою логічних операцій мислення та чуттєвих даних, а залежить від досвіду зміни свідомості та рівнів медитації» [14, с. 132–133]. Очевидно, що Ясперсу імпонує буддійська інтерпретація раціональності, адже й сам філософ наполегливо наголошує на обмеженості наукового та наукоподібного підходів для осягнення власної екзистенції.

Розглядаючи філософування як процес схоплення та осмислення особистої самості та особистого досвіду, К. Ясперс акцентує увагу саме на життєвих настановах Будди та способі їх практичного втілення: «У вченні Будди, його термінології, його формах мислення, його уявленнях, його поведінці не було чогось особливо нового» [14, с. 144]. Видається парадоксальним, що буддійська аскеза, ідеал духовного життя, вільного від вкоріненості у наявному бутті, від самого себе, від своєї гордовитості, ідеал, що виявляється у стриманості, у приборканні власної індивідуальності, є одним із шляхів віднайдення справжньої екзистенції. Однак, на думку Ясперса, саме в цьому й прихована буддійська «сила особистості», відмінна від, наприклад, європейського піднесення індивідуальності [14, с. 145].

З іншого боку, Ясперс наголошує на цілісності та радикальному характері буддійської філософської позиції неактивного заперечення, яка здолала авторитет традиції, що освячувала кастовість і беззаперечну силу древніх богів: не вдаючись до боротьби з ними, до їх спростування, Будда спромігся зробити їх несуттєвими. Принципово важливим і новим Ясперс вважає його звернення *до всіх і кожного*, а отже, виведення духовних практик за межі лише теоретизування. Акцентуючи увагу на поєднанні радикальної «свободи від світу» з радикальною толерантністю до всього, що є у світі, німецький

² Такі дати життя Будди наводить К. Ясперс.

мислитель розглядає буддизм як єдину світову релігію, що не заплямувала себе насильством і переслідуваннями «еретиків». На думку Ясперса, саме «послідовна позиція неагресивності» [14, с. 152], що її обстоює буддизм, забезпечує його від «розколу між теологією та філософією, між свободою розуму і релігійним авторитетом». Питання їхньої розбіжності не виникає, адже в буддійській парадигмі «філософія сама є релігійним діянням» [14, с. 153].

Особливу увагу Ясперса привертає буддійське тлумачення істини як принципово множинної. Таке тлумачення, зазначимо, співзвучне його власному переконанню у багатоманітності модусів істини, доступних для кожної особистості, й водночас у цілісності істини, недоступній для окремої екзистенції. Проте, саме комунікація уможливує доступ до інших модусів і проявів істини.

Філософське мислення, зауважує К. Ясперс, завжди сприяло проникненню свідомості у найглибші основи людського буття; воно секуляризувало релігію та підготувало умови для справжньої свободи особистості. Тож надзвичайно важливим для філософії є пильнування адогматичного характеру її мислення. Саме такий адогматизм, на думку Ясперса, притаманний вченню Будди, котрий відкинув традиційну релігію Вед, порушив правила медитації, вийшов за межі кастового розшарування.

На відміну від Будди, Конфуцій (бл. 551–479 до н. е.), за Ясперсом, чітко усвідомлює «велику альтернативу»: «усамітнитися від світу або жити разом з іншими людьми у світі та оформлювати його» [14, с. 167]. В осмисленні природи людини, її вихованні та налагодженні суспільного порядку німецький мислитель убачає головне завдання філософії Конфуція.

У своєму аналізі вчення Конфуція Ясперс приділяє значну увагу інтерпретації конфуціанського розуміння природи людини — *Жень*. Віднайдення справжньої сутності людини — ось основне завдання будь-якого інтелектуального пошуку. Відтак людина є сама для себе завданням й повинна шукати відповіді на питання про свою сутність серед собі подібних; саме у комунікації та інтеракції в суспільстві «людина має стати людиною» [14, с. 168]. *Жень* — людяність і моральність — це всеохопний першопринцип, який є універсальною мірою. Дотримання цього принципу передбачає вчинки «відповідно до того, внаслідок чого всі відомі закони набувають цінності й водночас втрачають свою абсолютність» [14, с. 168].

Характеризуючи морально-політичний етос Конфуція, Ясперс розглядає його як такий, що ви-

являє себе у людському спілкуванні, управлінні й образах окремих людей як ідеал «шляхетного» [14, с. 161]. Основою суспільного порядку та належного врядування у конфуціанстві є *Лі* — звичаї, принципи поведінки, чесноти, завдяки яким людина стає самою собою. Втім, як зазначає К. Ясперс, у Конфуція *Лі* не має абсолютного характеру: «сама лише форма, як і саме лише знання, не має жодної цінності без первинного наповнення, без людяності, що в ній відображається» [14, с. 162].

Особливо продуктивним, з точки зору історико-філософського дослідження, видається свідоме розрізнення К. Ясперсом між філософською спадщиною Конфуція та її пізнішими інтерпретаціями у конфуціанстві й неконфуціанстві³. Завдяки виокремленню власне філософії Конфуція та подальших нашарувань її інтерпретаторів Ясперс уникає поширених уявлень про Конфуція як про традиціоналіста, акцентуючи увагу на його новаторському підході до осягнення минулого. Що таке минуле? Як його засвоїти? Яким чином воно постає дійсним? Власне ці питання, що цікавили Конфуція найбільшою мірою, виразнюють, на думку Ясперса, принципову новизну його підходу до осягнення минулого, згідно з яким філософськи осмислене минуле стає сучасним [14, с. 157].

Привертає увагу і продемонстрований німецьким мислителем підхід до Будди і Конфуція не як до засновників релігійних течій, а, в першу чергу, як до таких духовних постатей, котрі задають певну екзистенційну «планку» для філософування. «Для того, хто філософує, — зауважує Ясперс, — вони є людьми» [14, с. 226], живим утіленням досвіду тієї фундаментальної людської ситуації, переживання якої спонукає до розгляду тих «граничних питань», у пошуках відповідей на які народжується екзистенційний імпульс до філософування.

Серед когорти «великих метафізиків» (Геракліт, Плотін, Ансельм Кентерберійський, Спіноза) східним мислителям Лао-цзи та Нагарджуни Ясперс відводить доволі скромне місце, обмежуючись лише схематичним аналізом їхньої філософської спадщини. Разом з тим і Лао-цзи, і Нагарджуна, на переконання Ясперса, заслуговують на увагу у всесвітньо-історичному смислі, адже втілюють класичні зразки китайського та індійського філософування [14].

Зміст Ясперсового нарису про Лао-цзи (VI–V ст. до н. е.), який ґрунтується на вивченні

³ Такий підхід, зауважимо, К. Ясперс застосовує й щодо вчення Будди, наголошуючи на його принциповій відмінності від подальших інтерпретацій у двох буддійських традиціях — Махаяні та Хінаяні.

німецькомовного перекладу трактату «Дао-де-дзін», становить досвід реконструкції поняття *Дао* — ключового для розуміння метафізики, космогонії, етики та політики давньокитайського мислителя, а водночас і китайської духовної традиції загалом, характерною рисою якої є зацікавленість процесами всесвіту. Водночас, здійснюючи реконструкцію філософії Лао-цзи в рамках західноєвропейських категорій, К. Ясперс намагається підкреслити «іншість» його способу мислення, а саме його спробу передати глибинне знання за допомогою того, що не можна проінтерпретувати: «кожна задекларована теза веде у інший бік» [14, с. 923–924]. Як зауважує німецький мислитель, найфундаментальнішим у кожному індивіді Лао-цзи вважає не розум, що уможливує знання предметів, і не волю, що спонукає до цілеспрямованої дії, а першопочаток (*Ursprung*), прихований за розумом і волею [14, с. 924]. Філософія Лао-цзи вказує на ті глибинні екзистенційні корені людського життя, від яких не слід відриватися, аби не бути поглинутими «ніщо».

На думку Ясперса, предмет розмірковувань Лао-цзи зумовлює й особливості його мислення: «він не рефлексує щодо методів, за допомогою яких здійснює свої розмірковування» [14, с. 926]. К. Ясперс виокремлює три характерні риси мислення Лао-цзи: 1) воно стимулює нас до нових і нових розмислів про самого філософа, оскільки артикульована ним теза щоразу не досягає своєї мети й провокує нові запитання; 2) на шляху осягнення *Дао* думки «втрапляють» в антагонізми, суперечності та парадокси, що дозволяє непрямым чином увиразнити «буття в небутті, знання в незнанні, дію в бездіянні»; 3) *Дао*, а також усе, що існує завдяки *Дао*, може розглядатися лише в логічному колі: «воно не походить від іншого й не може мислитися щодо іншого» [14, с. 926–927]. Наголошуючи на зазначених рисах філософування Лао-цзи, Ясперс убачає в ньому особливості східної філософії загалом, яка насправді не знає поділу на метафізику, етику та політику у вигляді певної «впорядкованої черговості»; вона завжди мислить цілісно, як це яскраво увиразнює Лао-цзи [14, с. 927].

Розділ, присвячений Нагарджуні, найбільше порушує задекларовану Ясперсом методологічну настанову звернення до життєвої ситуації досліджуваного філософа та справляє враження радше «етюду», аніж завершеного дослідження.

Хоча про життя Нагарджуни (бл. II ст.) майже нічого не відомо, а з оригінальних текстів вцілили лише декілька праць на санскриті (решту доробку було реконструйовано з китайських та ти-

бетських перекладів) [14, с. 934], зацікавленість Ясперса його постаттю цілком зрозуміла з огляду впливу на подальший розвиток буддійської філософії. Адже ж, як перший послідовний представник і систематизатор філософської традиції Махаяни, Нагарджуна підготував інтелектуальне підґрунтя для розвитку найбільш впливових буддійських філософських шкіл (приміром, традиції Дзен у Японії).

Втім, не лише історичне значення Нагарджуни привернуло увагу Ясперса, для якого індійський філософ був втіленням «можливості спростування метафізики за допомогою самої ж метафізики» [14, с. 934]. Німецький мислитель має на увазі, насамперед, те, що Нагарджуна не просто стверджує неадекватність мовного інструментарію та закликає до шанобливого мовчання, а й розробляє чіткі логічні процедури для аналізу всіх можливих категорій мислення та демонструє, що жодна з них не є цілковито прийнятною. Відтак, мовлення розуміється як таке, що за необхідності руйнує мислення: «Це саморуйнування є умовою можливості істини» [14, с. 943]. Слід зробити акцент на особливо шанобливому ставленні К. Ясперса до логічної структури, діалектичної сили аргументів та негативної метафізики індійського мислителя. У цьому сенсі можна погодитися з думкою про те, що Ясперсове есе про Нагарджуну, в якому наголошено на унікальності індійської філософської логіки, започатковує зміну дослідницьких стратегій щодо філософії індійського мислителя [9, с. 65]. Варта уваги і спроба актуалізувати філософію Нагарджуни з огляду на західноєвропейський інтелектуальний контекст, зокрема паралелі, проведені між його логікою та діалектикою другої частини «Парменіда» Платона, а також із логікою Л. Вітгенштайна.

Реконструкція філософії та особистісного образу великих філософів, на думку Ясперса, має ґрунтуватися на «реалістичному відшукуванні фактів», що стосуються їхньої життєвої практики, й інтерпретації текстів [14, с. 91]. Разом з тим дослідження «величі» Будди, Конфуція, Лао-цзи та Нагарджуни, як слушно зауважує німецький мислитель, одразу натикається на ряд перешкод, пов'язаних саме зі збереженням оригінальних текстів і відсутністю традиції передачі знання про біографічні деталі та особистісні характеристики мислителів давнини [14, с. 128]. За таких умов, коли принцип «наочності» історико-філософського дослідження, тобто ґрунтування останнього на конкретному історичному матеріалі, який сповідує Ясперс, не може реалізовуватися повною мірою, цілком припустимим, на

думку німецького мислителя, є використання легенд, міфів, переказів, історичних анекдотів, які здатні слугувати матеріалом для дослідників у разі їх продуктивної інтерпретації [14, с. 128]. Звісно, таке використання має свої обмеження, адже справжність існування історичних Будди, Конфуція, Лао-цзи та Нагарджуни не може бути доведена за допомогою свідчень і переказів. Тож у цьому випадку, так само, як і в будь-якому іншому історико-філософському дослідженні, необхідні філологічна інтерпретація текстів і співфілософування з досліджуваними постатями.

Загалом, як слушно зауважує К. Ясперс, китайська та індійська філософії, доступні зазвичай лише в перекладах та інтерпретаціях, представлені в історико-філософській науці досить фрагментарно, порівняно з європейською традицією. При цьому на європейському погляді на східну філософію неunikно позначається та оптика бачення, що сформована західноєвропейськими зразками філософування й їхнім категоріальним апаратом.

Зазначені обмеження повною мірою стосуються й Ясперсових «нарисів», присвячених великим філософам Сходу, які не є фаховими сходознавчими дослідженнями і мають дещо реферативний характер⁴. Їхнє підґрунтя становлять німецько-

мовні переклади і дослідження авторитетних німецьких сходознавців — санскритологів, буддологів, синологів, істориків релігії. Зокрема, джерелами формування поглядів Ясперса на східну філософію слугували праці Германа Ольденберга «Будда. Його життя, вчення та община» (Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, 1881), Ріхарда Пішеля «Будда, його життя та вчення» (Leben und Lehre des Buddha, 1906), Ріхарда Вільгельма «Конфуцій» (Kungfutse: Gespräche, 1923) та ін. [19, с. 44]. На переконання Ясперса, наявний доробок філологів, які зробили доступними для вивчення майже всі здобутки філософії Заходу і Сходу, а також наявність кількох версій перекладів, що дає змогу верифікувати їх належним чином, створюють всі підстави для синтетичних праць на кшталт «Великі філософи» і відповідних концептуальних узагальнень.

Підсумовуючи, зауважимо, що, попри зазначені обмеження, сходознавчі студії Карла Ясперса, поза сумнівом, заслуговують на увагу дослідників його творчості у царині історії філософії. Адже ці студії є яскравим свідченням як багатоманітності історико-філософських зацікавлень видатного німецького мислителя, так і реалізації його власної дослідницької програми вивчення багатомірної історії філософії.

⁴ Адекватне реферування видатних зразків філософування, на думку Ясперса, є не просто технічним завданням, а спробою показати великих мислителів настільки просто і чітко, наскільки

ки це можливо, зберігаючи зміст їхніх вчень та унікальність екзистенційних імпульсів.

Список літератури

1. Гайденок П. П. Прорыв к трансцендентному : Новая онтология XX века / П. П. Гайденок. — М. : Республика, 1997. — 495 с.
2. Ясперс К. Великие философы: Будда, Конфуций, Лао-цзы, Нагарджуна / К. Ясперс. — М. : ИФРАН, 2007. — 236 с.
3. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение / К. Ясперс ; [пер. с нем. К. В. Лошевский]. — СПб. : Наука, 2000. — 191 с.
4. Ясперс К. Истоки истории и ее цель / К. Ясперс ; [пер. М. И. Левина] // Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М. : Политиздат, 1991. — 527 с.
5. Ясперс К. Философия. Кн. 1. Философское ориентирование в мире / К. Ясперс ; [пер. А. К. Судакова]. — М. : «Канон+» РООИ — «Реабилитация», 2012. — 384 с.
6. Ясперс К. Философия. Кн. 2. Просветление экзистенции / К. Ясперс ; [пер. А. К. Судакова]. — М. : «Канон+» РООИ — «Реабилитация», 2012. — 448 с.
7. Ясперс К. Философия. Кн. 3. Метафизика / К. Ясперс ; [пер. А. К. Судакова]. — М. : «Канон+» РООИ — «Реабилитация», 2012. — 296 с.
8. Arendt H. Jaspers as Citizen of a World / H. Arendt // Philosophy of Karl Jaspers. — NY : Tudor Publishing Company, 1957. — P. 539–550.
9. Eckel M. D. Jaspers and Nāgārjuna / M. D. Eckel // Karl Jaspers on Philosophy of History and History of Philosophy. — NY : Humanity Books, 2003. — P. 64–68.
10. Hannah Arendt / Karl Jaspers correspondence, 1926–1969 / [transl. from German by R. and R. Kimbler]. — Harcourt Brace Jovanovich, 1992. — 821 p.
11. Jaspers K. Der Philosophische Glaube / K. Jaspers. — Frankfurt am Main, Hamburg : Fischer Bücherei, 1948. — 152 s.
12. Jaspers K. Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung / K. Jaspers. — München, Zürich : R. Piper & Co Verlag, 1984. — 536 s.
13. Jaspers K. Die geistige Situation der Zeit / K. Jaspers. — Berlin, NY : de Gruyter, 1979. — 194 s.
14. Jaspers K. Die grossen Philosophen / K. Jaspers. — München : R. Piper, 1981. — Vol. 1. — 968 p.
15. Jaspers K. Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge / K. Jaspers. — München, Zürich : R. Piper & Co Verlag, 1971. — 158 s.
16. Jaspers K. Myth and Christianity. An Inquiry into the Possibility of Religion without Myth / K. Jaspers, R. Bultmann. — NY : The Noonday Press, 1958. — 116 p.
17. Jaspers K. Philosophical Memoir / K. Jaspers // Jaspers K. Philosophy and the world : selected essays and lectures ; [transl. by E. B. Ashton]. — Washington : Regnery Gaterway, 1989. — P. 193–314.
18. Karl Jaspers / Heinrich Zimmer: Briefe 1929–1939 // Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft. — 1993. — Jahrgang 6. — S. 7–24.
19. Parkes G. Jaspers's reading of Confucius: Understandable Misunderstandings / G. Parkes // Karl Jaspers on Philosophy of History and History of Philosophy. — NY : Humanity Books, 2003. — P. 43–50.

M. Zaviyska

THE IMAGE OF EASTERN PHILOSOPHY IN THE HERITAGE KARL JASPERS

The article is devoted to the analysis of interpretation of the Eastern philosophy in the heritage of Karl Jaspers (1883–1969), one of the most significant thinkers in XX century.

Keywords: Karl Jaspers, history of philosophy, great philosophers, Buddha, Confucius, Lao Tzu, Nāgārjuna.

Матеріал надійшов 08.02.2013 р.

УДК 141.7:[329.11:165.612](450)(44) “18/19”

Семеняка О. О.

«КОРОЛЬ-ВОЇН» ЮЛІУСА ЕВОЛИ ЯК МАРКЕР ПАРАДИГМАЛЬНОЇ ВІДМІННОСТІ РЕВОЛЮЦІЙНОГО КОНСЕРВАТИЗМУ ВІД ІНТЕГРАЛЬНОГО ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ

У статті досліджено фігуру короля-воїна відомого італійського філософа й консервативного революціонера Юліуса Еволи (1898–1974) як основної парадигмальної відмінності революційного консерватизму від інтегрального традиціоналізму за результатами його полеміки з видатним французьким мислителем і засновником школи інтегрального традиціоналізму Рене Гененом (1886–1951) про два типи авторитету й влади (сакрального і мирського).

Ключові слова: король-воїн, брахман, кшатрій, консервативна революція, інтегральний традиціоналізм, золотий вік, сучасність, Схід, Захід.

Непересічні імена мислителів консервативно-революційного і традиціоналістичного спрямування з легкої руки популяризаторів їхньої творчості давно сприймаються й пишуться через кому. Усвідомлюючи штучність такого узагальнення, авторка статті вже здійснювала власну спробу окреслення вужчого горизонту, в межах якого правомірно говорити про тотожність цих ідейних течій [10]. І навпаки, покладена в основу розвідки відмінність «кшатрійської» та «брахманічної» оптик також належить до базового фонду знань у цій сфері, однак здебільшого вивчається у релігієзнавчій площині або як світоглядні варіації традиціоналістичного дискурсу. Тому метою цієї статті є розкриття специфіки саме консервативно-революційної доктрини шляхом аналізу полеміки Юліуса Еволи та Рене Генона про вищий тип легітимації (мирської чи сакральної) й доцільність еволіанської фігури короля-воїна як їх поєднання в одній особі. Ак-

туалізація цієї теми пов'язана, насамперед, з потребою пошуку нових ціннісних орієнтирів сучасного Заходу, який перебуває на роздоріжжі між залишками автентичної європейської традиції й культурним імпортом зі Сходу, зокрема мусульманського.

Так, творчість Ю. Еволи та Р. Генона зазвичай розглядається в одному ідейно-історичному контексті, хоча в їхньому випадку оригінальність перспектив приховує в собі відмінність між двома різними парадигмами — революційного консерватизму, піонерами якого були Артур Мьоллер ван ден Брук, Едгар Юліус Юнг, Освальд Шпенглер, Карл Шмітт, Ернст і Фрідріх Юнгери, Ернст Нікіш, та інтегрального традиціоналізму, творцем якого є Рене Генон, а співзасновниками чи продовжувачами його лінії — Ананда Кумарасвами, Гвідо де Джорджіо, Титус Буркхардт, Фритьоф Шуон, Савітрі Деві й сам Юліус Евола. Останній, втім, також вважається визнаним кла-