

ТЕОРЕТИЧНІ І МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

УДК 141.32

Сватко Ю. І.

ПОЛЮВАННЯ НА ІНТЕЛЕКТУАЛА, АБО ЄВРОПЕЙСЬКА ІНТЕЛЕКТУАЛІСТИКА ЯК ЕСТЕТИКА ДУМКИ

Перед лицем Світу Людини й у межах загальноплатонічної за духом моделі філософування пропонується одна з можливих відповідей на питання: «Хто такий інтелектуал?». Стаття є фрагментом більш широкого дослідження, присвяченого смисловій типології інтелектуалів у культурно-історичному просторі Європи останніх двадцяти п'яти століть.

Преамбула

Наше перебування в історії, - якщо воно, звичайно, не обмежується безтямним хронометражем подій і не підкоряється байдужій хронології дат, отже, претендує не тільки на свою крихту астрономічного часу, а й на справжню *осмисленість*, і, таким чином, відповідає самій історії як становленню (само)усвідомлюваного буття [3], - так ось, наша історична присутність починається з осягання того очевидного факту, що сучасна нам доба є останньою в історії [4]. Вже самого лише цього міркування видається задовольняти, аби у строго діалектичному сенсі вона мислилася як найбагатша *resp.* найцікавіша за своїм історичним смислом, який визначається тут на тлі смислових подробиць попередніх історичних епох і всієї історії загалом. Проте ця думка обов'язково має бути розгорнута й у зворотному напрямі - аж до розуміння іншого не менш очевидного факту: наш зацікавлений погляд у минавшину завжди так чи інакше коригується сучасністю і притаманним їй розумінням історичного процесу. *[І взагалі: реальний оптичний вимір будь-якому інтелектуальному «полюванню на смисл» забезпечує така «аксіоматика історичного зору», коли за точку відліку в системі «мисливських» стимулів і бажань пра-*

... іноді теперішнє - варто лишень заговорити - змикається з минулим, а то й з майбутнім. Про це свідчать достовірні оповіді багатьох очевидців [1].

... усім нам цікаво знайти шпарину в реальності, що видавалася такою монолітною [2].

вить фрагмент знання [5], притаманний саме сучасному поколінню [6].]

Отже, розуміння всіх попередніх історичних епох, осягання ключових слів, символів і жестів будь-якої попередньої доби визначається для нас у своїй значущості саме сьогоднішнім. Як фактична межа історії воно дозволяє замкнути ту ж таки історію на собі як певну усталену величину, зводячи до купи її початок, середину і кінець в аспекті того, що *О. Шпенглер* колись назвав «магічним світопочуванням». Врешті, це й дає змогу осягнути історичний процес як таку смислову цілісність і цілеспрямованість, що сама по собі не звідна на власні окремі моменти, а навпаки, надає їм належної змістовної визначеності, домірності й неповторності, а відтак - саме історичної необхідності [7]. То є животворне тло, на якому й виникають будь-які можливі «міфи інтерпретації» [8].

Зважаючи на всі ці - принципові для автора в загальнометодологічному плані - міркування, варто розпочати розмову про фізіологічні подробиці європейської інтелектуалістики саме з визначення сенсу й характеру нинішньої доби. Поза її повчальним досвідом така розмова виглядала б принаймні *антиісторично*.

I. «Європа+», або смислові максими світу людини

Авторитет Бога, авторитет церкви... зникає, але його місце заступає авторитет совісті, авторитет розуму... Проти них повстає соціальний інстинкт. Втеча від світу у сферу надчуттєвого замінюється історичним прогресом. Потойбічна мета вічного блаженства обертається на земне щастя для більшості. Піклування про релігійний культ поступається місцем... творенню культури або поширенню цивілізації... Людська творчість переходить зрештою у бізнес і гешефт [9].

Сьогодні, осмислюючи жорстокий і, хотілося б (*contra spem*) сподіватися, справді повчальний досвід ХХ ст., цього найзнаменитішого в сучасному світі [10] небіжчика, варто констатувати, що, можливо, головним спадком, який він спромігся залишити нам, перш ніж відійти на задній план історії й, таким чином, надалі існувати у ній вже не в аспекті власного буття, а як певна значущість, або смисл, є те, що можна було б назвати *Світом Людини* [11]. Виникнувши як породження передусім власне європейської (ширше - західної) історії, цей «новий світ» з часом перетворився на спільний культурний проект людства [12]. Тому концепт «Європа» інтерпретується тут максимально широко - як одна з найпопулярніших ідей облаштування життєвого простору саме під проводом людської особистості.

Отже, європейський Світ Людини заступає місце *античного світу* як космополіса «богів і людей» (*Цицерон*), *середньовічного світу* всиновленого особистісним Богом людства, *ренесансного світу* людини-творця як природної особистості, *новочасного світу* абстрактної Природи [13] й розумно налаштованого суб'єкта [14], які, своєю чергою, добре синтезуються у конвенційній схематиці європейської правової держави з її раціоналізованим господарством. Навзаєм він прагне помістити в самий центр сучасного світоустрою автономну [15] людську [16] особистість у її повній самостверженості.

Відтепер усе, що є в цьому світі, та й сам світ загалом, визначається через людину як свого справжнього і єдиного володаря, набуваючи у такий спосіб рис унормованої правильності. Оскільки ж у цьому світі й узагалі нічого нема, окрім людини та визначених через неї речей, він постає як принципово *неперервний*. Саме ця смислова неперервність і забезпечує сучасному Заходу омріяні *стабільність* - як його змістовну визначеність на власній основі й *безпеку* - як

цілісність його власних (передусім смислових) кордонів.

Ось так людина перетворюється на визначника геть усієї топіки поцейбіччя як принципово домірного їй світу речей та ідей. І нам залишається лише стисло окреслити ті топоси як смислову основу й концептуальне тло для всіх наших майбутніх побудов.

Ergo, справжньою основою новітнього європейського світу є так чи інакше інтерпретована *людська особистість*, яка преображає той світ як власну оселю на засадах гуманізму, тобто ідеї фундаментальної уваги й поваги до людини. Саме вона й визначає його істинний центр і внутрішні кордони (1). Відтак людська особистість вивільняється від зовнішнього їй світу речей, оскільки ззовні вона обмежена не речами, що не є для неї справжніми об'єктами, а лише такими самими особистостями - її істинним зовнішнім кордоном, раціоналізованим у вигляді *прав людини* й *основних свобод* (2).

Така визначеність світу зсередини і ззовні як принципово особистісного [17] є справжнім джерелом і постійно діючою моделлю для всіх його можливих визначень узагалі. У межах змалюваної моделі як моделі особистої відповідальності *resp.* реалізації практичної екології людини через послідовне відтворення світу в його власних кордонах цей самий світ й обертається *Світом Людини*, щоб надалі функціонувати як об'єктивний факт і критерій значущості для всіх так званих «світових» подій (3).

Таким чином, сучасний європейець просто-таки «*проектуює*» світ як принципово *свій*, наскрізь умовний світ кодифікованої *нр и вати* *нр и вати*, для якого він сам є своєрідним життєвим «горизонтом присутності» (*Гайдеуер*). Тож європейська безпека означає непорушність приватного способу життя, а європейська стабільність підтримується завдяки наполегливому відтворенню цього останнього в життєвій активності європейців. І саме тому власний *життєвий досвід* взагалі перетворюється на засадничий принцип оцінки [18] у Світі Людини (4).

Та європейське «Я» - то не лише джерело й запорука світу речей, не важливих уже самих по собі. Це ще й початок рефлексії щодо такого неживого й абстрактного світу. І таким самим неживим й абстрактним витвором тієї рефлексії виявляється європейська *наука*. А відтак сучасний європейець у своїх намаганнях охопити річ у її принципово звуженій, пов'язаній із самою лише речовинністю і часово-просторовим функціоналізмом ідеальності врешті-решт убиває цю ж таки індивідуальну річ задля її узагальненої

й емпірично підтвердженої у повторах-експериментах розсудкової схеми - усіх цих цілком індуктивно виведених так званих «законах природи». Так *науково-експериментальне знання* постає як головний спосіб розумно-функціонального осягання Світу Людини [5].

Розумно визначаючи себе і світ через себе, сучасна людина постійно самостверджується у світі. Той світ дано їй як такий, що *вже є* (*Geserly*). Він розбудований за її власними «гіпотезами» і «принципами», завдяки чому отримує ні з чим незрівнянну *цінність*, інакше - *особистісний* смисл. Тут місце живого Бога займає ідея бога як абстрактного *Невідомого*, місце живої релігії - мораль як раціональна схема релігії, а місце живих речей *resp.* творинь - техніка як раціональна схема речей. Сама ж людина постає як винахідник, шукач і професійний користувач таких схем-технік. Так б'є час розсудкової *моралі* [19] й технічно забезпеченого *професіоналізму* [20] як способу розумно-інструментального оволодіння Світом Людини й «правильного» керування ним (6).

Відносність *resp.* умовність людини як лише тут-буття світу породжує умовність, довільність, а по тому - конвенціоналізм і редукціонізм видобутих нею наукових істин. Відкриті завдяки поступовій реалізації її окремих ізольованих - власне «поцейбічних» - функцій (*пор.*: економіка, політика, наука, техніка, освіта, мистецтво *etc.*), ті істини постають як результат ліберального «прогресу» [21]. Тут людина критично [22] осягає свою фактичну кінцевість, або ж «заикленість» на сьогоднішні, на тлі світових процесів і речей, які самі по собі нічого не варті. Відтак наука інтерпретує світові процеси поза людиною як принципово стохастичні, що, в свою чергу, призводить до абсолютизації статистики як людського способу впорядкування повторюваних емпіричних фактів. Отож, *прозора статистика* і *зрозумілі конвенції сьогоднішнього* перетворюються на основний спосіб істиннісної верифікації у Світі Людини [7].

Прагнучи розумно увібрати в себе весь світ як його, світу, остаточний «смысл» і «факт», (справжнє *«все»* [23]), людська особистість водночас надає буттю цього світу статусу постійно самоусвідомлюваного буття, або історії. В ній, у свою чергу, вона стикається з власним кінцем і реальною кінцевістю усього свого світу. І тоді світовий час обертається не вічністю, а *історичним* часом людини в облаштованому нею принципово міжособистісному світі присутності - соціумі. У такому світі все є соціальним і все є історичним. Тож і сама природа виявляється

наскрізь соціальною і «теж історична» (*Gaüderger*) - у конкретно-історичних моделях її тлумачення [24]. За таких умов саме *соціальну історію* варто визнати «справжнім» людським світом (8). Її неперервність є однією з ключових гарантій безпеки Світу Людини.

Отож, людина нарешті перебирає на себе всю цінність і всю реальність історичного процесу. Наповнюючи історію своєю присутністю як її справжнім змістом, поза яким вона виявляється лише абстрактною схемою осмислення світу [25], людина, цей новий «господар» світу, водночас виступає фактичним кордоном для самої історії, намагаючись охопити її одразу в усій її реальності, абсолютно, тобто як чистий *міф*. Так облаштовується життєвий світ людської особистості, де вона - «завжди вдома», всюди (куди не кинь!) натикається на саму себе, тобто самоідентифікується. І ця своєрідна абсолютна реальність постає як культура. Тож саме *культура* є виразною міфологією Світу Людини, його остаточним власне смисловим визначенням (9).

Таким чином, особистість ототожнюється з особистістю - й відтак наче ззовні завершує себе - у соціальному просторі культури, відкриваючись до іншого *resp.* спілкуючись із ним у власних (людських!) проявах-іменах. Тобто як автор/творець світу вона є принципово комунікативною. Так, *комунікація*, цей зразковий спосіб буття у Світі Людини, відкривається як справжнє взаєморозуміння в культурі (10). Тож європейська безпека означає неперервність культурної комунікації, а європейська стабільність передбачає дотримання звичних для Європи комунікативних норм.

Отож, Світ Людини комунікативно утверджується в культурі як особистісний факт історії, тобто стає принципово впізнаваним і таким чином дорівнюваним собі. Відтепер інтелектуальне «зведення рахунків» поступається місцем його інтелектуальному ж «прийняттю», і Світ Людини перетворюється на музейний факт, завершуючись конвенційним суспільним миром [26], або розумною визначеністю на собі самому. Відтак цільовою причиною Світу Людини є *культура миру* як ідея неперервного підтримання «правильної» комунікації з приводу усвідомленого вкорінення особистості у своїх власних кордонах на тлі культури.

Так, з-поза узагальнюючої моделі визирає справжнє обличчя сучасної нам Європи як Світу Людини. То є атеїстично-ліберальна Європа як фактично втілена ідея автономної людської особистості, що комунікативно утверджується у власних правах і свободах як творець історії

через «правильні» апеляції до культури задля збереження миру. Ну а нам час безпосередньо перейти до можливих визначень феномену інтелектуала.

II. Інтелектуал *resp.* розумник у силовому полі смислу

Ну, а те-ось начало, через яке ми пізнаємо? Будь-кому зрозуміло, що воно завжди і повністю спрямоване на пізнання істини, тобто того, в чому вона полягає, а про гроші й поголос турбується менше за все [27].

... треба бути акробатом у житті, аби відгородитися від цієї-таки «життєвості» та «реальності» й аби дати можливість своїм думкам зосередитись і зажити власним життям [28].

Отож, у попередніх фрагментах ми розчистили поле для інтелектуальної гри, визначивши той - за необхідності мінімізований - пресупозиційний фон(д), який нині *фокусує* будь-які дослідження в полі європейської й, ширше, західної історії.

Тут сама історія (див. вище) є осмисленим процесом становлення особистісно втіленого соціального буття в аспекті культурної творчості [29]. Тож аналіз «феномену інтелектуала» у так зрозумілій історії вимагає осягання ролі й місця інтелектуальної діяльності в мережі соціальних зв'язків (1), специфіки інтелектуальної складової в структурі особистості (2) та її життєвого досвіду (3), а ще врахування стосунків інтелектуалістики з проблемою свободи (4), з наукою (5) і мораллю (6), можливості професіоналізації (7) й верифікаційних процедур щодо результатів інтелектуальних ігор (8), прийнятних типів комунікації (9) - з подальшим увиразненням і відтворенням історії західної інтелектуалістики в її максимально конкретних для особистісно налаштованого сьогодення, а саме в культурно-історичних типах (10).

Звичайно, таку загальну «програму дій» ніяк не випадає повністю розгорнути на сторінках цієї розвідки. Частково реалізована у ряді лекційних курсів автора [30], вона, натомість, оприлюднена тут як та своєрідна межа, що позначає відповідність фокусу виставленої теми нинішній «ситуації часу» (*К. Ясперс*) [31]. Ось саме з цим багажем, зважаючи на його - хай принципово редукований, проте все ж відчутно особистісний - вимір і водночас відштовхуючись від його хвалькувато-ліберальної, цілком ренесансно-просвітницької наївності (пихи?), ми й вирушаємо на заявлені «лови», мета яких - вполювати справжнього інтелектуала замість його сучасного анемічного клону, інтелігента-резонера.

Мабуть, найпростіше визначення, яке можна було б висунути як дисциплінарно нейтральну відповідь на запитання: «Хто такий інтелектуал?», звучить так: «Інтелектуал - це той, хто займається розумовою працею».

Вже ця загальна відповідь одразу робить очевидним той незаперечний факт, що для вирізнання інтелектуалів як окремої соціальної групи потрібні насамперед певний ступінь і спосіб організації суспільства. Тут ідеться про те, що суспільство повинно не лише виявити зацікавленість у подібній діяльності, а й бути готовим до того, аби визнати її специфічність і соціальну значущість, більше того - забезпечити інтелектуала необхідними засобами існування й дозвіллям. І якщо такий інтелектуал *hic et nunc* безпосередньо не опікується плінністю життя, вивільняючись від неї задля того, аби мужньо дивитися в обличчя будь-яким життєвим негараздам і прямо формулювати питання не про весь цей - сам по собі нічого не вартий! - життєвий мотлох, а про ніяк не звідний на нього непорушний *сене* життя, то це виявляється можливим лише тому, що хтось длубається у цьому мотлоху за нього, та ще й робить це, керуючись у своїй праці тими сліпучими істинами, які було видобуто тим-таки вільним інтелектуалом у години дозвілля.

Так з'ясовується, що будь-яка свідомо інтелектуальна «акробатика» (від філософії до софістики через безліч проміжних ланок) є можливою й узагалі реально розгортається передусім на тлі послідовного розрізнення принаймні таких пов'язаних між собою станів і видів діяльності: 1) війна <> мир [32]; 2) праця <> дозвілля; 3) фізична праця <> розумова праця.

А з іншого боку, саме так в ідею інтелектуальної свободи задля споглядання чистого смислу й творення високих культурних цінностей вплітається тема рабства. Введена в обіг у цьому контексті ще греками за доби високої класики (згадаймо платонівську «Державу» або «Нікомахову етику» *Арістотеля*), її вже за Нових часів у тій чи іншій формі буде трансльовано *Ф. А. Вольфом* і *Р. Вагнером* [33], щоб вона наново ожила в контексті 70-х рр. XIX ст. у пристрасних інвективах *Ницше* проти інтелігентських базікань стосовно «достоїнства людини» і «достоїнства праці», які лише затемнюють просту логіку греків, коли ті «широсердо заявляють, що праця принизлива, адже неможливо, аби людина, яка дбає про хліб насущний, стала коли-небудь *артистом*». [Ці роздуми про культуру, трагічну тоталітарну державу як її вірний оберіг і раба як «сліпого крота історії» [34], що так приголомшили колись цивілізовану «Єв-

ропу інтелектуалів», набувають особливого звучання у Світі Людини, де культура, демонструючи свій все відкритіший характер, обертається на «pop culture» і ладна впустити будь-кого (resp. виставити на огляд/продаж: ту свою «pop 'y»), хто візьме на себе клопіт першим прочинити двері [35].]

Та повернімося до наведеного раніше визначення інтелектуала як робітника сфери розумової праці. Воно потребує суттєвих уточнень. І дійсно, що таке ця «розумова праця»? Яким є її справжній «специфікуй»? Хто є ті диваки, які здатні покласти на це життя?

Насамперед цілком очевидно, що розумова праця здійснюється розумом, тобто є саме працею розуму. Чий це розум - питання, яке має самостійне значення і могло б узагалі нас не турбувати, якби не одна побічна обставина. Йдеться про дивну, хоча по-своєму зрозумілу зацикленість принаймні трьох останніх століть європейської думки на проблемі суб'єктивності/об'єктивності, яка стимулюється невмінням подолати суб'єкт-об'єкту розщілину, власноруч облаштовану аматорами трагікомічного західного людинобожжя. Та все ж таки поки що для нас важливо те, що ми маємо справу саме з розумом, передусім із розумом. І наш він або чийсь інший - це нічого не змінює у специфіці розуму як такого, а лише додає йому тієї чи іншої, інобуттєвої стосовно його самого, тобто саме оформлювальної, визначеності й виразності.

Специфіка ж ця - у тому, що розум лише те й робить, що розумує, або *мислить*.

Мислення - це і є специфічне *буття* розуму, спосіб, яким він покладається і стверджується як такий, саме як розум [36]. Але ж мислити (не відчувати, не уявляти, а саме мислити *resp.* споглядати у сфері чистого ноєзису) можна тільки те, що має смисл, власне, сам чистий смисл. Тож розум не цікавлять ніякі буттєві подробиці життя, ніяка буттєва якісність *сама по собі*. Навпаки, вона лише закриває від нього не звідний на неї й цілком незалежний від неї смисл - те таємниче «щось», яке тільки й надає значення будь-якій (принципово *сліпій* за своєю природою) буттєвій покладальності взагалі.

Що стосується самого смислу, то найяскравішою прикметою його існування варто визнати те, що він... не є. І справді, смисл не є, він - *значить* {Гуссерль}. Точніше, він, звичайно, якимсь є, але не взагалі, а саме певним чином, як специфічна буттєва форма. Він є *по суті* (власне, існує) як *форма* самого буття й усіх його можливих якісних характеристик. І якщо розум опікується речовиною світу - то це означає, що

він вирішує проблему сенсу самої цієї речовини, до того ж вирішує її саме по суті, не звертаючись у своїх поясненнях до якихось темних і безіменних у своїй стихійній сліпоті натуралістичних «сил». Речі ж бо у своїй голій речовинності, взяті поза своїм власним смислом, як принципово *інше* смислу «незрозуміло що», є лише *перериванням* єдиного смислового континуума, яке викривляє і спотворює справжню - смислову - реальність речі, де вона існує як така у повній своїй самототожності, адекватності й модельній визначеності для всіх своїх можливих (хай навіть і взагалі фізичних) втілень [37] і, ширше, - для всієї своєї дійсності.

Отож, смисл речі загалом має охоплювати саме *всю* дійсність речі [38], бо інакше треба припустити, що в якомусь із власних моментів річ може просто втратити свій сенс. Втративши ж сенс бодай в одній із часток, вона негайно втратить той сенс і ту цілісність (самототожність) геть в усіх своїх частках - саме як у частках *єдиного цілого*. І тоді - суцільний розпил, смерть, забуття, чорна дірка світової невідомості й невпізнанності.

Та якщо так стоїть справа у світі окремих речей, то це лише тому, що так само вона вирішується і для всього світового цілого. А інакше звідки б ми взагалі знали про цю окремішність - як окремішність чогось певного? Тож смисл як такий, чистий смисл обов'язково має охоплювати всю можливу дійсність - як вірна заповідь того, що цю дійсність не буде втрачено і світ має шанс на спасіння. У свою чергу, й чистий розум, який лише те й робить, що досліджує смисл, у цьому своєму дослідженні має на увазі саме *весь* смисл і мислить у ньому *всю* можливу дійсність у самій її суті. Оскільки ж у розумі як такому взагалі нема нічого, окрім смислу, можна говорити про те, що тут смисл мислить сам себе, є, далєбі, самоусвідомленим смислом, справжньою самосвідомістю, або, як казали у старі добрі Середні Віки, *інтелігенцією*.

Звичайно, це стосується саме чистого розуму, тобто того цілого, інобуттєвою часткою якого є, серед іншого, й наш окремий розум, і вся наша окремішня самосвідомість. Тож для цієї останньої бути самосвідомістю означає так чи інакше наслідувати й відтворювати цю абсолютну самосвідомість, проте - саме через свою окремішність! - відтворювати не абсолютно, а відносно, *в принципі* - як певну, сказали б греки, «парадєйгму». З іншого боку, очевидно, що наша самосвідомість - саме з огляду на її частковість і відносність в аспекті цього «само-» - *єзовнішньою* для такої абсолютної інтелігенції, яка сама

по собі є суцільною єдністю й цілісністю, що розщеплюється й потерпає у цій своїй висхідній єдності й цілісності лише при зустрічі з чимось принципово *іншим* їй. Звичайно, розщеплюється й потерпає вона не геть уся сама по собі [39], а лише у тій своїй частині, яка *стає* на цьому «іншому» [40], власне, в порядку свого засвоєння іншим, так би мовити, «в очах» цього іншого. Тому останнє, в тому числі й наше чуттєве мислення, є справжнім *інобуттям* абсолютної інтелігенції і, як будь-яке інобуття, здатне лише звужувати, скорочувати - й тим самим (пере)визначати, оформлювати сферу справжнього буття.

Тут, як зазначає *О.Ф. Лосев* у нещодавно щасливо віднайденому фрагменті своїх знаменитих доповнень до «Діалектики міфу», ми на відміну від інтелігенції як такої мислимо не лише самих себе, а й дещо інше, окрім себе, а саме ту чуттєвість, яка оточує нас і часткою якої у своїй тварності є ми самі. І далі він пише: «Проте принципово це не є мисленням іншого (бо ж нічого іншого, окрім себе, розум не мислить, хай навіть тут йому доводиться мислити себе саме *в іншому*, або як певний *об'єкт*. - *Ю.С.*), а лише скороченням мислення самого себе, тобто скороченням мислення взагалі» [41]. Та все ж і за таких обставин, як було наголошено раніше, людська (= інобуттєва) самосвідомість, аби залишатися самосвідомістю, наслідуює, наскільки це в принципі можливо, інтелігенцію як таку.

Передусім це, звичайно, стосується самого процесу мислення, але не тільки його. Адже мислення як *інтелектуальна* діяльність *resp.* становлення самого розуму завжди є певною активністю, спрямованістю на щось. У мисленні й пізнанні розум визначає себе через інше, через те інобуття, на тлі якого він виявляє усю свою буттєву специфіку, тобто саме «розумність». Проте на рівні абсолютної інтелігенції нічого іншого, окрім самого розуму, взагалі нема. Тож розум тут не просто визначає себе через інше, але відразу й віднаходить себе у ньому, *ото-тожнюється* з ним - спочатку цілком теоретично, споглядально, в усій повноті розуміння, а потім практично і взагалі творчо. В останньому випадку це виглядає так, що розум у своєму розумному ж покладанні *прагне* [42] і зрештою досягає себе.

А відтак виявляється, що покладає він насправді не лише себе, а й усе своє можливе інобуття, яке нараз обертається його внутрішнім кордоном. Тож відтепер усі його можливі визначення є саме його *власними* визначеннями, й розум стверджується у них на власній основі - не

просто як свідомість, а як самосвідомість. Він з очевидністю самостверджується, тобто поєднує дві до того роз'єднані сфери: сферу Знання і сферу Буття - у повній своїй самобутності й повному своєму (для-себе-і-для-іншого) самопочуванні. Так відкривається дійсно безкінечний простір не просто якогось там голого розуму, а справжнього *духу*, який не тільки мислить сам себе, а ще й розуміє себе, воліє себе, почуває себе, відкритий усім можливим радощам та стражданням як своїм власним переживанням і, таким чином, прямо потребує для свого фактичного самоствердження певного носія, ім'я якому - *особистість*.

Все це у скороченому, частковому, відокремленому і нерідко перекрученому вигляді й відображає людська свідомість, додаючи лише до цього напруженого духовного життя особистості в усій його всеосяжній тотальності купу інобуттєвих - несуттєвих самих по собі, переплутаних і випадкових у своїй сліпій речовинності - подобиць [43], на яких, втім, теж зацвітає щедрим цвітом прекрасний смисл. І чим менше обтяжений ними *інтелектуал* (уже час актуалізувати в тексті цей специфічний соціально-особистісний тип), тим більше відкривається йому сама суть життя світу, тим більше він повертається до себе, справжнього.

Останнє зауваження видається вкрай важливим - і ось чому. Адже ця щойно згадана суть аж ніяк не дається інтелектуалу в самому лише чистому мисленні, тобто як те, що у своїй активності спрямоване ще невідомо на що й тому є загалом нейтральним з огляду на будь-яке свідоме ставлення до себе. Йдеться про таку суть, яка має обернутися нашою власною суттю і нашими власними - свідомо утвердженими - життєвими принципами, яких ми прагнемо, з якими ми переживаємо будь-яку трагедію життя як акт свідомого самоствердження перед лицем справжніх блага, істини й краси, яких, можливо, й замало тут, у життєвому поцейбіччі, але без яких взагалі нема ніякого поцейбіччя, ніякого життя й ніякої його суті.

Отож, на питання, чи зацікавлений справжній інтелектуал лише в роботі самого інтелекту без паралельного усвідомлення і природи того ж таки інтелекту, і результатів його діяльності, відповідь повинна бути цілком негативною. Ні, скажемо ми, такий підхід лише повторював би стару раціоналістичну метафізику, яка прагнула абсолютизувати окремі, а саме логіко-поняттєві моменти свідомості, тоді як реально *форм* свідомості (а відтак й *усвідомлення*, а тим паче самоусвідомлення!) набагато більше.

Та звідси виникає наступне питання: «То в якій же площині тоді взагалі працює інтелектуал, що для нього важливіше - як *розбудувати* смислову сферу (бо для думки, нагадаю, існує тільки смисл) чи як її *зрозуміти*!».

Аби відповісти на це питання, знову нагадаємо очевидне: мислення - це процес суто інтелектуальний. У ньому створюється те, що можна було б позначити як «смисловий кістяк» (О. Ф. Лосев) речі. У свою чергу, розуміння - процес не лише суто інтелектуальний, а передусім свідомий *par excellence* [44], а тому, серед іншого, ще й емоційний, афективний *etc.* Його здійснює не голий розум, а розум у його відкритості *для іншого*. Тож він завжди, так би мовити, «суб'єктивний» (якщо розуміти суб'єктивність як більш складну структуру все того ж об'єктивного світу) і передбачає певне ототожнення усвідомлюваного смислу з його інобуттям (хоч би й нашою свідомістю), у світлі якого той смисл наче заново переструктурується/переспрямовується.

Інакше кажучи (і тут відкривається новий простір філософування), у даному випадку усвідомлений у розумі смисл береться в аспекті власної виразності - як смисл, що став фактом для іншого. Це є, між іншим, власне *естетичний* (тобто саме виразний!) підхід до смислу. Отож, діяльність інтелектуала - це своєрідна **ЕСТЕТИКА ДУМКИ**. Більше того, для інтелектуала естетика, а не лише гносеологія, і є справжньою онтологією.

В результаті істинний інтелектуал постає вже не просто якимось пересушеним вченим сухарем, безтілесною смисловою конструкцією «по той бік добра і зла», а свідомою особистістю - тим, кого відтепер варто було б *іменувати розумником*.

Розумник - це ж і справді не самий лише голий розум такого собі стоїчного мудреця, який синтезує ідею і факт, смисл і чуттєвість, сутність і явище, взагалі - знання й буття саме у *смисловій* сфері, де такий синтез в остаточному вигляді виявляється тим, що в *Платона* називається *любов'ю* [45]. Розумник є ще й певною субстанцією, і навіть більше того - певним тілом, до того ж так чи інакше - розумно-живим тілом. Як розумно-живе тіло, або розумне тіло й живий розум, він обов'язково повинен (в ідеалі - одночасно й рівно тією самою мірою [46]) провести той-таки синтез знання і буття ще й засобами самого буття [47], аби обернутися *душею* - живим створінням, що має у собі власний буттєвий виток, тобто є справжнім *організмом*.

Відтак (цілком за *Гегелем*) від «об'єктивного» виміру осмислення життя з наголосом на теорії *філософії* як любові до мудрості розумник переходить до того «суб'єктивного» модусу такого осмислення, коли у центрі опиняється вже теорія *філософа* - розуму, який себе пізнав [48].

Та й це ще не кінець шляху. Що таке ці знання і буття, про які шойно йшлося, але взяті вже в їхньому повному й абсолютному, а не лише відносному синтезі - ототожненні?

Тут треба бути чесним до кінця. Або це сам розумник є витком і носієм усієї своєї знаннєвості та буттєвості, або їх і взагалі нема - саме як його *власних* якостей, власних подробиць життя. Тому для розумника залишається ще одна принципова можливість синтезу. Він має синтезувати знання і буття в їх сукупному самоствердженні. Ось тоді наш розумник як оповита любов'ю до мудрості жива душа нараз перейде від мислення, розуміння й творення до вже остаточного утвердження себе як такого. Інакше кажучи, він (звісно, в ідеалі) перетвориться на прекрасний художній *витвір* - самодостатню у своїй довершеності, цілковито самовизначену на тлі висхідного Першообразу-Парадеїгми, а відтак блага, істинну і прекрасну живу істоту, або справжній *міф* [49].

За тим міфом - з огляду на полишені вже позаду сліпі життєві подробиці й побутові негаразди - прозирає простір реальної *трагедії* (*Апиктотель*) творчого подолання інобуття. І цей-таки міф уже в християнській культурі отримає ім'я *особистості* - в усій її хресній долі й у всьому її праведному блаженстві повного самоствердження *resp.* самозречення у живому Абсолюті, що дані їй у лоні Святої Церкви як у справжньому Тілі Христовім. Тій долі й тому блаженстві, про які людська особистість нарівно забула у своєму грішному Прометеевім стрибку до ліберального самоствердження у Світі Людини за часів, що взяли від античності її скептичне поганство, а від латинських Середніх Віків - їхній дієвий персоналізм, схематизувавши те й інше у прозорій статистиці функціональних повторів *resp.* рейтингів масового творення культури «для всіх».

Ось яким чином можна було б окреслити те смислове поле, в якому потрібно шукати визначення поняття «інтелектуал». Звідси стають зрозумілими й наявні можливості для смислової, а не натуралістичної [50] типологізації інтелектуалів. Та це вже сюжет для іншої історії, яка свого часу має завершити затягну автором інтелектуальну гру.

1. *Бюй Касарес А.* Герой женщин // *Бюй Касарес А.* Изобретение Мореля. - СПб.: Азбука, 2000. - С 258, 260.
2. *Там само.* - С. 260.
3. Пор. лосєвське визначення історії як «даного у становленні розуміння буття». Ця інтерпретація історії дозволяє по-справжньому зрозуміти самий сенс розрізнення фактів природи, де смисл речі об'єднується з її ж буттєвою покладеністю цілком речовинно, засобами самої речовини, як абстрактна ідея речі, - і фактів історії, де смисл у своєму співвіднесенні з буттям дається передусім засобами самого смислу, в суто смисловій сфері, тобто виявляється справжнім суб'єктом, який уже сам, самотужки співвідносить себе з буттям, насамперед - із самим собою як з об'єктом. Отже, він є реальним самоспіввіднесенням і реальним суб'єкт-об'єктним синтезом, або інакше - особистістю. Очевидно, що за таких обставин будь-яка річ і будь-який факт отримують свій історичний вимір за умови, що вони беруться саме в модусі свого осмислення (і взагалі - з точки зору особистості).
4. Принаймні, за часом інтерпретації і з огляду на дійсне осягання, а не лише умоглядне конструювання історичного зв'язку епох. Пор. також у зв'язку з цим зауваження *Дж. Лінча*, який (слідом за: *Beril Smalley. Historians in the Middle Ages*) спеціально наголошує на тому, що середньовічні історики «і гадки не мали, що живуть у добу, що її ми нині класифікуємо як «Середні Віки». Здебільшого вони гадали, що живуть у шостій і завершальній добі людської історії, поєднаній у Божому плані з більш ранніми історичними епохами, і що людство швидко й неухильно наближалось до кінця світу» (див. у: *ЛінчДж. Середньовічна церква. Коротка історія.* - К.: Основи, 1994. - С. 11).
- 5.1, звичайно, визначений ним «інтер'єр діяльності» (див. про це докл. у: *Петров М. К.* Язык, знак, культура, - М.: Наука, 1991. - 328 с).
6. Ця ставка на сьогоднішня, окрім вгадуваної тут платонічної діалектики цілого й частки, пов'язана ще і з характерною для старої «Європи регулятивів» інтуїцією наявності, що спирається на осягання Бога як «вічної присутності» й світу як Божого світу, який разом зі Святим Письмом сам виявляється Об'явленням про Божество. Ту інтуїцію, сказати б, «з точки зору Бога» колись добре озвучив *Роберт Гроссетест* у трактаті «Про знання Бога», зауваживши: «... оскільки для Бога од віку все було наявним, чи не необхідно, аби Він знав [речі], які самі по собі є майбутніми і можливими, і Його знання стосовно змін було незмінним?». Звідси очевидно, що той, хто, на кшталт *Дерріда*, заперечує наявність як таку, насправді заперечує саме присутність Бога як абсолютної міри речей (а разом і присутність людини - як Його образу і подоби). І тоді замість світу справжньої Таїни і чудес ми маємо агностичний світ суцільної відносності та умовності, той внутрішньо спрощений світ невпинного становлення, де байдужі до нас сутності речей зачинилися «у-собі», наче устриці у стулках, лишивши нас наодинці з нашими власними іграми у конвенції, імена і взаємопосилання, з-поза яких давно вже не видно самих живих речей, а видно лише їхню конвенціалізовану у повторах «персональність» (щодо цієї «персональності» - див. хоча б у: *Барт Р. S/Z.* - М.: РИК «Культура», *Ad Marginem*, 1994. - 303 с).
7. Варто лише додати, що та смислова цілісність реально присутня у кожному з таких моментів-«втільень» рівно настільки, аби визначати саме всю їхню історичну індивідуальність та історичну роль, отже, й осмислювати геть усі сторони історичного процесу, як він розгор-тається у соціальній речовині конкретної історичної епохи й у притаманних їй типах суцільної свідомості.
8. Кожен з яких цілком реальний у своїй очевидній суб'єктивності (згадаймо *Гетелеву* схему світової історії), а відтак закономірно видається його творцям чи не найліпшим.
9. *Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог мертв» // *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. - М.: Гнозис, 1993. - С. 177.
10. Принаймні, у сучасному євро(по)центричному світі.
11. Щодо інтуїції Світу Людини у філософії ХХ ст. - див. хоча б у: *Сватко Ю. И.* Имя как Текст и Текст как Имя: лингвистические и лингвофилософские основания анализа (VI ст. до Р.Х. - XX ст.). - Дис. ...-ра филол. наук. - Краснодар, 1994. - Т. 1. - С. 267-317; Т. 2. - С. 496 - 523; див. також у нього ж: «Європа+»: на шляху до культури миру (нове тисячоліття і його виклики) // Україна - Європа: назустріч новому тисячоліттю, - К.: Stylos, 1999, - С. 4-20 [Бібліотека Міжнародної кафедри ЮНЕСКО в НаУКМА]; The case of the 'Evasive Initial' (Challenges and obstacles in the way of the culture of peace and human rights in the globalized World of Human) II *UNESCO Chairs in Human Rights, Democracy. Peace and Tolerance I* Bulletin of the UNITWIN Project, - Part II, - Stadtschlaining: European University Center for Peace Studies in coop, with UNESCO, 2004-2005. - № 6/7. - P. 320-327.
12. Пор. деякі показові моменти організаційного пере-структурування суспільств традиційно «неєвропейського» світу (Азія, Африка, Латинська Америка) у таких культурних сферах: 1. Рационалізована сфера тіла у Світі Людини, або сфера фізичної культури: система спеціалізованих закладів фізичного виховання - медицини (в тому числі санаторії, амбулаторії й клініки) - спорту. 2. Рационалізована сфера духу у Світі Людини, або сфера духовної культури: система спеціалізованих закладів освіти - науки і техніки - ЗМІ та інформатики - культури (у тому числі архіви, публічні бібліотеки й музеї). 3. Рационалізована сфера господарства *resp.* олюдної природи у Світі Людини, або сфера матеріальної культури: система спеціалізованих закладів сільського господарства, будівництва й промисловості (у тому числі об'єднаних у торговельно-промислові палати) - торгівлі, транспорту і зв'язку - кредиту. 4. Рационалізована сфера інституцій *resp.* властей у Світі Людини, або сфера *врядування*: система спеціалізованих закладів суду, безпеки й зовнішніх стосунків (у тому числі дипломатична, консульська, митна й імміграційна служби) - фінансів - громадського врядування - екологічного нагляду й надзвичайних ситуацій - кримінальної організації суспільства.
13. Інакше: механізовано-фізіологізованої природи, яка береться тут поза власним смислом і власною субстанцією, тобто саме як механізм для задоволення забаганок суб'єкта і з огляду на те, що відтепер той суб'єкт сам визначає і преображає у *техніці* всю приписувану природі - загалом несуттєву для неї самої, тож цілком умовну - значущість і субстанційність.
14. Який сам по собі не є ще ніякою цілісною особистістю, або справжнім суб'єкт-об'єктним синтезом, а є лише одним, а саме розумним (власне, розумно-інобуттєвим) моментом такого синтезу, тобто суцільною абстракцією, не пожильцем, а лише «проектувальником» цього світу як світу власних абстрактно-логічних схем і побутових зручностей, призначених задовольнити всі його поцейбичні пристрасті й забаганки.

15. Тобто незалежну від Бога, природи й речей.
16. Отож, саме *інобуттєву* (з огляду на Абсолютну Особу - християнського Бога) й уже хоча б тому відносно й цілком умовну.
17. Звичайно, умовно-особистісного, що, втім, абсолютизує саму цю умовність
18. За таких умов будь-який *іниший* досвід має бути перевіреним на собі або засвідчений як авторитетний для особи (у традиції музеїв, індексі обов'язкових цитувань / посилань *etc.*).
19. Там, де ідеї речей відриваються від живих речей, світ постає як раціональна схема. І тоді онтологія поступається місцем задля гносеології, епістемології та етики раціонально налаштованого суб'єкта. В результаті жива релігія Абсолюту саме й перетворюється на раціоналізовану мораль, яка нікого не любить і нікому не співчуває, оскільки орієнтується не на життя, а лише на *схему* життя. Тому така мораль визнає *провину*, але не розуміє *каяття*.
20. Як розумно-людського діяння в аспекті технічного розвитку.
21. Адже невизнання над собою жодних трансцендентних засад - то і є справжній *лібералізм*.
22. Власне, у стандартизованих процедурах *критичного мислення*.
23. Тобто прагнучи абсолютизуватися (саме як людська особистість!).
24. *Пор.*: фізика *Ньютона I Ейнштейна*, геометрія *Евкліда I Лобачевського etc.*
25. Така абстрактна схема історії постає як принцип історизму.
26. Як своєю власною *causa finalis*.
27. *Платон*. Государство *II Платон*. Собрание сочинений в 4-х т.: Т. 3,- М.: Мысль, 1994.- С. 373.
28. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии.- М.: Мысль, 1993.- С. 549.
29. Суттєві перипетії становлення такого осягання історії відтворено в лекційному курсі «Типи християнсько-середньовічного філософування на латинському Заході», який читається автором у Національному університеті «Києво-Могилянська Академія», починаючи з 1996 р.
30. Див., наприклад, окрім згаданого вище, курси «Філософія імені», «Філософія спілкування. Європейські моделі комунікації (IX - XX ст.)», «Теоретична й практична риторика».
31. Як що ж таки «ситуацію часу» було визначено автором у попередній частині цієї статті.
32. *Пор.* характерний пасаж з діалогу *Цицерона* «Про оратора»: «Дійсно, після встановлення всесвітнього нашого панування, коли тривалий *мир* остаточно забезпечив *дозвілля* (курсив мій. - Ю. С), навряд чи був хоч один честолюбний юнак, який не прагнув би осягнути у будь-який спосіб мистецтво оратора» (див. у: *Марк Туллій Цицерон*. Об ораторе // *Марк Туллій Цицерон*. Три трактата об ораторском искусстве.- М.: Наука, 1972.-С. 79 [I, 14]).
33. Пригадаймо хоча б його міркування щодо протистояння маси і культури, яка є надбанням правителя як «великої, виняткової людини», викладені у призначеному для *Людвіка II Баварського* невеликому трактаті «Про державу і релігію».
34. Див. про це у: *Сватко Ю. И.* Имя как Текст и Текст как Имя...- Там само.- Т. 1.- С. 294-295. Згадаймо тут і *Ортегу* з його «Бунтом мас».
35. Розгорне газету, увімкне телевізор, увійде до інтернет-мережі, забіжить на «модну» виставу *etc.*
36. Саме в цьому сенсі, як ми пам'ятаємо, й висловлюється старий *Парменід*, коли стверджує своє знамените «одне й те саме - мислити й бути».
37. Див. докл. хоча б у: *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа.- М.: Мысль, 2001,- С. 293 і далі.
38. Такий смисл, або річ в аспекті миттєвого охоплення нею всієї своєї дійсності, і називається *ідеєю*.
39. Інакше її було б просто-таки втрачено як таку.
40. Тобто усвідомлює його, чи інакше - *усвідомлюється* ним.
41. Див.: *Лосев А. Ф.* Цит. пр.- С. 292.
42. Жадає, воліє *etc.* - вибір конкретного терміну обумовлено насамперед можливими конотаціями.
43. Завдяки яким у людському тут-бутті, як слушно зазначав колись у своїй «Сповіді» *Бл. Августин*: 1) або беруть гору почуття, або володарює інтелект, або (найчастіше!) усім заправляє воля; 2) кожен із зазначених трьох моментів особистості є обмежено-недосконалим (*пор.*: нетривко відображена у пам'яті недостовірна чуттєвість, не навчений вірою інтелект або зла воля); 3) їхня сила проявляється по-різному в різних людей.
44. Зорієнтований щодо того, хто, що й заради чого усвідомлює.
45. *Пор.* любовне сходження до світу розуму і знання у *Платоновім* «Бенкеті».
46. Мислити, а потім творити за планом - ознака недосконалості, чи дискурсивного, розуму (*Плотін*, IV 3).
47. Див. хоча б *Платанового* «Горгія».
48. Див. докладніше про це у: *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии.- Там само.- С. 658-659.
49. Див. хоча б *Платанового* «Федра».
50. За місцем проживання, роботи, голосування, формою голови, розміром річного прибутку *etc.*

Yu. Svatko

HUNT FOR INTELLECTUAL, OR THE EUROPEAN INTELLECTUALISTES AS AN AESTHETICS OF THOUGHT

Facing the World of Human, and adhering to a generally Platonic model of philosophizing, the article s author offers one of the impliable answers to the question: «Who are intellectuals?». The article is part of a broader study devoted to the meaningful typology of intellectuals within the cultural and historical space of Europe for the last twenty five centuries.