*Михайло Бойченко*

# СОЦІАЛЬНЕ ТА ЕТИЧНЕ САМОКОНСТРУЮВАННЯ ІНТЕЛЕКТУАЛІВ

## Замість вступу

Інтелектуал — не професія, але радше покликання. Не професія, оскільки таке покликання, попри те, що потребує постійного напруженого інтелектуального життя, набуває свого публічного вияву лише у кризові суспільні часи (дай Бог, щоби такі часи взагалі нас минали). Справжній інтелектуал не шукає кризи, а шукає можливості її уникнути — для чого в певних ситуаціях не обійтись без залучення якомога ширшої, але при цьому відповідної цим ситуаціям публіки.

Отже, для того щоби людина стала інтелектуалом, необхідні два різного роду чинники: з одного боку, потрібен соціальний запит на інтелектуалів, а з іншого — має бути в наявності принципова готовність самого потенційного інтелектуала прийняти цю місію, тобто усвідомити її й виявитися інтелектуально достатньо компетентним та морально достатньо рішучим для того, аби в потрібний момент зайняти однозначну публічну позицію.

## Інтелектуали та інтеліґенція: лінії розлому та лінії сходження

Попри спільне походження і співзвучну назву інтеліґенція та інтелектуали являють собою дедалі більше несхожі соціокультурні феномени й утворюють дедалі більше різні соціальні групи — майже загальним місцем і богемною модою стає їхнє протиставлення [Барабаш, 2012; Перри, s.a.]. Немож-

© М. БОЙЧЕНКО, 2014



ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2014, № 2

ливо визначити, чим є інтелектуали, не прояснивши стосунок обох цих феноменів і соціальних груп, звертаючись до різних вимірів виявлення такого стосунку, що дає змогу побачити, на наше переконання, не лише лінії розлому між інтеліґенцією та інтелектуалами, а й лінії сходження між ними. Для цього варто зосередити увагу не лише на тих соціальних якостях, які характерні для обох груп, а й зіставити їхню власну осмислену налаштованість із тим фактичним соціальним і культурним впливом, який вони здійснюють. Для нас не буде принциповим жорстко розрізняти різні типи інтелектуалів і інтеліґентів, а також різні теорії щодо інтелектуалів та інтеліґенції (у тому числі їхні теорії про самих себе). Наша увага буде зосереджена на виявленні поняття інтелектуалів та інтеліґенції, тобто того, що дає змогу виявити ядро їхньої ідентичності, а також визначити горизонти осмисленого оперування цими поняттями. Припускаємо, що інтелектуали й інтеліґенція являють собою різні феномени і соціальні групи, різні настільки, що можна порівнювати їх з різними континентами, які впродовж історії свого існування колись являли спільний материк, у певний момент часу між ними відбувся розлом, вони розійшлися й мають перспективу свого сходження у майбутньому — але саме в результаті збереження напряму розходження, тобто зійтися вони можуть (а можливо — й повинні) зовсім в іншому стосунку (можливо, навіть протилежному), аніж мали на початку свого існування.

Передусім варто зауважити, що й інтелектуали й інтеліґенція мають прямий стосунок до знання — вони є носіями знань і являють самим своїм існуванням певні практики використання цього знання. Так-от, в обох цих зв'язках зі знанням інтелектуали й інтеліґенція, на думку науковців, не тотожні. Більше того, вважаємо, що саме інституалізація сучасного науковця стала можливою значною мірою саме завдяки віддиференціації спочатку інтеліґенції, а згодом і інтелектуалів від науковців як таких.

Науковець як дослідник анґажований лише цінностями наукового дослідження — його цікавить соціальний контекст саме під цим кутом зору. З цих позицій науковець усвідомлює себе виразником інтересів усього суспільства як орієнтованого на прогрес науки та її здобутків. Цей ідеал формулює чітко Макс Вебер в ідеї розчаклування світу [Вебер, 1998b: с. 316], однак своїм корінням він виходить ще з ідеології Просвітництва. Значною мірою такий ідеал намагалися втілити також позитивісти. При цьому вони свідомо уникали анґажованості моральною проблематикою в традиційному її розумінні.

Для інтеліґента ж знання й дослідження не самодостатні — вони повинні підпорядковуватися певній позанауковій моральній інстанції. Це може бути релігія і Бог (що випливає із середньовічних уявлень про інтеліґенцію), може бути народ (як обожнюваний, гіпостазований народ у російських інтеліґентів-народників), може бути саме знання (як сакралізована пасіонарна сила, носіями якої і є інтеліґенти — щось подібне зустрічаємо у Карла Мангайма [Манхейм, 2000]). Заради захисту знання як наукового й само-

достатнього у своїй об'єктивності окремі теоретики доволі жорстко критикують інтеліґенцію, причому з різних позицій — наприклад, і критики марксизму П.Б. Струве та інші автори «Вех» [Давыдов, 1998: с. 192–221], і самі марксисти-ленінці. Для авторів «Вех» інтеліґенти — «отщепенцы» (С.Л. Франк, О.С. Ізгоєв) і маргінали в тому сенсі, що вони, пропагуючи народництво, самі народ не розуміють і ставлять перед ним невластиві йому цілі, нав'язують невластиві йому цінності: «Внутрішнє життя особистості є єдиною творчою силою людського буття, й вона, а не самодостатні начала політичного порядку, є єдино міцним базисом для будь-якого суспільного будівництва. З цього погляду, ідеологія російської інтеліґенції, яка базується цілком на протилежному принципі — на визнанні безумовного примату суспільних форм — видається внутрішньо помилковою і практично безплідною» [Гершензон, 1989]. Така критика є, на нашу думку, критикою інтеліґенції з позицій інтелектуалів.

Для більшовиків же інтеліґенція — як чітко розділяв Володимир Ленін у листі до М. Горького — ділиться на «інтелектуальні сили робітників і селян» та «интеллигентиков, лакеев капитала, мнящих себя мозгом нации. На деле это не мозг, а г...» [Ленин, 1970]. Соромлячись чітко вказати на походження виразу, більшовики слідом за Олександром III називали інтеліґенцію «гнилою» [Бушков, 1997], оскільки вона не виявляла належної твердості й непохитності, безкомпромісності, властивої більшовикам. Для інтеліґенції непролетарського походження знання важливіше за класовий інтерес, заради останнього вона не здатна навіть тимчасово «забути» про свою вірність знанням. Для більшовиків же знання інтеліґенції — книжне, таке, що розходиться з правдою життя, а отже знання несправжнє, щонайменше морально застаріле, а найчастіше — і просто шкідливе. Цікаво, що в розрізненні Леніним дрібнобуржуазної інтеліґенції та інтелектуальних сил робітників вчувається майбутнє розрізнення інтеліґенції та інтелектуалів за критерієм соціальної дисфункції перших і функціональності останніх.

Ці два приклади дають нам підстави не погоджуватись із цивілізаційним поділом на «російську» інтеліґенцію та «західний» інтелектуалізм, який пропонують деякі дослідники [Перри, 2012].

В обох випадках — і для аристократа від науки Струве, і для захисника пролетарської науки Леніна — інтеліґенти у своїй функції носіїв знання виявляються замкнутими самі на себе, вони самі маргіналізують себе від суспільства, а отже значною мірою є втіленням дисфункції з точки зору носіїв знання. Обожнюючи знання як таке, вони втрачають розуміння пріоритетності свого завдання забезпечувати зворотний зв'язок знання із практикою. Головним для них є не розвиток і приріст знання, а збереження його уявної чистоти, моральності й сакральності. Знання постає для інтеліґентів певною субстанцією, яку вони лише обслуговують як певні акциденції. У цьому виявляється природна спорідненість інтеліґенції з традиційним суспільством, ностальґійність їхнього морального пафосу. Усе це йде врозріз

із прогресизмом класичної просвітницько-наукової позиції й еволюціонізмом позитивістської науки.

Зовсім інша справа — інтелектуали. Вони починають зі спільної з науковцями прагматичної настанови щодо знання. Однак такий прагматизм базується не на цінностях науки, а на соціальних (політичних, правових, мистецьких тощо цінностях). Якщо інтеліґенти надто сакралізують знання, то інтелектуали, на нашу думку, його надто інструменталізують. Позиція науковця щодо знання та його використання, таким чином, виявляється своєрідною «золотою серединою» між позиціями інтеліґента та інтелектуала. Інтелектуали, на відміну від науковців та інтеліґенції, не завжди шанобливо ставляться до знання як системи — з цієї системи вони висмикують окремі ідеї, а саме ті, які найкраще відповідають прагматичній потребі вплинути на маси. Інтелектуали в цьому близькі до політтехнологів, але, на відміну від останніх, мають мужність чи в усякому разі сміливість ототожнювати власну долю з долею ідей, висунутих ними як прапор для масового руху. Політтехнологи віддають перевагу залишатися в тіні, тоді як інтелектуали за визначенням апелюють до публічності і не в останню чергу прагнуть стати знаменитими — навіть ціною самопожертви. Така публічність і навіть пошук паблісіті чужі як інтелігентам, так і науковцям — перші її соромляться і уникають, другі до неї байдужі — окрім тих випадків, коли публічність забезпечує підтримку наукових досліджень. Певне акторство, перфоманс є невід'ємною рисою інтелектуалів, їхнім способом надавати популярності ідеям, які в сухому науковому викладі не викликають захоплення й розуміння у мас. У цьому сенсі інтелектуали надмірно «соціалізовані» на відміну від недостатньо соціалізованих і навіть до певної міри соціально аутичних інтеліґентів.

Отже, лінією розлому для інтеліґенції та інтелектуалів є різні способи їхнього відокремлення від науковців. Це — різні напрями неприйняття об'єктивності науки в сенсі її самодостатності. Саме це, на нашу думку, зумовлює те, що як до соціального шару інтеліґентів, так і до соціального класу інтелектуалів неминуче потрапляють люди, які лише певною мірою мають стосунок до науки або зовсім чужі їй — у першому випадку це різночинці й навіть терористи, у другому — деякі журналісти, актори, художники, інколи навіть діячі поп-культури, загалом певна частина людей, які просто «світяться» на публіці, особливо в медіа. Це — за великим рахунком, уже зовсім не інтеліґенти і не інтелектуали, це — лише їхні ситуативні супутники й однодумці, «сателіти», вони лише приєднуються до інтеліґентів чи інтелектуалів, або ж, у кращому разі, провокують інтеліґентів чи інтелектуалів до висловлення ними кваліфікованої оцінки суспільних подій. У цій поступовій, але неминучій дивергенції зі сферою наукового знання, на нашу думку, лежить поступова втрата як інтеліґенцією, так і інтелектуалами своєї соціальної сили. Позірні інтеліґенти або ж «інтелектуали»-сателіти зі сфери медіа сприймаються в масовому суспільстві практично як

сусіди, члени своєї спільноти, хоча особисто, як правило, ніхто їх не знає, проте свідчення цих «селебритиз» сприймаються пересічними громадянами як рівні в достовірності з досвідом з власного життєвого світу глядача. Однак оманливість такої спорідненості є значно менш небезпечною, ніж оманливе ототожнення таких «інтелектуалів» чи «інтеліґентів» зі справжніми представниками цих соціальних груп.

Утім і інтеліґенція, й інтелектуали апелюють до сфери моралі, і в цьому ми вбачаємо можливість сходження їх позицій по кількох лініях. Проте перш ніж перейти до виявлення напрямів такого сходження, слід зупинитися докладніше на соціальній функції інтелектуалів, яку, вважаємо, можна простежувати з часів виникнення перших історичних версій демократії.

## Суспільний запит на інтелектуалів

Сократа можна вважати одним із перших інтелектуалів, який застерігав суспільство від хибних моральних звичаїв на підставі власної етичної позиції, виробленої на нових для того часу знаннях. Це нині хрестоматійною є Сократова теорія знання про добро як достатню підставу для добрих вчинків. Тоді ж вона була основою його соціального й етичного дисидентства, за яке Сократа врешті-решт і засудили до страти [Платон, 1989]. Менш відомо, що раніше аналогічна судова історія трапилася з Анаксагором, якого засудили до вигнання з Афін як богохульника, який називає Сонце розпеченим каменем, а рідних богів зрівнює з чужинськими: «спуск в Аїд звідусіль однаковий» [Диоген, 1979: с. 106–107]. Ці два випадки дають підстави говорити про певну типовість у ставленні суспільства до інтелектуала вже в давні часи. На цих простих і досить відомих прикладах спробуємо з'ясувати логіку взаємозв'язку соціальної й етичної позиції інтелектуалів, перш ніж перейти до з'ясування особливостей сучасного суспільного запиту на інтелектуалів.

Як у випадку Сократа, так і у випадку Анаксагора інтелектуал ставав дисидентом. Але якщо навіть погодитись із тією думкою, що інтелектуалу личить бути дисидентом, це навряд чи означає, що всі дисиденти є інтелектуалами, навіть якщо це, на чиюсь думку, їм би і личило. Інтелектуал є дисидентом щодо чогось, займаючи позиції розуму й моралі, тоді як далеко не всі дисиденти беруть ці засоби на озброєння. Особливо — професійні політики-дисиденти, для яких головне — перемогти політичного опонента, а не виявити істину чи захистити справедливість.

Також потребує уточнення питання, щодо кого інтелектуал виступає дисидентом. Найчастіше це опозиція істеблішменту — офіційній владі, церкві, іншим формальним установам. Рідко інтелектуал виступає проти суспільства в цілому — та й то, лише тоді, коли сподівається змінити суспільну думку. Таким чином, інтелектуалу завжди потрібен суспільний запит — явний чи неявний, уже наявний або ж такий, який він сам формує своїм виступом. При цьому інтелектуал, виступаючи в інтересах суспіль-

ства, як правило, опонує владі, усталеним традиціям, стереотипам, загалом інтелектуальним лінощам, інтелектуальній кволості або навіть ворожості до застосування розуму. У тих же випадках, коли ці інтелектуальні дисфункції демонструє політична опозиція чи навіть суспільна більшість, інтелектуал стає їхнім опонентом і навіть може підтримувати ситуативно позицію істеблішменту. Тому, на нашу думку, інтелектуал, все ж не завжди має бути дисидентом — ці поняття явно не тотожні, але лише частково перетинаються. Інтелектуали нерідко подібні до політичної фронди, однак сама по собі така фронда не робить людину інтелектуалом, швидше навпаки, оскільки інтелектуал прагне зберегти тверезість суджень, фрондер же неминуче ризикує зайняти опортуністичні позиції, відкидаючи нерідко всі альтернативні власній точки зору.

Ще більш типовою для інтелектуала у давньому світі є доля Марка Тулія Цицерона. Утім його доля була трагічною зовсім з інших причин — він став успішним інтелектуалом ще за життя, однак це завдало йому більше страждань, аніж відчуття успіху. Досить лише згадати, що, згідно з останніми дослідженнями істориків [Бобровникова, 2006], саме Цицерона вважали натхненником повалення режиму Юлія Цезаря вбивці Цезаря, особливо Брут. Так, одразу після вбивства вони вирушили додому до Цицерона, вигукуючи його ім'я і, очевидно, сподіваючись, що він візьме на себе повноту політичної відповідальності й візьме участь, якщо не очолить нову державу, що повернеться до порядків республіки. До розчарування заколотників Цицерон не лише не розділив їхньої радості від убивства, а й відмовився брати діяльну участь у формуванні нового уряду Риму. Цей випадок нам видається типовим для позиції інтелектуала, який не лише не прагне досягати матеріальних зисків від долі інтелектуала, а й відмовляється від політичної анґажованості, яка неминуче призведе до втрати ним інтелектуальної свободи і безсторонньої чесності. Таким чином, Цицерон був опонентом для Цезаря, але він залишився опонентом і для його непримиренних опонентів. Його політичне дисидентство було, отже, не адресним, а тотальним, хоча, можливо, не стільки з міркувань ідейних чи, тим більше, матеріальних (хоча вони також мали місце), скільки з огляду на його естетичну позицію — політична гризня і ненаситність викликали в Цицерона огиду. Для такого ставлення він мав свої вагомі підстави — з молодих років він набув великого досвіду практичної роботи з обслуговування інтересів різних представників римського політикуму, а інколи навіть почергово — прямих опонентів. Ілюзій щодо суті політики Цицерон позбувся рано, однак неминучість для себе здійснювати вплив на політику і можливість отримувати зиск від цього він також усвідомив швидко — адже слід було забезпечувати й убезпечувати себе і свою сім'ю. І все ж Цицерон не став циніком — просто джерелами його власної моралі стали зовсім неполітичні справи.

Попри таку специфічну особисту політичну резиґнацію й навіть певний скепсис щодо самої політики, а, можливо, саме завдяки цим якостям

інтелектуали стають дедалі більш запитаними в суспільствах, де все більша кількість громадян прагне отримати персональний зиск від участі в політичному житті. Особливо рідкісною така політична стерильність інтелектуалів стає в демократичних країнах, де не лише дозволена, а й всіляко заохочується участь громадян у політичному житті для захисту своїх прав та інтересів. Це не означає вимоги обов'язкової аполітичності чи тим більше політичної безпринципності інтелектуалів, але це означає — чим більше політичних симпатій у інтелектуала, тим важче йому залишатися інтелектуалом.

Отже, інтелектуалу краще утримуватися від позитивної політичної програми: хоча виконати таку рекомендацію вкрай важко, її виконання значно спрощує суспільну місію інтелектуала. Головне — щоби суспільство також не очікувало від інтелектуалів таких конкретних політичних програм. Інтелектуал має швидше виконувати функції цензора, якщо вже звертатися за зразками до античності. Однак таке цензурування не є ані формальною посадою, ані певною професією, а швидше — реакцією ad hoc на суспільний запит.

Саме завдяки функції своєрідного неформального цензора інтелектуали стають запитаними в суспільстві — проте не в будь-якому. Чи потрібні інтелектуали, чи будь-які інші цензори (крім хіба що прокураторів) тиранічному суспільству? Запитання риторичне. Ксенофонт у своїй праці «Гієрон», зверненій до тиранів [Ксенофонт, 2006], та Лео Штраус в аналізі тиранії [Штраус, 2006а] виявляють абсурдність існування інтелектуала за умов тиранії: інтелектуал стає нещирим, оминає «незручні» питання репресій, штучно підкреслюючи переваги тиранії [Штраус, 2006а: с. 186–187]. XX століття показало, що сучасні тиранії на прикладі тоталітарних суспільств взагалі схильні до фізичних репресій не лише щодо інтелектуалів, а й щодо всієї верстви інтеліґенції як такої, що породжує інтелектуалів. Полемізуючи зі Штраусом, Александр Кожев переводить дискусію в іншу площину — він акцентує на відповідальності інтелектуала: Симонід, який дає поради Гієрону в діалозі Ксенофонта, на думку Кожева, є не мудрим філософом, а інтелектуалом, причому останнього Кожев зображує щонайменше критично, якщо не з презирством: «...Симонід, судячи з усього, поводився не як Мудрець, а як типовий "Інтелектуал", який критикує реальний світ, у якому живе, з позицій певного "ідеалу", сконструйованого ним у дискурсивному всесвіті. Цьому «"ідеалу він надає "вічну" цінність — передусім тому, що такої не існує нині й не існувало в минулому. Справді, Симонід подає свій "ідеал" у формі "утопії"» [Кожев, 2006: с. 223]. На цих підставах Кожев відкидає цінність порівняння класичної тиранії із сучасною, а отже відкидає пафос Ксенофонта та певною мірою і самого Штрауса — намагання знайти раціональну відповідь на внутрішнє подолання тиранії. Для нього класична тиранія — абсолютне зло, а тому не підлягає обговоренню, її слід знищувати, починаючи з тирана. Щодо сучасних тираній, то його позиція більше набуває рис макіавеллізму — це нібито не

такі вже й тиранії, в усякому разі, кращі сучасні тиранії втілюють більшість рекомендацій Симоніда.

Штраус бачить глибші причини появи будь-якої тиранії — вони коріняться не в особистості тирана, а в самому суспільстві, яке в певний момент починає прагнути «хорошого» тирана — «Цезаря». Для Штрауса «цезаризм по суті своїй пов'язаний зі злочинним народом, з низьким рівнем політичного життя, із занепадом суспільства. Він наперед потребує занепаду, остаточної загибелі громадянських чеснот і суспільного духу, і він з необхідністю утверджує такий стан справ» [Штраус, 2006b: с. 278]. Наголошуючи іронічно на тому, що Кожев «філософ, а не інтелектуал» [Штраус, 2006b: с. 287], Штраус далі захищає теоретичне знаряддя інтелектуала — утопію. Він розуміє утопію не як невдалу реформу для правителя (у геґелівсько-макіавеллівському стилі), а як регулятивну вимогу для всіх громадян (у кантіанському ключі). Таким чином, хороший утопізм має спрямованість не на покращення тиранів (це неможливо й утопічно в найгіршому сенсі), а на покращення суспільства через публічність раціоналізації його управління — в цьому міркуванні Штрауса ми вбачаємо виправдання інтелектуала.

Окремим питанням для Штрауса постає вибір між позицією аполітичного філософа й політично анґажованого мислителя. Бути філософом неминуче означає для нього обмежувати спілкування тими, хто цього гідний, а отже — це шлях створення філософської секти. Альтернативою такої секти не може бути ані партія (розширена секта), ані відмова від філософської позиції, до чого нібито схиляється Кожев, коли стверджує, що філософу доводиться займатися політичними справами всупереч його покликанню, що є трагізмом його існування. Штраус пропонує іншу стратегію — філософську політику, яка є природною для філософа, як доводив ще Платон: «Філософія і філософська освіта можливі за будь-якого з більш чи менш досконалих режимів... Філософська політика... полягає в тому, щоб розвіювати стурбованість суспільства щодо філософів, доводячи, що вони не атеїсти, що вони не блюзніри щодо святинь міста... що вони не якісь безвідповідальні авантюристи, а доброчесні громадяни, мало того, кращі з громадян. Те, що в грецькому полісі і для полісу здійснив Платон, в Римі і для Риму здійснив Цицерон, чиї політичні дії в інтересах філософії не мають нічого спільного з його діями, наприклад, проти Катиліни і за Помпея» [Штраус, 2006b: с. 316]. Отже, заслуга Штрауса в тому, що він показує, що філософ може й повинен бути інтелектуалом. Однак фактично він вважає, що філософи мають турбуватися окремо про своє визнання в суспільстві, а окремо — про саме суспільство. Уже Сенеку така позиція довела до життєвої й філософської поразки від політики. Такий поділ на особистий інтерес і суспільний видається нам недоречним — філософ не може, на наш погляд, їх відокремлювати, не лише з міркувань своєї суспільної та політичної безпеки, а передусім якщо хоче залишатися філософом. Інша справа,

що суспільний інтерес філософа — особливий. У своїй спеціальній статті ми зауважували, що філософ не повинен прагнути бути інтелектуалом [Бойченко, 2011], однак зараз додаємо — є ситуації, коли він може залишитися філософом, лише якщо виявить у собі риси інтелектуала, й навіть більше — є кращим серед можливих інтелектуалів.

Міра і спосіб присутності інтелектуалів у публічному просторі демократичного суспільства є індикатором його стану. Анаксагор і Сократ силою своєї самопожертви сприяли зростанню суспільної демократичної самосвідомості афінського суспільства, а моральне безсилля Цицерона позначило занепад римської республіки. Таким чином, саме демократичне суспільство потребує інтелектуалів, саме в такому суспільстві вони ефективні попри їхню віддаленість від формальної політичної влади. Але по-справжньому понятєво гостре й морально драматичне питання полягає в тому, що демократичне суспільство не створює якогось соціально чи морально безпроблемного чи навіть комфортного середовища для інтелектуалів. Інтелектуали — не естети-сибарити, не епікурейці, які знічев'я споглядають за подіями в суспільстві. Це люди із вигостреною чутливістю до соціального, морального та інших видів несправедливості — вони не шукають соціальної гармонії в утопічних ідеалах, але переважно викривають соціальну та іншу дисгармонію в соціальних реаліях. Це швидше кініки, аніж кіренаїки: хоча небагато інтелектуалів готові до радикальної відмови від матеріальних благ, однак загалом така відмова полегшує їм не лише виявлення соціальних патологій і несправедливостей у суспільстві, а й підвищує довіру цього суспільства до їхнього критичного голосу. Можливо, саме тягар особистих матеріальних благ завадив Цицерону бути належно критичним і послідовним у своїй критиці загроз демократії в тодішньому Римі.

## Інтелектуали та інтеліґенція: етична самоідентифікація

Якщо інтеліґент — завжди певний природний феномен, втілення певної доброї звичаєвості, особливого типу традиціоналізму, то інтелектуал завжди є штучним утворенням, він не є природним, а тим більше зручним ані для свого суспільства, ані для свого ближчого соціального оточення, ані навіть для самого себе. Це інноватор, який не може не творити інновації, навіть розуміючи, що вони не принесуть йому ані зиску, ані комфорту, саме лише моральне задоволення та можливу миттєвість публічного визнання (яке не слід плутати з тривкою славою). З цим пов'язані майже протилежні способи етичної самоідентифікації інтеліґентів та інтелектуалів.

Інтеліґент діє згідно з уявленням про кармічний механізм дії моралі, коли добрі і порядні вчинки неминуче роблять сам світ кращим, а отже такими вчинками він підвищує шанси, що цей світ стане у чомусь кращим і для нього самого, а якщо навіть він сам не відчує цього, то обов'язково від-

чує хоч хтось в усьому світі. Інтеліґент — вселенський альтруїст та, врешті-решт, ідеаліст.

На противагу цьому, інтелектуал — завжди прагматик, хоча нерідко з романтичним ореолом. Однак ця романтика — цілком усвідомлювана й захищена прагматичним панциром. Інтелектуал себе не стільки самозакохано виховує в певних цінностях, скільки конструює свій соціальний і етичний образ, не тотожний його самості, але образ значною мірою рольовий, інструментальний. У цьому сенсі інтелектуал — завжди потребує публіки, яка має оцінити цей образ. Та, що більш важливо, інтелектуал завжди розраховує, який ефект матиме його перфоманс: усі позитивні й неґативні наслідки. Він також персонально відповідає за свої публічні виступи — це не кармічна відповідальність за людство, яка має своєю зворотною стороною відповідальність людства за вчинки інтелігента (як у персонажів Федора Достоєвського). Отже, мовою Макса Вебера, в інтеліґентів спостерігаємо більшою мірою етику переконання, а в інтелектуалів — етику відповідальності.

Не потребують додаткового пояснення паралелі з нашим сьогоденням: «Але бездонно глибока прірва існує між тим, коли діють відповідно до максими етики переконання, — мовою релігії: “Християнин робить, як належить, а щодо наслідків покладається на Господа”, — *або ж* діють згідно з максимою етики відповідальності: треба відповідати за (передбачувані) *наслідки* своїх дій. Як би переконливо не доводили синдикалістові, який керується етикою переконання, що внаслідок його дій зростуть шанси на успіх реакції, посилиться пригнічення його класу і загальмується піднесення цього класу, — на нього це не справить жодного враження. Коли наслідки вчинку, який випливає із чистого переконання, виявляться поганими, то відповідальність за це переконана людина перекладатиме на світ, на дурість людську, на волю Бога, який створив людей такими, — тільки не на саму себе. Натомість той, хто керується етикою відповідальності, зважає якраз на отакі пересічні людські вади, — бо він, як слушно зауважив Фіхте, не має ніякого права розраховувати на їхню доброту і досконалість, він не здатний звалювати на інших наслідки своїх вчинків, оскільки міг їх передбачити. Така людина скаже: “Ці наслідки спричинені моїми вчинками”. Той, хто сповідує етику переконання, відчуває себе відповідальним лише за те, щоб не згасало полум’я чистого переконання, — наприклад, полум’я протесту проти несправедливості соціального порядку. Роздмухувати його знову і знову — ось що є метою його вчинків, які абсолютно ірраціональні з погляду можливого успіху і можуть та повинні цінуватися лише як приклад» [Вебер, 1998а: с. 181].

Лише до певної міри це історичні типи етики — за великим рахунком, вони співіснували завжди, лише маючи різний суспільний вплив і поширення в різні історичні епохи. У сучасному суспільстві гігантських можливостей комунікації виявляється настільки багато простору для різних соціальних позицій, що етика переконання й етика відповідальності нерідко

співіснують не лише в одному суспільстві чи окремих його спільнотах, а й в окремих особистостях. У різних комунікативних площинах людина бере на себе різну міру відповідальності і здійснює різної глибини критично-раціональне обґрунтування такої відповідальності.

Отже, у сучасному суспільстві не можна чи, точніше, майже неможливо бути чистим інтелігентом або чистим інтелектуалом навіть для тих особистостей, хто за рівнем своєї освіти, досвіду критичного мислення та відповідальної соціальної поведінки, твердістю принципів і неупередженістю сприйняття гідний бути інтеліґентом чи інтелектуалом. Більше того, така неможливість не лише не є трагічною, а, навпаки, видається нам підставою для того, аби особистість у щоразу нових соціально-етичних колізіях не апелювала до напрацьованих шаблонів морально-етичної оцінки, але мусила конструювати власну етичну й соціальну позицію щоразу заново, нехай і з необхідним опертям на свій та суспільний соціальний і моральний досвід. Справа не в тому, щоби все життя бути взірцевим інтеліґентом чи взірцевим інтелектуалом, але в тому, щоб дати вчасну і адекватну публічну відповідь на гостру соціальну ситуацію.

## Інтелектуали та інтеліґенція в Україні: філософська відповідальність

З цих позицій варто уточнити формулювання тих питань, які були орієнтирами при обговоренні на круглому столі в Інституті філософії імені Г.С. Сковороди НАН України 13 грудня 2013 року — на першому етапі розгорання української «революції гідності», приводом для якої слугувала боротьба громадянського суспільства з тодішнім урядом за збереження європейської перспективи для України. Філософська відповідь на ці питання може бути такою.

По-перше, Україна має власну, окремішну від російської культурно-історичну демаркацію феномену інтеліґенції — як і сучасну її соціально-етичну демаркацію. Відповідальність українських інтелектуалів відмінна від відповідальності української інтеліґенції, однак обидві вони стоять на захисті інтересів громадянського суспільства.

По-друге, модернізація українського суспільства ще далека до свого завершення, а отже, і завдання інтелектуалів ще не вичерпано сучасним порядком денним — принцип автономії розуму лише починає отримувати своє належне визнання та застосування в українському суспільстві.

По-третє, особливим фронтом такого визнання і застосування є вітчизняні університети та наука: як інтеліґенти, так і інтелектуали не лише пов'язані походженням з наукою й вищою освітою — останні є тією лабораторією, де критичне та незаанґажоване мислення мають найбільше шансів на свій розвиток і комунікативне застосування [Searle, 1971: p. 183–212 (Chapter 6. «Academic freedom»)], що не означає, втім, що всі ці шанси належним чином використовуються, або що саме тут вони використовуються

нині і в усіх університетах та науково-дослідних установах рівною мірою або якнайкраще порівняно з іншими сферами їх можливого застосування. Таким чином, далеко не завжди саме вітчизняні наука й університети є соціальним та моральним джерелом для формування спільноти вітчизняних інтелектуалів чи навіть широких верств інтеліґенції. Навіть окремі питання утвердження моральних пріоритетів і цінностей українського суспільства не завжди знаходять вчасну, чітку й переконливу відповідь від вітчизняних інтелектуалів чи кращих представників вітчизняної інтеліґенції, а коли знаходять, то далеко не кожна відповідь, гідна уваги й осмислення, знаходить свою публіку, свій належний канал здобуття публічності.

По-четверте, відповідно, критичний дискурс у сучасному суспільстві страждає навіть не стільки через брак кваліфікованих учасників публічної комунікації, але через брак відповідальних, раціонально-критично налаштованих і навіть просто вітчизняних інтелектуалів та інтелігентів: ефір, шпальти й Інтернет-простір вітчизняних ЗМІ заповнюють дискусії не лише невисокого інтелектуального рівня і безвідповідальні диспутанти, а й відверті провокатори та «спойлери», тобто люди, які професійно працюють на пониження критичності, раціональності й відповідальності публічного дискурсу.

Отже, справа як самих інтелектуалів, так і вітчизняної громадськості — не соромитися і не зволікати у справі викриття таких професійних руйнівників простору публічної інтелектуальної відповідальності й чесності в Україні. І найкращим таким викриттям буде істина і справедливість у тому взаємозв'язку, який розкривається в їхній чистоті і незаперечності — тобто ті цінності, захист яких і складає врешті-решт основне соціальне завдання як інтелектуалів, так і інтеліґенції. А це вже пряма і спільна справа вітчизняних представників інтеліґенції та інтелектуалів, хай би де вони працювали — в університетах і науково-дослідних установах чи у топ-менеджменті корпорацій та підприємств, на телебаченні чи в Інтернет-виданнях, в органах влади чи в партійних структурах, в Україні чи за її межами.

Варто насамкінець зауважити, що попри те, що виявлення істини і захист цінностей справедливості — індивідуальна справа кожного інтелектуала, у якій він не може покладатися ні на кого іншого (навіть на іншого інтелектуала), надзвичайно важливими є найрізноманітніші (й передусім неформальні) соціальні об'єднання інтелектуалів. Не тому, що тут має продукуватися спільна позиція — це швидше виняток, аніж правило, а тому, що в компетентній і конкурентній («за гамбурзьким рахунком») комунікації тут виробляються і проходять раціонально-критичну перевірку ті кваліфікаційні цінності, які властиві інтелектуалам і які сприяють виробленню за необхідності кожним інтелектуалом власної експертної та етичної позиції. Ті спільні листи, звернення, маніфести тощо, які виробляють час від часу інтелектуали, насправді не об'єднують їх у якісь стійкі спільноти — надто різнорідними за фахом і життєвими долями є їх підписанти. Ці документи, однак, є закономірним наслідком інтелектуальної й етичної

готовності до таких об'єднань, що виробляється у стійких професійних комунікативних спільнотах інтелектуалів, які мають переважно характер соціальних мереж. Яскравий приклад утворення таких мереж подає, скажімо, український Філософський Фонд, під егідою якого творчо розвиваються численні філософські товариства, а також діяльність провідних філософських центрів Києва — Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Інституту філософії НАНУ, Національного університету «Києво-Могилянська академія», а в останні роки також і Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова, зусиллями яких проводяться численні філософські конференції, семінари й інші форми проведення фахових диспутів, що створюють рамкові умови для розвитку і змагальності інтелектуального середовища України і залучення до нього не лише філософів, а й представників різних інших професій. Утім у цих рамкових умовах можна і необхідно робити набагато більше, та й самі ці умови варто вдосконалювати й розширювати.

При цьому філософу не слід прагнути робити своєю публікою якомога ширшу аудиторію, адже саме такої тотальності потребують авторитарне та тоталітарні суспільства — важливо, щоби це була справді публіка, а не натовп, що значною мірою залежить від спільного спрямування до критичного мислення, результатом якого має бути прийняття власної відповідальної позиції кожним представником цієї публіки.

ДЖЕРЕЛА

*Барабаш И.* Интеллигенция и интеллектуалы [Электронный ресурс] / И. Барабаш. — *2012.* — 28 марта. — Режим доступа : http://intelligentia.ru/inteligencija-i-intelektualy.html.

*Бобровникова Т.* Цицерон: Интеллигент в дни революции / Бобровникова Т. — М. : Молодая гвардия, *2006.* — 532 с.

*Бойченко М.І.* Системне застосування розуму як покликання філософа / М.І. Бойченко // Людина. Історія. Розум: за матеріалами філософських читань пам'яті І.В. Бойченка // Філософські діалоги'2011 : зб. наук. пр. — *2011.* — Вип. 5. — С. 151–163.

*Бушков А.* Россия, которой не было / Бушков А. — М. : Олма-пресс, *1997.* — 607 с.

*Вебер М.* Покликання до політики / М. Вебер [Пер. з нім. О. Погорілого] // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім., післямова та коментарі Олександра Погорілого. — К.: Основи, *1998a*. — С. 173–191.

*Вебер М.* Про внутрішнє покликання до науки / М. Вебер // Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Вебер М. ; пер. з нім., післямова та комментарі Олександра Погорілого. — К. : Основи, *1998b*. — С. 310–337.

*Гершензон М.О.* Предисловие / М.О. Гершензон // Вехи. Из глубины / АН СССР, Ин-т философии, Филос. о-во СССР. — М. : Правда, *1991.* — С. 5.

*Давыдов Ю.Н.* Постмарксистские философско-социологические искания П.Б. Струве / Ю.Н. Давыдов // История теоретической социологии : в 4 т. / [отв. ред. и сост. Ю.Н. Давыдов]. — М. : Канон+, *1997.* — Т. 2. — С. 181–221.

*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский ; пер. с древнегр. — М. : Мысль, *1979.* — 620 с.

*Кожев А.* Тирания и мудрость / А. Кожев // Штраус Л. О тирании. — СПб. : Изд-во С.-Петербруг. ун-та, *2006.* — С. 221–274.

*Ксенофонт.* Гиерон / Ксенофонт ;пер. с древнегр. // Штраус Л. О тирании. — СПб. : Изд-во С.-Петербруг. ун-та, *2006.* — С. 39–62.

*Ленин В.И* Письмо к М. Горькому от 15 сентября 1919 года / В.И. Ленин // Полное собрание сочинений / В.И. Ленин. — 5-е изд. — М. : Изд-во полит. литературы, *1970.* – Т. 51. — С. 48–49.

*Манхейм К.* Проблема интеллигенции: Исследование ее роли в прошлом и настоящем / К. Манхейм ; пер. с нем. // Избранное: Социология культуры / Манхейм К. — М. ; СПб. : Университет. книга, *2000.* – С. 94–233.

*Перри М.* Русская интеллигенция и западный интеллектуализм [Электронный ресурс] / Морин Перри. — Режим доступа : http://newskif.su/2012/russkai_intelligencii_i_zapadniy_intellektualizm/. (*s.a.*)

*Платон* Апология Сократа // Собрание сочинений : в 4 т. / Платон ; пер. М.С. Соловьева. — М. : Мысль, *1989.* — Т. 4. — С. 70–96.

*Штраус Л.* Еще раз о «Гиероне» Ксонофонта // О тирании / Лео Штраус ; пер. с англ. А.А. Россиуса. — СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, *2006a.* — С. 275–327.

*Штраус Л.* О тирании // О тирании / Лео Штраус ; пер. с англ. А.А. Россиуса. — СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, *2006b.* — С. 63–220.

*Searle J.R.* The Campus War: A Sympathetic Look at the University in Agony / John R. Searle. — N. Y. : World Pub. Co., *1971.* — 243 p.

***Михайло Бойченко** — доктор філософських наук, професор кафедри філософії Київського національного університету ім. Тараса Шевченка, головний науковий співробітник відділу змісту, філософії та прогнозування вищої освіти Інституту вищої освіти НАПН України. Сфера наукових інтересів — соціальна філософія, філософія освіти, філософія політики, теорія соціальних систем.*