

УДК 007:304:070

ПУБЛІЦИСТИКА ХОСЕ ОРТЕГИ-І-ГАСЕТА ЯК ПАРАДИГМА ВІДОБРАЖЕННЯ КОНЦЕПТУАЛЬНИХ ПИТАНЬ РОЗВИТКУ ЛЮДСТВА

Ольга Ткаченко

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Генерала Чупринки, 49, 79044, Львів, Україна, e-mail: journft@franko.lviv.ua

На прикладі вибраних творів Хосе Ортега-і-Гасета проаналізовано основні концепції іспанського мислителя в галузі антропології, культури та суспільства.

Ключові слова: публіцистика, концепція, ідея, елітарність, масовість, бунт мас, раціовіталізм, перспективізм.

Хосе Ортега-і-Гасет був одним тих філософів-публіцистів, які зробили вагомий внесок у розвиток прогресивної думки ХХ сторіччя. Іспанський мислитель займався водночас і філософськими пошуками і журналістською діяльністю. Тому дуже важко відрізнити його науковий трактат від публіцистичного твору. Однак на початку своєї діяльності Ортега був відомий як політично активний журналіст. У 20–30-х рр. ХХ сторіччя писав популярні статті до часописів і газет («El Sol» («Сонце»), «El Espectador» («Оглядач»), сам заснував журнали «Іспанія» (1915–1924 рр.), «Revista del occidente» («Західний журнал») (1923–1936 рр.) та «Споглядач».

Ортега написав чимало робіт, які були або газетними статтями («Бунт мас», «Безхребетна Іспанія»), або записами курсу лекцій («Тема нашої доби», «Навколо Галілея», «Що таке філософія?», «Людина та людство»). Публіцист розумів, що есеїстика не може замінити роботи над систематичним викладом свого вчення. Тому у 30-х роках минулого сторіччя він оголосив, що має намір писати не тільки есе, але й логічні праці, фундаментальні дослідження. Але написати задуманий трактат «Зоря життєвого розуму» йому не вдалося, як не вдалося завершити найбільш технічне своє творіння — «Ідея принципу у Лейбніца й еволюція дедуктивної теорії». Лише на третину, якщо зважати на план, була написана головна праця з соціології «Людина і люди» [7].

Російський дослідник творчості іспанського мислителя А. Руткевич зазначає, що Ортега не був філософом «не від світу цього», два томи його праць становлять публіцистику на політичну тематику [7]. Однак, аналізуючи життя Ортеги, приходимо до висновку, що його політична діяльність і спроби філософського осмислення іспанської реальності ґрунтувалися на дуже розмитих політичних ідеалах, тому, як зазначає інша російська дослідниця А. Зикова, «відсутність чіткого уявлення про характер майбутнього робить його стиль ху-

дожньо красивим, але політично дуже не чітким» [14]. Роботи 20–30-х років насичені критикою історичної ситуації в Іспанії, але ця критика не опиралась «ні на аналіз соціально-економічних основ, ні на вивчення соціально-класової природи Іспанії» [14]. Воно й не дивно, адже Ортега не був ні соціологом, ні тим паче економістом. Натомість спостерігаємо, що критика Ортеги направлена в бік культурно-духовного життя, тобто мислитель шукає причини зовнішньої кризи у внутрішньому світі людини. Це є одним з найбільших акцентів.

В Ортеги не було чіткого переходу від журналістики до філософії, епоха зумовила те, що його світоглядна публіцистика й була його філософською творчістю, адже мислитель ніколи не замикався в одному закутку інтелектуального мислення, читаючи його твори ми пересвідчуємось в універсальності і багатовекторності Ортеги. Однак заглиблюватись у філософію як науку Ортега почав на зламі сторіч, коли переїхав до Німеччини. Саме тоді почалася його самостійна діяльність. Ортега поїхав до Німеччини, щоб інтелектуально збагатитися досвідом попередніх епох, а відтак сформулювати свою оригінальну доктрину щодо суспільної екзистенції. До виведення своєї філософської доктрини Ортега пройшов через низку інших філософських учень. Власну тезу він назвав «раціовіталізмом» або концепцією «життєвого розуму», «здоровоглуздієм», як цей термін інтерпретує український дослідник творчості Ортеги Віталій Табачковський [6]. Проте досі тривають суперечки щодо того, чи вніс Ортега новизну у філософське мислення ХХ сторіччя, коли висунув концепцію раціовіталізму як основний постулат своєї філософії. Дослідниця А. Зикова вважає, що раціовіталізм — це різновиди широкого антропологічно орієнтованого вчення тогочасної буржуазної філософії, включно з «філософією життя», феноменологією, екзистенціалізмом, французьким персоналізмом та ін. Тобто, Ортега, намагаючись створити філософію, яка б орієнтувала людину в складних ситуаціях, був під впливом інших філософських учень [14]. Але, як стверджує А. Руткевич, «кожного німецького філософа, можна розкласти на такі «впливи» — що залишиться від «Буття і часу» Хайдегера, якщо «викинути» К'єркегора, Дільтея, Гусерля, Шеллера» [7]. Так, новітні напрямки були для Ортеги стимулом у створенні своєї оригінальної філософії, основи якої він виклав в роботі «Роздуми про Дон Кіхота» (1914). Як уже згадувалося, Ортега не був філософом-аскетом, який шукав вічні істини десь в сфері метафізичного і трансцендентного. Він був активним діячем епохи і своє вчення вибудовував на засадах певної корисності соціуму. Хоча й говорить, що «філософія не потребує ні захисту, ні уваги, ні симпатій мас. Вона заховає свій характер цілковитої некорисності» [6]. Однак не слід трактувати це визначення, так, начебто філософія — наука не утилітарна, а має чисто теоретичне спрямування. Ортега мав на увазі, що філософія корисна для тих, хто має хист її розуміти і усвідомлювати її значимість.

Не випадково, що навіть у своїх творах на суспільно-політичну тематику головним завданням роздумів Хосе Ортеги-і-Гасета було вироблення найвідповіднішого до темпу доби вчення про людину, як об'єкту перманентного історичного плину і водночас як суб'єкту власного існування в контексті епохи. Тема людини, її призначення на Землі стала ключовим питанням філософії та її першопричиною. Хосе Ортега-і-Гасет, перш ніж прийти до проблеми людини, пройшов через теорію пізнання і методологію. Після магбурзької школи неокантіанства, після феноменології та екзистенціалізму, він зробив власні висновки щодо проблеми людського існування.

Не погоджуємося з А. Руткевичем, який пише, що проблему людини Ортега починає розглядати в творі «Роздуми про Дон Кіхота». «Я — це Я і мої обставини» [7]. Руткевич так розшифровує цю формулу «Перше «Я» — це радикальна реальність людського буття, і укорінені інші реальності, а друге «Я» — це свідомість, суб'єкт класичної філософії» [7]. Однак ми припускаємо, що Ортега хотів не так показати внутрішній зміст людини, як знайти внутрішні причини певних людських дій, що складають її існування. Тому перше «Я» будемо трактувати як чистий об'єкт не зумовлений реальністю, який перетворюється на суб'єкт, коли потрапляє в певні життєві обставини, що і будемо вважати другим «Я». Тобто це і є процес формування особистості, перехід від об'єктивізму до суб'єктивізму власної думки. І саме навколишній світ, обставини творять *alter ego*. Однак Ортега не натякає на те, що людина є в'язнем своїх обставин, тому він відкидає твердження про те, що в житті вирішують обставини. Навпаки: «Обставини — це завжди нова дилема, перед якою нам треба рішитися. А вирішує наш характер» [6]. Звідси — в обставинах формується чи виявляється характер. Різні обставини — різні дії. Наше буття — це не матерія і не дух, це мистецтво застосовувати вищі істини для нашого низького існування. Тут ми спостерігаємо перші ознаки «життєвого розуму» — новий спосіб філософського мислення, скерованого до людини, який поділяє методологічні основи антропологічно орієнтованих філософських течій, пов'язаних з визначенням специфіки людини та її буття. Поставивши в центр свого вчення людину, її індивідуальність, зв'язок з культурою, Ортега розглядає її суб'єкта і намагається з'ясувати, як специфіка людського існування зумовлюється принципом взаємодії людини і суспільства.

Одним з творів, у яких Ортега розглядає специфіку індивіда і робить спроби викласти власне філософське бачення суті життя та призначення людини, є філософсько-соціологічне есе «Тема нашої доби» (1923 р.).

Ортега аналізує людину та намагається збагнути її призначення через призму тогочасного суспільства. Людина ХХ сторіччя — це мандрівник, що стоїть у центрі, а від нього тисячними векторами відходять різноманітні дороги, якими він може йти. Людина ХХІ сторіччя теж такий собі *homo viator*, який ще більше подорожує і перед тиском потоку інформації не може знайти правильний шлях. Відповідно, він губиться на такому перехресті і стоїть нерухомо як «буриданів осел», що приречений на свободу вибору, оскільки кожний шлях пропонує свої відкриття. Тому кожна нова ситуація породжує нові точки зору, нові різнобічні думки, — частинки, які в прикладному значенні творять загальне уявлення про дійсність. Екстраполяція цієї метафори в сферу суб'єктивної індивідуалістичної екзистенції людського розуму приводить нас до Лейбніца з його монадологією, яку філософи ХХ сторіччя переосмислили, доповнили й назвали перспективізмом, витоки якого знаходимо у Зіммеля, Ніцше, окремі положення в Гуссерля.

Перспективізмом називається кінцевий результат наукових пошуків «філософії життя», феноменології та екзистенціалізму. Основний його принцип Ортега перейняв у Ніцше, який стверджував, що об'єктивного знання про світ не може бути, а все навколишнє — лише інтерпретація людиною явищ, що відбуваються. Але згодом він починає розвивати свою концепцію Мультиверсуму, тобто множинності світів, у яких перебуває людина [6]. Ортега погоджується з Ніцше, що не властиво говорити зараз *sub specie aeternitatis*, бо немає істини з

точки зору вічності. Істина складається з точки зору багатьох індивідів, кожна з яких має право на існування. Тому він не відкидає вислів Протагора, що *homo mensura rerum est*. Можливо, ця фраза викликає певний скепсис, оскільки релятивісти поклали її в основу своєї філософії. Однак Ортега стає на її захист: «Варто бодай трохи поміркувати, що таке «міра», і враз засяє її вища істина. Речі самі по собі не мають міри і не знають її, вони не є ні більше ні менше, ні так ні інак, зрештою, не є і не не є. Міра речей, їх спосіб, їх ні більше, ні менше, їх так чи інак — це їх буття, і це буття їм накидає людина» [6]. Отже теорія перспективізму, утверджуючи множинність істини, вважаючи потребою індивіда завоювання власної точки зору, узаконює разом з тим ідею автономності істини кожного індивіда. Тому А. Зикова вважає, що така теорія є перешкодою на шляху до вирішення питання про досягнення істини, яка б єднала індивідів. З такої точки зору перспективізм симпліфікується до засад релятивізму, який «шляхетним наміром пошанування любої серцю несталості життя» [6] відкидає існування істини як такої. Але Ортега не є прихильником такої філософії. Навпаки він не бачить людського існування без пошуку єдиної істини. «Будучи єдиною, абсолютною і незмінною, істина несумісна з нашими індивідуальностями — тлінними і мінливими. Отже, попри існуючі між людьми відмінності, можна припустити наявність якогось абстрактного суб'єкта, спільного для європейця і китайця, сучасника Перікла і шляхтича часів Луї XIV» [7; 326].

У філософії Ортеги бачимо ототожнення істини із вищою інстанцією, впродовж усього життя шукає людина: «Сума індивідуальних перспектив, знання того, що всі і кожен бачили і знають, це всезнання, цей «абсолютний розум», є тією високою роллю, яку ми приписуємо Богові. Бог є також точкою зору, але не тому, що Він має спостережний пункт поза світом людини, що дає Йому змогу безпосередньо бачити універсальну реальність, немов старому раціоналістові. Бог не раціоналіст. Його точка зору — це точка зору кожного з нас: наша окремішня істина є також істиною для Бога» [6]. Схожу теорію пізнання істини знаходимо в сучасного українського філософа-публіциста С. Кримського у його концепції «третьої правди», яка «припускає повноту оцінок, врахування різних ситуацій доповнення «верхньої позиції» проміжними тезами, що ведуть до неї і зберігаються в остаточному результаті як досвід інших можливостей» [1]. Концепція, згідно з якою світ постає не з фізичної природи, її об'єктивних законів, а у формі особистої «перспективи» кожного, є основою ортегівської антропології та онтології, яка дала індивідуалістичне трактування життя. Ортега, захопившись перспективізмом, доходить до того, що пов'язує його роль у філософії із теорією відносності Ейнштейна у сучасній фізиці.

Критикуючи раціоналізм, Ортега обстоює життєву спонтанність, і те, що нашої доби вважає підпорядкування чистого розуму життєвому розумові, його корисності для життя.

За його словами, відкривши на афінському майдані розум, Сократ вірив, що відкрив саму дійсність. Ортега вважає розум лише предметом домашнього вжитку, якого людина потребує і вживає для того, щоб зрозуміти своє призначення серед безмежності і складності світу, в якому перебуває. Тому людина й використовує понятійний апарат як стратегічний план для існування.

Тема сократівської доби полягала в тому щоб замінити спонтанне життя чистим розумом. В інтелектуальній сфері індивід повинен не використовувати свої спонтанні переконання, які є лиш опінією — *doxa*, а прийняти замість них

розмисли чистого розуму, «істинне» знання — episteme [6]. Тобто раціоналіст відкидає важливість життя як сутності, а бачить лише його протяжність у формі імперативів розуму. Спираючись на “філософію життя”, яка заперечувала субстанційність людини, її приналежність до світу, Ортега апелював до самої людини із закликом пізнати, що її життя, її особливий спосіб буття полягає саме в необумовленості і тому незавершеності — це порив життєвості, який не задається зовні, а є спонтанним. Ортега не прагне внести хаос, він просто проти стоїть раціоналізму, який підміняє те, чим ми є насправді — спонтанність. Тим самим, як стверджує В. Табачковський, Ортега порушує ключове для світоглядного самовизначення кожної людини питання. Адже її екзистенція розгортається не в якихось абстрактних просторово-часових вимірах, а в конкретному соціокультурному та водночас особистісному просторі і часі. Відповідно «темою нашої доби» стає уміння відчувати свій час, а отже те, що називають «знайти своє місце в житті» [6]. А щоб вирішити чим ми будемо у світі, треба користуватися свободою і з поміж безлічі можливостей вибирати найсприятливішу для нас та для суспільного блага.

Отже, Ортега, розглядаючи проблему людини, не відділяє її від земного життя, його не цікавить трансцендентна сфера, бо вона лежить за межами існування; якщо філософія Унамуно лежить на трагічному осмисленні життя, на боротьбі життя і смерті, то у Ортеги про смерть нема і слова, його філософія це маніфест повноти буття, навіть «спортивне відчуття життя» [9].

Проблема людини у філософії Хосе Ортеги-і-Гасета тісно пов'язана із темою суспільства, оскільки індивід народжується і розвивається саме завдяки іншим людям, які живуть і формують суспільство, пишуть історію, творять культуру. Щоб проаналізувати і зрозуміти спосіб мислення Ортеги та спроектувати його на суспільство треба відштовхуватись від його всезагальної доктрини «повстання мас».

Маса витворила таке суспільство, що створює тиск на будь-якого індивіда. Живучи в групі, людина приймає дійсність не за власною ініціативою, а згідно з нормами, які прийняті в групі. Тому вона втрачає своє обличчя і стає масою. Тобто суспільство — це механізм, що крутить у своїх шестірнях людей. Однак Ортега не відкидав існування суспільної спільноти, бо інакше це привело б до повернення у первісний лад. Основою цивілізації та виникнення міст він вважав мистецтво співжиття, тобто, приймання позицій іншого, навіть суперника. Натомість варварство — це нахил до відокремлення, що породжує тріщини спільноти. На думку Ортеги, результатом політичної діяльності було створення форми, яка б втілювала найвище бажання співжиття — ліберальної демократії. Лібералізм — це засада політичного права, згідно з якою державна влада, незважаючи на свою всемогутність, обмежує себе і намагається навіть власним коштом, лишити місце в країні, якою вона править, щоб могли жити ті, що думають інакше. Він проголошує рішення співжити з ворогом, що більше — зі слабким ворогом [6]. Тому ця засада лібералізму здається аж надто утопічною, і не дивно, що саме людство вирішило її позбутися. Натомість приходять повне і беззастережне вільнодумство і просування будь-яких, навіть божевільних доктрин, що є ознакою панування масової точки зору, а не відшліфованої, чистої думки. Такі тенденції розвитку європейського суспільства Ортега назвав «гіпердемократією» [6], з якою треба боротися, щоб не призвести до тотальної анархії та деструктивізму. Оскільки маса не має здатності нести відповідальність за

свої вчинки, вона перетворює свободу своїх дій на сваволю, що неминуче призводить до виникнення суспільно-політичних катаклізмів. Однією із форм безвідповідальності, на думку Ортеги, є фашизм. Фашизм був організований меншиною, яка використала силу, що по суті має бути останнім аргументом (*ultima ratio*), як першого аргумент — *ratio prima*. Фашизм та подібні до нього феномени засновуються зазвичай на заперечній силі, що їм не належить, — слабкості інших. Тому Ортега звинувачує бездіяльність лібералізму, що дала відкриту дорогу фашизму [6]. Аналізуючи природу італійського фашизму, Ортега порівнює його з російським більшовизмом. Якщо останній спричинив заколот, щоб зруйнувати стару державу, яка все-таки була легітимною для свого режиму, і встановити свою, іншу легітимну державу. Тобто уряд «застосовує насильство для забезпечення свого права, але не робить з насильства свого права» [6]. Натомість фашизм не руйнує традиційної форми правління, він «впадає в тривіальність, виголошуючи: насильство, сила — і є право» [6]. Ось чому, характеризуючи епоху, Ортега стверджує, що більшовизм і фашизм — це ознаки суспільного регресу.

Найбільшу небезпеку він вбачав в етатизмі — інтервенції інституту держави в усі прошарки життя країни. Це так звана теорія «надорганізації», принцип якої висунув Муссоліні, який ставив державу вище за інші форми суспільного життя. Така думка співзвучна із централізованим принципом правління в СРСР тому Ортега називає комунізм і фашизм двома «псевдосвітанками, що провіщають не ранок завтрашнього дня, а якогось архаїчного дня, що його вже не раз прожито; це два примітивізми» [6]. Вони ще більше накидають державу на спонтанність суспільного життя, як це було в часи диктатури одного правителя.

Але Ортега не був анархістом чи прибічником вільного співжиття, він усвідомлював необхідність державно-правової регуляції. Навіть, стосунки «наказу-покори» він вважав основою виходу з кризи. Але підґрунтям успішності таких ідей Ортега називав наявність двох елементів, без яких суспільство не може існувати як цілісний об'єкт — наявність добірної меншини, справді гідної цього звання, і маси, яка буде підпорядковуватись меншинам. Ортега постійно говорить про те, що людина все своє життя шукає «вищу інстанцію», якщо вона знайде її самостійно, то переходить у ранг еліти, а якщо ні — вона надалі залишається масою, яку повинна регулювати «добірна меншина». Але на рівні державно-правових відносин цією вищою інстанцією має бути закон, нормам якого повинні коритися і меншини, і маси. На думку Ортеги, боротьба за владу, тільки гартує суспільний організм, однак вона повинна вестися в рамках згоди зі спільними цінностями, віруваннями. Розбіжності з приводу того, хто буде правити, не є настільки важливими ніж розбіжності, які виникають, коли починають вибирати форму та методи правління, сумніваючись щодо постулатів моралі. Тоді суспільне тіло розривається на клапті і перестає функціонувати як цілісний організм. Такі процеси призводять до кризи.

Спостерігаючи ситуацію в теперішньому українському суспільстві, ми є свідками того, що навпаки — суперечка стосовно того, хто буде при владі породжує більшу дестабілізацію, ніж різноголосся в принципах і підходах до правління. Людина масової свідомості взяла на себе функцію держави і не бажає коритися вищій інстанції, а бачить єдино правильним тільки свій підхід до регу-

ляції державних процесів, не усвідомлюючи того, що їй потрібно спочатку дорости до статусу «добірної меншини».

Переконаний європейець, Ортега багато своїх роздумів присвятив питанню Європи. Ортега впевнено і цілком віддається ХХ сторіччю, символізуючи нову Іспанію і нову Європу. Як зазначає професор ЛНУ ім. І. Франка Й. Лось, «Обставини його — іспанські, а погляд — європейський. Європа стала темою життя Ортеги, Іспанія — темою творчості» [3]. Він переживає з через те, що стара Європа здає свої позиції і перестає бути панівною силою. Нова Європа, натомість, розчаровує його своєю «гіпердемократією». Хоч він і вважав, що історію потрібно знати і поважати, але не для того, щоб провадитися в ній, а навпаки, щоб вирватися з неї і побудувати нову державу без архаїчних пережитків минулого. Тому у «Бунті мас» він доходить висновку: «Немає надії для Європи, коли її долю не покладеться в руки дійсно «сучасних» людей, що відчують як під ними здригається ціле підґрунтя історії, що знають сучасну висоту життя і гидуєть усякою архаїчною і примітивною поставою»[6]. На нашу думку, Європа ще досі не може вирватись із пут минулого і застосувати для свого розвитку якісно новий підхід не копіюючи жодну історичну епоху та її діячів. Ортега попереджає, якщо не використати інноваційний метод в питанні про розвиток суспільства, то настане епоха занепаду. Однак орієнтація лише вперед, це не єдиний вихід, потрібно в усьому слідувати законам совісті та шукати вищу інстанцію як парадигму моральності. Адже «епохи занепаду — це епохи, коли провідна меншина народу — аристократія — втрачає свої якості вищості» [6], тоді маса втрачає взірць і деградує ще більше. Наштовхує на певні рефлексії думка Ортеги про існування «двох Іспаній» — одна з яких дотримується консервативних поглядів і зросла з минулим, а друга — прогресивна і сучасна — прагне країни майбутнього, однак не має доброго проводиря, щоб організуватися, — так звана проблема поколінь, «країна батьків і країна дітей». Цю думку можна екстраполювати на сучасне українське суспільство, адже маємо аналогічну проблему. Доки не будуть знищені апологети минулої епохи, доти не є можливою дистиляція суспільного мислення. Нині нація в стадії «фільтрування розуму» і пошуку лідера.

Тому, розглядаючи шляхи виходу з кризи, Ортега бачить порятунок в об'єднанні групи держав у велику націю, яка б змогла відродити «пульс Європи». У контексті натрапляємо на цікаве трактування нації в поглядах Ортеги. Філософ не інтерпретує націю як об'єднання індивідів спільною мовою, спільним історичним минулим та спільною кров'ю, він вважає це в'язницею для народу. Ортега, посилаючись на французького історика Ренана, також вважає націю «щоденним племісцитом», який повинен боротися не за архаїчні пережитки символічного значення, а за певні дії, які є прагненнями поступу та історичного розвитку. Адже «єднання нації відбувається довкола великих спонукальних діянь, що потребують від усіх максимуму віддачі, а відтак — дисципліни і взаємовигоди» [6].

Ортега закликає до нової програми дій, але дослідники досі не розуміють до якої саме. Він не був політологом, натомість дивився на суспільно-політичні процеси з точки зору філософа. Мабуть, тому ми не бачимо в його творах чітко визначених програм на майбутнє, а лише критику історичної ситуації. Єдине, на що потрібно опиратись, — коли людина в суспільстві буде жити лише для себе, то таке суспільство приречене на самознищення, бо, всу-

переч загальному уявленню, Ортега стверджує, що егоїзм — це неприйнятна річ для співжиття, яке лежить в основі людського існування.

Ортега підводить нас до того, що в основі повноцінного розвитку суспільства лежить акт альтруїзму, який повинен супроводжуватись життєвою спонтанністю та вмінням людини максимально точно і правильно використовувати власні можливості згідно зі своїми якостями. Нам відомий цей підхід до життя завдяки концепції «сродної праці» Григорія Сковороди. Ортега, як і Сковорода, впевнений у тому, що пошук самого себе або «вищої інстанції» лежить в основі людського існування.

Питання культури — це один із найважливіших аспектів, які фігурують на першому плані у творах Хосе Ортеги-і-Гасета. Ця тема дуже близька до проблеми людини, оскільки світ не є розчленованим на різні корпускули, які існують відособлено одна від одної, він обертається навколо людини та її вітальних пошуків. Цю концепцію ми простежуємо у творах іспанського мислителя.

Ортега не був культурологом в науковому значенні цього слова, у нього навіть немає окремої праці, що була б присвячена виключно питанню культури як наукової категорії. Спостерігаємо в різних його творах спроби доторкнутися до проблем культури, її призначення.

Як зазначає А. Руткевич свої наукові пошуки в галузі культури Ортега розпочинав як вірний учень «марбурзької школи» [7]. У Німеччині XIX сторіччя культура представлялась священнодійством, сакральною сферою, її розглядали не як частину повсякденного життя, а як певну духовну сферу. Німецька «культуропобожність», маючи в собі релігійні (протестантські) витоки, знайшла відображення у філософії неокантіанців. Одна з причин того, що Ортега був ревним європейцем, захована саме в проблемі культури. Відсталість Іспанії він пов'язував з безкультурністю, з відсутністю інтелектуальної дисципліни та цінностей, тому європейця він називав «педагогічною проблемою» [7], тобто це означало подолання індивідуалізму і суб'єктивізму, підпорядкування універсальним цінностям науки, моралі і культури.

В есеї «Бунт мас» Ортега пов'язує кризу суспільства із кризою культури, тобто духовного життя, що мала місце в Іспанії зокрема та в Європі агалом. Культурна криза стала наслідком «повстання маси», яка не може і не хоче коритися «вищій інстанції», відповідно спричинюючи деструкцію у всіх галузях людського соціального життя. Суспільство поділилося на два типи людей: масу та еліту, тобто тих, хто стоїть на місці і тих, хто прагне постійного поступу. Ознакою масовості є почуття власної досконалості. Однак це почуття не є об'єктивною характеристикою людини-маси, бо «природжений герметизм її душі перешкоджає їй порівняти себе з іншими людьми, що було б передумовою для пізнання своєї недостатності» [6]. Таким чином, маса, вважаючи себе взірцем, не має потреби орієнтуватися на цінності культури, бо вона їй не потрібна для духовного вдосконалення. Тому культура занепадає, будучи відкинутою переважною більшістю масового обивателя, який становить основу суспільства.

XX сторіччя в контексті культури постає складним ще й з того боку, що в науковий обіг входить поняття цивілізація, яке дуже часто є предметом дискусій та наукових писань. Ми не будемо розглядати теорію цивілізації, ми лише подамо коротку панораму її висвітлення Ортегою. Він вважає, що цивілізація,

на відміну від культури, несе в собі смертельну загрозу для тих, хто її одержує, якщо її прийняли «не ті народи». До рівня цивілізації треба дорости. Народ спочатку повинен абсорбувати в себе всі досягнення науки та акцептувати вищі культурні цінності. В думках Ортеги щодо цього питання ми бачимо розбіжність поглядів зі Шпенглером, який вважає, що після занепаду культури настане, як результат і причина цього процесу, епоха цивілізації, тобто техніки. Ортега натомість висловлює сумнів щодо такого припущення, стверджуючи, що цивілізація не може жити далі, коли пройшло зацікавлення фундаментальними засадами культури та чистої науки. Техніку Ортега вважає однією з найхарактерніших рис «модерної культури» — культури, яка включає рід науки, що дає матеріальну користь. Тепер людина перестала поважати причини техніки, бо вважає її дарунком «зверху», а не продуктом чистої науки. Як наслідок — корозія культурного життя.

Іспанський мислитель бачить відсутність культури у відсутності норм, на які можна покладатися. Коли говорять про ідею, але не визнають правди, це теж відсутність культури. «Немає культури, де немає певних засадничих інтелектуальних позицій, на які можна посылатися в диспуті. Немає культури, коли господарські зносини не підлягають торговельному устроєві, що їх охороняє. Немає культури, де естетична полеміка не визнає потреби виправдати мистецтво» [6]. Поняття «норм» Ортега вживає на рівні не прикладної культури, яку ми можемо спостерігати іманентно. Норми — це ідеї, що повинні регулювати наочне вираження культури. І чим точніші ці норми, тим вищим є щабель культури. Де точність велика, там культура зливається з суб'єктом і просякає все його життя, а де точність мала, норми регулюють життя лише на побутовому рівні.

Ортега критикує таке суспільство, яке не хоче розумно вести існування, а наосліп прагне утвердити своє безсилля перед лицем світу, навіть не усвідомлюючи цього, тому в підсумку індивід, що є одиницею такого суспільства, перетворюється на варвара, адже «варварство — це відсутність норм і можливої апеляції» [6]. Якщо слідувати цьому визначенню Хосе Ортеги-і-Гасета, то в сучасному мистецтві ми спостерігаємо не що інше, як варварство, бо сама культура постмодерну в своїй основі містить принцип безґрунтовності — абсолютного нехтування правилами мистецтва і досвідом минулих епох.

Вважати, що Ортега був ревним традиціоналістом в мистецтві, було б необґрунтовано. Він не заперечував поступу для мистецтва, адже заганяти його в певні теоретичні рамки було би безглуздя. У нарисі «Дегуманізація мистецтва» Ортега виступає як теоретик модернізму, називаючи нове мистецтво «мистецтвом витончених почуттів та інстинктивного аристократизму» [6]. Ортега у своєму дослідженні простежує цікавий нюанс: на відміну від епохи романтизму, мистецтво якої було прийнятним для будь-кого: і для вченого інтелектуала, і для неосвіченого буржуа, епоха нового мистецтва робить різницю між своїми реципієнтами. З'являються признаки масової культури та елітарної. Ця різниця стає наявною через те, що переважна більшість не розуміє новизни та нової нетрадиціоналістської творчості. Така людина почуває себе ображеною мистецтвом, тому вона починає його ненавидіти і прагне знищити. У тому Ортега бачить витoki непопулярності нового дегуманізованого мистецтва, яке вже стомилося сліпо копіювати зовнішню реальність людини, а намагається розкрити внутрішній її бік. Той, кому картина не подобається, але він її розуміє, почуває

себе вищим, а той, хто не розуміє, навпаки — приниженим. Тому, щоб себе врятувати, маси ідуть ва-банк. Свідомі своєї примітивності у всьому (і в мистецтві в тому числі), вони накидають власні суб'єктивно-індивідуалістські погляди цілому суспільству, створюючи видимість поступу, ведуть культуру до занепаду.

В есеї «Бунт мас» Ортега роздумує про те, чи не краще у пошуках сенсу життя придивитися до самого життя. І всупереч традиційному твердженню «життя для культури» прийняти нове — «культура для життя» [6]. Ортега виводить поняття «культури із сфери метафізичного і повністю духовного, намагаючись просякнути культурою кожен атом людського життя. Значення має не саме життя, а його повнота. Культура не є самоцінною, вона повинна вірно служити життю, в якому поєднуються спонтанність і розум, бажання і смисл. За безликою культурою, за всіма зонами ідеального і абстрактного життя завжди лежить спонтанна життєдіяльність, інтенціональність існування, яка виходить за свої межі до предметів і наділяє їх смислом» [6]. Ф. Ніцше у трактаті «Генеалогія моралі» розрізняє культуру високу (мистецьку в значенні смислу) і повсякденну (в значенні норм), він вказує на важливу роль переоцінки цінностей, що відповідно створює нові культури. Культура єднає дії окремих людей і створює порядок, який сприяє виживанню і прогресові людства. Звідти «культури», яка розцінювалась як дарунок чогось трансвітального. Ніцше не бачить синкретичності культури із життям людини, він відносить її до сфери небуденного і духовного. Натомість, Ортега намагається духовне зробити однією з функцій людського організму, які не повинні відділятися від індивіда як свого субстрату. Тому Ортега, всупереч різноманітним визначенням слова «культура», дає своє з претензією на єдиноправильність власного трактування культури — життєві функції, тобто суб'єктивні внутріорганічні факти, які підпорядковані об'єктивним законам і здатні пристосовуватись до трансвітального порядку. Тобто, культура — «це певні біологічні функції, не більш і не менш біологічні ніж травлення і здатність рухатися» [6]. Такі сміливі визначення не залишаються голосливими, Ортега стверджує, що прийти до духовного ми можемо тільки через життєвість і тому немає культури без життя.

Ортега розглядає культуру як один із векторів, що визначають напрямок розвитку суспільства. Щоб зберігався баланс між індивідом та навколишніми процесами потрібно, щоб культура проникала у всі прошарки життя, тому людина повинна дотримуватись тих регулятивних норм, які роблять життя культурним.

* * *

Як висновок до нашого короткого підсумовування основних ідей іспанського філософа можна сказати, що головною темою, яку Ортега досліджував у своїй творчості, була тема людини у контексті суспільного та культурного співжиття. Ортега як послідовник неокантіанців, екзистенціалізму, «філософії життя» ставив індивіда в центр усієї світобудови.

1. *Кримський С.* Запити філософських смислів. — К.: ПАРПАН, 2003. — 240 с.
2. *Ладиченко Т. В.* Всесвітня історія: Посібник для старшокласників та абітурієнтів, 3-тє вид., доп. — К.: А.С.К., 2005. — 320 с.

3. *Лось Й. Д.* Формування політичної філософії суспільства і держави ресурсами публіцистики (Деякі питання історії та методології) // Вісник ЛНУ. Серія журналістика. — 2007. — Вип. 30. — С. 12–35.
4. *Нечволод Л. І.* Сучасний словник іншомовних слів. — Харків: ТОРСІНГ ПЛЮС, 2007. — 768 с.
5. *Ніцше Ф.* По той бік добра і зла. Генеалогія моралі. — Львів: Літопис, 2002. — 320с.
6. *Ортега-і-Гасет Х.* Вибрані твори. — К.: Основи, 1994. — 420 с.
7. *Ортега-і-Гасет Х.* Избранные труды: Пер. с исп. / Сост., предисл. и общ. ред. А. М. Руткевича. 2-е изд. — М.: Весь мир, 2000. — 704 с.
8. *Ортега-і-Гасет Х.* «Інші і Я» — розвиток теми. Короткі роздуми про «Неї» // Філософська і соціологічна думка. — 1990. — № 7. — С. 33–43.
9. *Ортега-і-Гасет Х.* Спортивне походження держави // Філософська і соціологічна думка. — 1990. — № 6. — С. 38–48.
10. *Петровський І. М.* Навколо Ортеги // Філософська і соціологічна думка. — 1990. — №6. — С. 36–38.
11. *Піча В. М., Хома Н. М.* Політологія: конспект лекцій. Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів освіти України. 3-тє вид, доп. — Львів: Новий світ — 2000, 2005. — 172 с.
12. *Унамуну Мігель де.* О трагическом чувстве жизни / Предисл. Е. В. Гарджа. — К.: Символ, 1996. — 416 с.
13. *Чоловська Н.* Проблема міжкультурного діалогу у вченні Хосе Ортега-і-Гасета // www.franko.lviv.ua/faculty/phillgileja_i_web.htm.
14. *Зыкова А. Б.* Учение о человеке в философии Х. Ортега-і-Гасета. — М.: Наука, 1978. — 160 с.
15. *Свитич Л.* Профессия: журналист. Учебное пособие. — М.: Аспект Пресс. 2003. — 255 с.
16. *Смольков О. А., Децицький Ю. Л.* Філософія: навчальний посібник, 2-ге видання, стереотипне. — Львів: Магнолія плюс, 2006. — 460 с.

**PUBLICISM OF JOSE ORTEGA-Y-GASSET AS A PARADIGM
OF REPRESENTATION CONCEPTIONAL QUESTIONS
IN HUMANITY DEVELOPMENT**

Ol'ha Tkachenko

Ivan Franko National University of Lviv,
Chuprynky Street 49, 79044, Lviv, Ukraine
Tel. office: (032) 239-47-75

E-mail: journft@franko.lviv.ua

The main Jose Ortega-i-Gasset's conceptions about anthropology, culture and society are analyzed on the basement of some his writings.

Key words: publicism, conception, idea, elite, rebellion of crowds, ratiovitalism, perspectivism.

**ПУБЛИЦИСТИКА ХОСЕ ОРТЕГИ-И-ГАССЕТА
КАК ПАРАДИГМА ОТОБРАЖЕНИЯ КОНЦЕПТУАЛЬНЫХ
ВОПРОСОВ РАЗВИТИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА**

Ольга Ткаченко

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Генерала Чупрынки, 49, 79044, Львов, Украина

Тел. оф.: (032) 239-47-75

E-mail: journft@franko.lviv.ua

На примере избранных произведений Хосе Ортеги-и-Гассета проанализированы основные концепции испанского мыслителя в сфере антропологии, культуры и общества.

Ключевые слова: публицистика, концепция, идея, элитарность, массовость, восстание масс, рациовитализм, перспективизм.

Стаття надійшла до редколегії 21.05.2008

Прийнята до друку 14.04.2009