

ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ ПРАКТИКИ

УДК 22.014:141.32

Сватко Ю. І.

«ВИПРОБУВАННЯ НА ШЛЯХУ ДО ДАМАСКА», АБО ІНТЕЛЕКТУАЛІЗМ У ТЕНЕТАХ СВІТУ ЛЮДИНИ

У статті розглядаються специфіка і підводні рифи сучасного інтелектуалізму з огляду на ті обмеження, які виставляє для нього онтологія Світу Людини.

ПРОЛОГ

Хто не пам'ятає тієї предивної історії, яка стала з грізним гонителем християн, *Савлом* з коліна Веніамінова, на шляху до Дамаска?

Щойно відбулося побиття камінням першомученика *Степана* - і тепер *Савл* похваляв його вбивство. І вдирався він до будинків. І витягав з них чоловіків і жінок, які прийняли Шлях і Слово Ісусове. І кидав їх до в'язниці. І, розпалившись серцем на тих небезпечних безумців, які вбачали очікуваного Месію - могутнього Спасителя народу Ізраїлева у безвісному вчителеві з Назарета, вирішив він і взагалі розв'язати люте гоніння на християн, для чого вирушив до Дамаска з відповідними повноваженнями від первосвященника.

Втім, звернімося безпосередньо до тексту Святого Письма, а саме до початку дев'ятої глави «Дії Святих Апостолів» [1]: «А Савл, іще дишучи грізною й убивством на учнів Господніх, приступивши до первосвященника, попросив від нього листи у Дамаск синагогам, щоб, коли знайде яких чоловіків і жінок, що тієї дороги вони, то зв'язати й привести до Єрусалиму. А коли він ішов й наближався до Дамаску, то ось нагло осяяло світло з неба його, а він повалився на землю, і голос почув, що йому говорив: "Савле, Савле, - чому ти Мене переслідуюш?" А він запитав: "Хто Ти, Пане?"» [2].

З цього моменту істинного дива, яким завжди є зустріч часового, земного плану буття з Невесним і вічним, власне, й починається преображення *Савла*. Преображення це - то не що інше

як його повернення до себе, справжнього, якому ім'я Παύλος, себто *Павло*. Саме під цим іменем, яким греки - багатозначна іронія долі! - передають латинське *paulus* («маленький», «невеликий», «незначний»), він заживе собі слави найбільшого проповідника християнського світу, буде взятий до третього неба [3] і приведе до лона Церкви цілі народи, аби врешті закінчити свій земний шлях у Римі, де цей преславний апостол прийме страдницьку смерть і ступить у вічність блаженного спокою.

Все це станеться потім, після знаменної зустрічі на шляху до Дамаска. І сьогодні я згадую цю давню історію не для того, щоб вкотре почуватися Диву, а для того, аби поміркувати, як важливо не лише ставити питання, а й чути правильні відповіді. Бо в кожного із нас свій Дамаск.

СПЕЦИФІКА І ПІДВОДНІ РИФИ СУЧАСНОЇ ІНТЕЛЕКТУАЛІСТИКИ

Ми, іспанці, лише в одному переважаємо інших: краще за всіх виходимо на картинах Гойї [4].

Знаєш, чому степові лисиці виють у темряві, наче навіжені? - казала колись тітка. - Тиші бояться [5].

У нашому віці не секс страшний - любов [6].

Сьогодні, коли європейська інтелектуалістика переживає очевидну кризу самоідентифікації [7], поспіхом прощаючись із найзнаменитішим покійником сучасності, ХХ століттям, варто ще раз придивитися до намальованої його інтелектуалами «картинки буття», аби майбутній кінець

ознаменованого тим-таки століттям Світу Людини свого часу не розчавив нас усіх.

І тут передусім треба констатувати, що у Світі Людини [8], відчутний європоцентризм і глобалістські зазіхання якого так легко можна було б пояснити його родовими плямами на кшталт греко-іудейського месіанства [9], виграної гонки озброєнь або універсального, формально-знакового механізму трансляції (а разом і трансмутації) соціального коду [10], - так ось, тут насправді завершується давній процес вирізнення, а потім й абсолютизації людини як свідомо-особистісної світової сили. І тоді такий знайомий і, здавалося б, цілком облаштований світ інобуттєвого поцейбіччя наново демонструє всю свою очевидну умовність.

Передусім умовною є сама його постульована ще старим поганством «до-людськість» - і це відбивається у намаганнях феноменології гуссерліанського штибу зрозуміти дійсність «слів і речей» саме як світ людини, інтелігентним виразом якого проголошується світ культури [11]. Умовною є й стара онтологія до/без людини - і потрібна «фундаментальна онтологія» *Gaïderrera*, яка відкривається через людину як онтологія усвідомлюваної присутності. Але ж умовною є й сама людина як поліфункціональний суб'єкт - і жага до особистісного синтезу владно нагадує про себе в антропології *Шелера*, *Бубера*, *Ортеги etc.* або в індивідуалістично-особистісній «ризомності» світу (*Дельоз ~ Гваттарі*) у його констеляційних центрах [*Беньямін-Адорно*]. Отож, умовними є пізнавальні зусилля суб'єкта з огляду на невирішеність питання про його власну самототожність - і пошук принципів самовизначення обертається ігровою концепцією мови у *Вітгенштайна* або принципово конвенційним за духом координативним визначенням *Карнапа - Рейхенбаха* [12].

Але й це ще не все.

Умовним є сам трансцендентальний синтез смислу і явища (отже, й сутнісних ознак речі) як такий - і екзистенціалізм намагається вийти за сутність у межових ситуаціях вибору. Умовними є і всі наші свідомі (тобто розумні й чуттєво-вольові) стани і дії - й маємо *Фройдів* пошук не свідомого, а шд'свідомого моменту особистості як її справжнього лона. Й нарешті - найтрагічніше для усієї ренесансно-новочасної традиції: умовною є сама людина як автор світу - і відчутна іронія цієї чи не останньої філософської колізії минулого століття стверджується в аспекті висловлювання-репресії (з огляду на

відносність будь-якої істини) і в де(кон)струкції мови задля ідеалу «суверенної людини» *Батая*.

Це і є той загальноонтологічний, культурно-історичний і просто-таки життєвий досвід, спроба поняттєво осмислити який і зветься *сучасним філософуванням*. Саме ним так чи інакше живиться нинішня (насамперед західна) інтелектуалістика, ті, хто «краще за всіх виходить на картинах *Гоїї*» [13], або - на сьогоднішній лад - у *Caprichos* сучасних глобалістських/антиглобалістських конструкцій «прекрасного нового світу» з усією його скандальною невідповідністю вперше досягнутому колись європейським Середньовіччям особистісному виміру буття.

Та просто констатувати зазначену умовність Світу Людини - сьогодні це досить банальний висновок у царстві суцільного релятивізму, редукціонізму й конвенціоналізму.

Сама по собі ця умовність зовсім не остання правда наявного стану речей. Вона лише наслідок значно глибшої онтологічної причини. І причина ця полягає, скоріше, не стільки в очевидній *кінцевості* людини, яку так полюбляє пестити сучасна атеїстична свідомість, скільки у забутті тією ж таки людиною своєї справжньої, тобто саме абсолютної *Міри* [14]. Міри, буттєва причетність до якої - саме з огляду на її принципову абсолютність - тільки й здатна надати людині вже не кінцевого, тобто цілком не ідентифікованого щодо самого себе, а саме кінцево-безконачного виміру, долучити її до вічності, а відтак забезпечити їй повну й остаточну самототожність.

Але ж згадане забуття Міри - це насамперед відмова від справжніх трансцендентних засад світу. Більше того, у поцейбічному світі, з певних часів облаштованому на особистісних підмурках під проводом принципово особистісного Абсолюту - християнського Бога, це означає не що інше, як відмову саме від цього Бога як *Абсолютної Особи* заради особи *інобуттєвої*, тобто щонайперше відносною й насправді, як елегантно висловлювалися свого часу середньовічні теологи, цілком «конtingентною» (= «необхідною») самої по собі [15].

Інакше кажучи, замість *авторитарної* моделі світу, який увесь тримається причетністю до Божества як своєї абсолютної буттєвої міри, ми отримуємо *ліберальну* модель світу, яка абсолютизує саме інобуття. Абсолютизує аж до повного забуття Божества, коли таким божеством виявляється вже саме це - інобуттєве - поцейбіччя, яке тим самим переносить на себе всі вис-

хідно трансцендентні виміри життя, облаштовуючи його на *соціалістичних* засадах. Ось таке поцейбіччя і проголошує курс або на *кінцеву людську особистість* - «універсального» володаря світу, або на *колектив* як її зовнішнє, але так само особистісне «інше» з тим, аби у своїх критично-прогресивистських самоутвердженнях поступово преображати той світ як власну оселю [16] в душі глобального експериментаторства й новизни [17]. Тут ми й зустрічаємося з інтелектуальними типами *ліберала*, який об'єктивується в режимі життєвих (у тому числі - соціальних) *переміщень-метаморфоз*, і *соціаліста* [18], який, зі свого боку, об'єктивується / субстанціалізується у суто зовнішній сфері соціальної тілесності, а саме у сфері *виробництва* [19].

Обидва ці типи - характерна ознака Світу Людини, в якому панує т. зв. антропний принцип [20], але який в аспекті самої людини як його «аксіоматичного підґрунтя» постає як принципово *не вимірюваний*. Точніше, тут кінцевість і відносність людини як нинішнього «владаря» і «міри» світу обумовлюють кінцевість й умовність будь-яких вимірювань взагалі. Звідси - діалектика *стохастики* і *статистики* у цій царині суцільного релятивізму. І звідси - те ж таки упадання самої статистики перед ідеологією *повтору*, яка охоплює все життя соціуму в проміжку від експериментальної науки до діяльності інформаційних агентств [21].

Але ж цілком очевидно, що абсолютний повтор тут аж ніяк не можливий. Отож, речі світу визначаються 1) у своїй умовній фактичності 2) на підставі їхньої лише *періодичної* повторюваності 3) в межах *системи* 4) як *класифіковані* [22] 5) по відношенню до *суміжних* з ними фактів і 6) з огляду на обумовлені системою власні *місце* і *функцію*, розглянуті в їхньому 7) конвенційно-знаковому вимірі [23]. Інакше кажучи, у цьому світі можна скільки завгодно ідентифікуватися щораз по-новому, проте принципово неможливо ідентифікуватися по-справжньому, власне - самоототожнитися по суті.

Для особистості це щонайперше означає втрату власної *цілісності*, а відтак і самотності [24], а відтак - неповторності й новизни. Оскільки ж така неповторність і новизна інтелігентно вимірюного *resp.* самоусвідомленого буття, взятого на тлі його власного невинного становлення, саме й прояснює сутність *історії*, нам нікуди не дітися від висновку, що Світ Людини насправді виявляється принципово *антиісторич-*

ним. Це світ суцільного особистісного розпилю, де лібералізм і соціалізм синтезуються у справжньому *анархізмі* [25]. І такий «за-історичний» анархізм, що базується на принципі «Я так бачу!», з необхідністю зроджує інтелектуальний тип *анархіста*.

Неможливість історії в її реально, а не лише умовно особистісному вимірі узгоджується у Світі Людини зі змістовною (не формальною!) неможливістю *доказу*. Очевидно різноцінний характер не вимірюного Абсолютом знання у релятивістському просторі «координативних визначень», знання, недоказового у своїх аксіомах, знання без віри, надії та любові, без розуміння його істинного буттєвого статусу не дозволяє вирішити питання, що воно означає насправді, з огляду на кінцеві долі світу. Більше того, за таких умов під питанням і взагалі опиняється сама принципова *єдність* знання, на якій розбудувалася колись велична споруда європейського Університету. Тож сьогодні мова йде лише про більш чи менш актуальні дисциплінарні фрагменти знаттєвої сфери [26]. В результаті замість безпосередньої значущості знання нам доводиться мати справу з його опосередкованими, суто формальними значеннями, або з *функціями*.

Але ж функція є саме «число, узятє як чистий умовивід поза будь-якою безпосередньою значущістю того, що бере участь у даному умовиводі» [27]. Тобто у цьому випадку зберігається формально-вивідний, самокритично-заперечливий характер знання, проте зовсім не безсумнівним є його змістовне насичення, яке отримує характер імовірності. Відтак *догматична* логіка у Світі Об'явлення поступається місцем *риторичній* логіці *переконання* — і ми отримуємо Світ Людини як світ безперервних риторичних вправ і вибудований на них світ сучасної *політики* [*public relations* із його упаданням перед будь-якою інобуттєво-життєвою фактичністю.

Тут не можна мовчати. Тут власні вчинки й соціальні очікування не вимірюють завданням містичного Домобудівництва і майбутнього спасіння. Тут володарюють не *очевидці*, а інтелектуальні типажі на кшталт *експертів* (= оцінка *наявного* стану справ через необхідний *resp.* смисловий план *минулого* як фактично втіленого), *аналітиків* (= оцінка *можливого* стану справ через фактичний план *теперішнього* без його смислової необхідності) і *консультантів* (= оцінка *ймовірного* стану справ через смисловий план *майбутнього* незалежно від

його фактичного втілення). Тут, врешті-решт, неможлива справжня - з огляду на абсолютні цінності [28], а не на буденні факти - інтелектуалістика, а можлива лише інтелектуалістика, яка, навпаки, прагне надати цим інобуттєвим фактам мало не трансцендентного значення. Ангажована втратою власної свободи вже на онтологічному рівні [29], вона формує соціальний проша-рок *ідеологів-інтелігентів* [30], які - незалежно від власних бажань, а лише з огляду на своє місце в системі - мають обслуговувати владні інституції поцейбічного Світу Людини. І галас, який вони зчинили у XX ст., пояснюється просто: «Тиші бояться» [31]. Тиші, з якої колись виступить справжня Таїна світу.

Продовжуючи наше дослідження, варто окремо позначити ще один небезпечний підводний риф сучасної інтелектуалістики.

Неможливість самоідентифікації, а відтак неможливість історії й неможливість доказу у релятивістськи налаштованому світі без справжнього Абсолюту, у тому світі, що базується на демократичних засадах «нової риторики», автоматично призводять до його принципової *безвідповідальності* для себе [32], підкріпленої очевидною *довільністю* і *конвенційністю* його норм і понять [33]. Така анархічна безвідповідальність діячів доби Світу Людини, ініційована ще пізнім Ренесансом [34], а надалі рівною мірою підкріплена острівним емпіризмом британців і континентальним раціоналізмом картезіанського штибу, насправді означає вже неодноразово згадувану неможливість для інобуттєвої особистості субстанціалізуватися / ідентифікуватися на власній основі. І тоді ця «особистість без самобутності», увесь сенс якої знаходиться поза нею, нараз перетворюється на такий собі *механізм* - об'єкт для різноманітних соціальних маніпуляцій.

Цікаво, що для такого соціалізованого механізму віднаходяться й відповідні - типово універсалістські, як і все у Світі Людини, - концепції освіти [35], які так чи інакше орієнтовані на поєднання базової освіти та «другої грамотності» (Джомтєн, 1990) як «науки жити разом» (комісія *Делора*, 1996) [36]. Представлена в них програма дій, на перший погляд, справляє враження благородного і детально прописаного проекту, цілі й завдання якого підкреслюють універсалістський, ліберально-атеїстичний, рівноправно-демократичний, багатофункціональний характер сучасної освіти, її гуманістичну, культурну, соціальну, життєву і професійну спрямованість.

Саме ці характеристики, на думку творців згаданого концептуального «*softy*», й повинні стати наріжним каменем виховання в душі *культури миру*, яке, у свою чергу, мало б забезпечити світовій спільноті виживання у борні з її глобальними проблемами. Але...

... Але, здається, бажане тут видається за дійсне.

Адже освіта зовсім не є лише оволодінням знаннями. Людина, яка володіє знаннями, але нічого не знає про своє справжнє місце і призначення у цьому світі, - то серйозна загроза для суспільства. І чим більше у неї знань, тим страшніша вона для людства.

З іншого боку, відчутна *професіоналізація* і *спеціалізація* сучасної освіти ніяк не відповідають на запитання: «Заради чого?». Адже цілком зрозуміло, що професіоналізм сам по собі ще не повертає людину до себе, не виявляє її особисту справжність.

Гарний професіонал у чистому вигляді, не обтяжений почуттям відповідальності, справедливості й любові до світу, залишається духовно знеціненою виробничою «одиницею» - суб'єктом і водночас об'єктом соціальних маніпуляцій [37]. Жорстка спеціалізація ж як така [38] здатна лише затьмарити органічну єдність світу, перетворивши і його на бездушний механізм, поле для легковажних експериментів.

Тут біолог, який не знає, що таке «життя», «впритул» не бачить соціологію як паралельний «культурний феномен» (*Е. Панюфський*), а лінгвіст, який вивчає не мову, а «систему знаків», не здатен комунікативно інтерпретувати генетичний (ДНК-) код [39]. І тоді в максимі *сера Френсіса Бекона* про преображення світу засобами науково-технічної магії, де майбутня «Марсельєза» наперед побратала у подальшій історії Заходу «Інтернаціонал» з підбитими фашистськими чоботами, а незабутні постанови ЦК КПРС про поворот гирла сибірських річок - з технологічними проривами Силіконової долини, тихо згасає надія на справжню гідність і благоденство людини, яка підмінила синівство - сирітством [40].

Що стосується *культурного* компоненту нинішніх освітніх студій, то варто було б спершу з'ясувати, про яку саме культуру мріють їхні адепти [41] і чи забезпечує ця культура справжнє щастя тому, хто долучається до неї?

Так само стоїть справа і з освітою, що повинна бути наближена до *життя* в ситуації, коли ми не готові точно визначити, що таке життя взагалі й людське життя зокрема, якими є його

справжні, а не примарні цілі. І навряд чи таку невизначеність можна прикрити казками про якийсь абстрактний «прогрес» без точного розуміння спрямованості такого прогресу до або, навпаки, від внутрішньої суті людини [42]. Ті казки гарні лише з огляду на ідею «неперервної освіти», за якою, незважаючи на всі титанічні зазіхання сучасної людини, криється передусім її принципова неспроможність самотужки опанувати світом.

А відтак варто констатувати, що сьогоднішні освітні концепції перебувають у полоні стереотипів і міфів Світу Людини. Вони цілком відбивають загальну розгубленість цього останнього перед лицем фундаментальних викликів часу на тлі того процесу глобалізації усього і вся, за яким не видно глибинного осягання справжньої - живої, а не схематичної - єдності світу як такого в усій його реальній *різноцінності*.

Апофеозом такої розгубленості саме й виглядає стисло змальована у цій розвідці втрата справжнього виміру людини, отже - забуття її істинного призначення на землі й дотичних до вічності ідеалів. Так виникає характерне для нинішньої «ситуації часу» почуття остраху, який справедливо було б кваліфікувати як *острах справжності* [43]. І його закономірний результат - неможливість для самої людини у Світі Людини справжнього *Дива*: зустрічі з Божеством [44].

За таких умов панівним інтелектуальним типом доби варто визнати тип *гравиця*. Він є історичним продовжувачем окресленої мною в інших роботах галереї ідеальних культурно-історичних типів західної інтелектуалістики (пор.: «мудрець → боголюбець → автор-творець → вчений → гравець») [45]. Що ж до специфічного ігрового стилю Світу Людини, то він отримує своє визначення на тлі попередніх ігрових моделей західного світу, «за які правлять: антична *адекватність*, що зродила *видовищний* (у тому числі й щонайперше — внутрішньо *споглядальний*) стиль гри; християнськи-середньовічна *автаркійність* з її *остинатним*, «повторювальним» ігровим стилем... новочасна особистісна *метаморфозність*, де стиль гри - це передусім тотальна *варіативність* і *проба*» [46]. Саме в цьому контексті й відкривається власна ігрова

стихія Світу Людини, яку я - згадаймо джаз!-позначу як *вільну форму*.

Що нам робити з цим предивним світом суцільної ігрової персонажності?

Очевидно - жити. Жити, прагнучи повернутися до себе і до свого буттєвого витoku.

Як саме?

Цього варто навчитися.

Та що ж буде найважливішим у тому навчанні [47]?

«Афінянин. ... Найважливішим у навчанні ми визнаємо належне виховання...» [48].

Про яке виховання тут іде мова?

«Афінянин.... ми, вочевидь, маємо на увазі під вихованням... те, що з дитинства веде до доброчесності...» [49].

Але ж доброчесність уся тримається *чеснотами*. Вони життєво синтезуються в *характері*. Характер, у свою чергу, набуває статусу життєвого *образу* особистості, взятої, таким чином, в її фактичному втіленні, або у власній *домірності* самій собі.

Отож, у чеснотах людська особистість реально *resp.* життєво-самобутньо виховується / утверджується як така. І якщо це утвердження відбувається не саме собою, а на тлі абсолютно самотніх Ликів Божества, де ця ж таки особистість уже не просто утверджується [50], а саме *всиновлюється* задля реального Богоспілкування у майбутньому вічному житті, або задля справжньої містерії *обоження*, вона долучається до абсолютних, а не відносних ідеалів життя, де *знати* означає *любити*, а відтак - *бути* [51].

А інакше... інакше нам не пройти свого «випробування на шляху до Дамаска».

ЕПІЛОГ

- Ти завжди занадто багато читав... Це ще нікого до добра не доводило [52].

У дарах диявола завжди криється гіркота... [53].

Христос спасав людство,

Тимур завойовував світ,

Китайці винайшли порох,

Гутенберг - друкарський верстат,

А Брейгель писав «Сліпців».

Він був правий?..

1. Тексти Святого Письма цитуються за виданням Українського біблійного товариства, здійсненим 1993 р.
2. Див.: Дії 9, 1 - 4.
3. Див.: 2 Кор. 12, 2.
4. *Перес-Реверте А.* Клуб Дюма, или Тень Ришелье.- М.: Иностранка, 2002,- С. 288.

5. *Льоса М. В.* Город и псы,- М.: Изд-во ЦК ВЛКСМ «Молодая гвардия», 1965.- С. 15-16.
6. *Фаулз Дж.* Волхв.- М.: Махаон, 2001.- С. 36.
7. Де та знаменита життєва «акробатика» під проводом споглядального життя задля відгородження від будь-якої «життєвості» взагалі, про яку слідом за старим *Плато-*

- ном колись писав *Лосеві* (див.: *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии.- М.: Мысль, 1993.- С. 549).
8. Щодо терміна «Світ Людини», який було використано мною ще 1994 р. замість смислово непрозорого словосполучення «сучасна доба», аби специфікувати культурно-історичний тип життя, характерний для Заходу ХХ ст., див.: *Сватко Ю.И.* Имя как Текст и Текст как Имя: лингвистические и лингвофилософские основания анализа.- Дис. ...д-ра филол. наук.- Краснодар, 1994.- Т. 1-2; *Його ж:* Європа «після Канта» // Наукові записки НаУКМА / Т. 8. Філософія та право.- К.: КМ Академія, 1999.- С. 16-21; *Його ж:* «Європа +»: на шляху до культури миру (нове тисячоліття і його виклики) // Україна - Європа: назустріч новому тисячоліттю, 1999.- С. 4-20; *Його ж:* ... Між іншим, і «цивілізація жесту»... (Кілька штрихів до розуміння латинського християнського Середньовіччя як окремого культурно-історичного типу).- Х.: Око, 2002.- С. 7-13.
 9. Пор. хоча б стару опозицію «еллін <> варвар» чи тему богообранства «народу Ізраїлевого».
 10. Що врешті й дало світу 1) сучасну науку і 2) сучасну систему університетської освіти, узгоджені з 3) механізмом пізнання як процесом *відкриттів* і *винаходів*.
 11. Див. про це хоча б: *Сватко Ю. И.* Текст - Мир Человека - культура: в пространстве именной модели современного эйдетизма // *Философия языка: в границах и вне границ.* - Х.: Око, 1994.- Т. П.- С. 37-60; *Його ж:* «Європа +»: на шляху до культури миру? (Слідами «невигідної чесноти») // *Europejskie modele tolerancji.*- Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2001.- S. 117-133; *Його ж:* The Human World and a Culture of Peace // *Bulletin for UNESCO Chairs on Human Rights, Democracy, Peace, Tolerance and International Understanding, dedicated to the International Year for the Culture of Peace.* 3 Issue.- Stadtschlaining / Austria - UNESCO, 2001.- P. 218-220.
 12. Враховуючи деякі аспекти теорії відносності, *Р. Карна* колись зазначав: «У фізичній геометрії існує два способи формулювання фізичного простору. Згідно з першим фізик може довільно обирати правила вимірювання довжини. Після того, як вибір зроблений, питання про геометричну структуру фізичного простору стає емпіричним: відповідь на нього належить шукати на підставі результатів досвіду. Згідно з другим фізик може довільно обирати структуру фізичного простору, але при цьому він повинен внести уточнення у правила вимірювання, враховуючи факти спостереження». І далі: «Зазначена точка зору на природу фізичної геометрії, з одного боку, підкреслює її емпіричний характер (що зовсім неочевидно.- *Ю. С.*), а з іншого - визнає важливу роль домовленостей» (*Карна Р.* Предисловие к английскому изданию // *Рейхенбах Г.* Философия пространства и времени.- М.: Прогресс, 1985.- С. 8-9). Так вибудовується характерна для позитивістської ідеології світоглядна модель, яка передбачає: 1) примат факту; 2) надання статусу факту лише «феноменам», які принципово піддаються наведеному однозначно-співвідносному означуванню у дусі *Шліка*; 3) довільність означування таких попередньо відібраних з огляду на їхню принципову інтерпретованість фактів і немотивованість знаку; 4) встановлення в акті координативного визначення довільно-однозначних співвідношень між поняттям про річ (що задається знаком) і самою річчю у полі фактів «буденного життя»; 5) забезпечення зв'язку між метамовою і мовою - об'єктом в актах термінологізації; 6) здійснення конструктивної діяльності («преображеного споглядання», за *Рейхенбахом*) людини у семіотичному просторі знаку; 7) здійснення інтерпретаційної / верифікаційної діяльності людини у просторі емпіричного «факту» як конвенційного знаку. Останній момент нагадує про інтерпретативний контекст постмодернізму на кшталт *hypology'i* - павутиння *Р. Варта* чи «граматології» *Ж. Деппіда* на тлі неевклідових геометрій, багатозначних логік, теорії відносності *etc.*
 13. Див. перший епіграф до основного тексту.
 14. Справжня міра тільки й може бути абсолютною, даною раз і назавжди, отожд, незалежною від будь-яких «ситуацій часу», від життєвого пороку і плину, фактичних подробиць буття, інакше - саме безвідносною.
 15. Якщо розуміти Абсолют саме як Абсолют, у Його принциповій незалежності й повній і остаточній самодостатності, поза якою - цілковите «ніщо», позбавлене будь-якого буттєвого статусу взагалі.
 16. На ліберальних, а потім і паралельно з тим уже на власне соціалістичних засадах.
 17. Цікаво, що формування такої ліберальної особистості, яка не залежна від справжніх трансцендентних засад світу і не обмежена його емпіричними фактами, а залежна лише від інших особистостей як свого істинного зовнішнього кордону, спирається, серед іншого, на текст статей 1, 26 Загальної декларації прав людини, на Міжнародний пакт про економічні, соціальні і культурні права, на освячені авторитетом ЮНЕСКО сучасні концепції гуманістичної (1), неперервної (2), неформальної базової (3), профілактичної (4), професійної (5), громадянської (6) *etc.* освіти, а також освіти для всіх (7).
 18. Тут мається на увазі власне *онтологічне* підґрунтя лібералізму і соціалізму. Див. паралельний, проте історично перший «хід»: *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа.- М.: Мысль, 2001.- С. 424-435.
 19. Тому головним текстом для інтелектуала-соціаліста є *текст-інструкція*.
 20. Через який і верифікується справжність будь-яких світових «часток».
 21. Пор. хоча б т. зв. «принцип Бі-Бі-Сі».
 22. Цікаво, що у *Р. Варта* епохи S/Z класифікація від будь-якої безумовно умовної точки є первинною операцією з річчю *resp.* текстом, тож «будь-який текст отримує існування лише після того, як він знає класифікації у відповідності із власною цінністю» (*Варт Р. S/Z.*- М.: РИК «Культура», *Ad Marginem*, 1994.- С. 17).
 23. Конвенційність *resp.* умовність якого - попри всі розмови про «трансцендентальну комунікативну спільноту» (*К.-О. Анель*) - не рятують ніякі посилання на т. зв. «ідеальний загальнолюдський досвід» чи на його конкретизацію у певному історичному типі суспільства. Ідеальність першого означає його принципову частковість, отже - абстрактність. І це зрозуміло, адже людина - «абсолют», яка не спроможна охопити все світове ціле, сказати б, «живцем», прагне охопити його принаймні в *idei*, тобто саме розсудково-схематично. У свою чергу, конкретність другого, не виміряна вже наперед - хай навіть недосконало, навздогад, на рівні окремих інтуїцій - *sub specie aeternitatis*, тобто саме по суті, а виміряна лише сліпою *vipou* у поцейбичний ідеал «царства божого на землі», є конкретністю історичної частки, при тому що саму цю частку насправді неможливо ідентифікувати саме як частку через загальну невизначеність цілого - історії в цілому.
 24. Адже буття більше не знаходить смислу у собі самому, перебуваючи у постійному - нестямному - пошуку себе.
 25. Пор.: *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа.- Там само.- С. 432.
 26. Пор. нинішній ажіотаж навколо *sciences of life*.
 27. *Лосев А. Ф.* Диалектические основы математики // *Лосев А. Ф.* Хаос и структура.- М.: Мысль, 1997.- С. 417.

28. Власне - *особистісні* смисли (див. вище).
29. Як свободи долучитися до Абсолюту задля остаточної самоідентифікації, отже — вільноти.
30. У звичному для російської культури значенні цього слова, яке даремно є семантично непрозорим.
31. Див. другий епіграф до основного тексту.
32. Адже якщо «я» є шораз іншим, воно не відповідає за вчинки того «я», яке ніяк не ототожнюється з «я» *hic et nunc*. Така безвідповідальність «для себе» дивовижно уживається з потягом персонажів Світу Людини оповити його ланцюгами гарантованої колективної відповідальності «для інших», яка й гарантує інтелектуалу - «людинобугу» дозвілля й умови для «вільного розвитку особистості».
- 33.3 цього приводу послідовний в усьому *маркіз де Сад* вустами одного зі своїх персонажів слушно зауважив: «Люди, які не відають інших бар'єрів, окрім природних обмежень, можуть безкарно творити все, і якщо вони по-справжньому розумні, будуть обмежувати свої вчинки лише своїми забаганками і пристрастями. Для мене те, що називається доброчинністю,- чистісінька примара, минуше явище, яке змінюється залежно від клімату і не викликає у мене жодного конкретного уявлення... Ніяк не озивається до мене слово «розпуста», поняття не менш довільне. Для мене немає нічого розпутного у світі, бо немає вчинків, що мають назву злочинних, які в минулому в якихось землях не були б у шані. Але ж якщо жоден вчинок не може усюди вважатися розпусним, наявність розпусти з географічної точки зору стає безглуздя...» (*Маркіз де Сад*. Жюстина,- М.: НИК, 1994.- С 99).
34. Пор. комічно-героїчну ідею європейських маньєристів: митець сам має давати правила природі.
35. Які раніше вже згадувалися мною.
36. Упродовж останнього десятиліття ХХ ст. ці концепції тривко закріпилися в міжнародному порядку денному стосовно освіти, що сформувався на підставі доповіді Міжнародної комісії з освіти для ХХІ століття «Освіта: потаєний скарб» (1996), а також у результаті проведення низки всесвітніх конференцій ЮНЕСКО (з освіти для всіх - Джом'єн, 1990; з освіти для дорослих - Гамбург, 1997; з вищої освіти - Париж, 1998; з технічної та професійної освіти - Сеул, 1999; з науки - Будапешт, 1999; з освіти - Дакар, 2000).
37. Див. вище.
38. Що заповонила навіть сучасні університети. Тож знаменитий *universitas litterarum*, який колись прислужував не знанням, а цілісному *знанню* і був його промовистим ідеалом, нині перетворився на осередок факультетської подрібненості і такого знання, і самої думки (див.: *Булгаков С. Н.* Под знаменем університета // *Булгаков С. И.* Соч. в 2-х т. Т. 2.- М.: Наука, 1993.- С. 275).
39. Див.: *Jacob F., Jakobson R., Lévi-Strauss C, Héritier P. L.* Vivre et parler.- «Lettres françaises» 1221-1222/-Feb. 1968.
40. Див. про це: *Сватко Ю. І.* Європа Сада, або Об'явлення від «божественного маркіза» // *Наукові записки НаУКМА.* Т. 19: Філософія та релігієзнавство.- К: КМ Академія, 2001,- С 41-47.
41. Є ж бо культури, в яких людина почувається не надто затишно. Крім того, підготовка майбутніх кадрів у межах *іншої* їм культури може викинути їх за межі рідної соціальності чи перетворити на «духовних сепаратистів». Взагалі питання соціально-культурної адаптації національних кадрів, підготовлених в іншому культурному середовищі, здається, все ще залишається відкритим.
42. Ця невизначеність обертається рецептами на кшталт того, що був запропонований 1996 р. у звітній доповіді «В пошуках загальних етичних норм» т. зв. «Ради щодо взаємодії» екс-президентів і прем'єр-міністрів під керівництвом *Гельмута Шмітта*, де мова йшла лише про «мінімальну основоположну згоду стосовно обов'язкових цінностей, неусувних моральних норм і принципів» (див.: *In Search of Global Ethical Standards II InterAction Council.*- Tokyo, 1996.- Para. 13).
43. Див. третій епіграф до основного тексту.
44. Адже диво - це і є миттєва зустріч *часового* і *вічного* планів буття (див. «Пролог»).
45. Зараз у друці знаходиться прямо пов'язана з цією темою робота автора «Типи інтелектуалів і культурно-історичні моделі інтелектуального життя (одна з можливих версій європейського досвіду осягання історії)».
46. *Сватко Ю. И.* Великое Без-различное (введение в философию игры) // *Философия языка: в границах и вне границ.*- Х.: Око, 1999.- Т. III-IV.- С. 33-97.
47. Цей сюжетний «хід» був уперше відтворений автором у роботі: *Сватко Ю. І.* Освіта у Світі Людини: стратегія ЮНЕСКО і національні пріоритети України // Університети - Міжнародні відносини - ЮНЕСКО: Матеріали міжнародної конференції.- К.: УІМВ, 2003.
48. *Платон.* Законы // *Платон.* Собрание сочинений в 4-х т.: Т. 4.- М.: Мысль, 1994.- С. 91 [I, 643c-d].
49. Там само,- С. 92 [I, 643c].
50. Насамперед у християнських, або т. зв. «богословських» (*Томас з Аквіни*), чеснотах віри, надії та любові.
51. Пор. у *О. Ф. Лосева:* «Треба вчитися, щоби бути» (*Лосев А. Ф.* Дерзание духа,- М.: Изд-во полит, лит-ры, 1988,- С. 327). Цікаво, що на Міжнародній нараді експертів стосовно середньої освіти (Китай, 2001) офіційна делегація Росії прямо поставила питання про *духовний* вимір освітнього процесу (див.: *Reunion de expertos internacionales sobre la educacion secundaria en el siglo XXI: tendencias, retos y prioridades / Informe final-* UNESCO, 2001 [ED-2002/WS/41]).
52. *Перес-Ревертте А.* Тайный меридиан.- М.: Иностранка, 2003.- С. 355.
53. *Пупс Й.* Перст указующий.- М.: АСТ, Ермак, 2003.- С. 546.

Yuriy Svatko

«EXPERIENCE ON THE WAY TO DAMASCUS», OR INTELLECTUALISM IN THE SHACKLES OF HUMAN WORLD

Specify and dangers of contemporary intellectualism, with regard to determinations imposed upon it by the ontology of Human World, are considered in the article.