

**МІНІСТЕРСТВО ВНУТРІШНІХ СПРАВ УКРАЇНИ  
ДОНЕЦЬКИЙ ЮРИДИЧНИЙ ІНСТИТУТ**

**Олег Туренко**

**СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ ПАРАДОКСИ  
ХОСЕ ОРТЕГІ-І-ГАСЕТА**

**Маріуполь – 2021**

**УДК**  
**ББК**  
**Т**

*Рекомендовано до друку Вченою радою Донецького юридичного інституту МВС України (протокол № від 24.2. 2021 р.)*

**Туренко Олег.** Соціально-політичні парадокси Хосе Ортеги-і-Гасета. Монографія. Маріуполь, 2021. 216 с.

**ISBN**

Монографія «Соціально-політичні парадокси Хосе Ортеги-і-Гасета» розкриває зміст ключових соціально-політичних концептів іспанського філософа, деконструє нез'ясовані сенси суспільних і політичних феноменів і процесів, розкриває причини кризи західноєвропейської цивілізації.

Адресований магістрам і аспірантам закладів вищої освіти. Корисний буде фахівцям із права, соціології, політології, журналістики, соціальної психології, філософії, а також усім, хто цікавиться філософією XX століття, іспанською філософією зокрема.

**Рецензенти:**

**Пасько Я. І., доктор філософських наук, професор**

**Шевченко А. Є., доктор юридичних наук, професор**

# З М І С Т

|  |         |
|--|---------|
| <b>Передмова</b> .....   | 4–14    |
| <b>I. Суспільство</b> .....  | 16–105  |
| 1.1. Попередні зауваження.....   | 16–18   |
| 1.2. Первинні хисти та ознаки людини.....                                    | 19–29   |
| 1.3. Гносеологічні простори соціальності.....                                | 30–39   |
| 1.4. Гіпотетична реальність «нашого світу».....                              | 39–53   |
| 1.5. Людський досвід як запорука соціальності.....                           | 53–59   |
| 1.6. Звичай – сутність суспільства.....                                      | 60–70   |
| 1.7. Мова як звичай.....   | 70–80   |
| 1.8. Суспільна думка та громадська влада.....                                | 80–84   |
| 1.9. Властивості суспільства .....   | 84–97   |
| 1.10. Народ. Нація.....  | 97–103  |
| 1.11. Попередні висновки.....  |         |
| <b>II. Політичне</b> .....   | 104–186 |
| 2.1. Попередні зауваження.....   | 104–106 |
| 2.2. Ознаки влади.....   | 107–111 |
| 2.3. Визначення феномена політика.....                                       | 112–116 |
| 2.4. Форми політичної думки .....  | 116–128 |
| 2.5. Традиція і революція.....   | 128–134 |
| 2.6. Право й закон.....  | 134–141 |
| 2.7. Місто як перший громадський простір.....                                | 141–144 |
| 2.8. Спортивна теорія походження держави.....                                | 144–162 |
| 2.9. Сенси держави.....  | 162–170 |
| 2.10. Національна держава.....   | 170–176 |
| 2.11. Освіта – сфера політичного та важіль<br>трансформації суспільства..... | 176–185 |
| 2.12. Проєкт «Сполучені штати Європи» .....                                  | 185–186 |
| 2.13. Попередні висновки.....  |         |
| <b>Післямова</b> .....   | 190–192 |
| <b>Література</b> .....  | 194–198 |
| <b>Предметно-іменний покажчик</b> .....                                      | 199–215 |

# ПЕРЕДМОВА

*На початку «Етики» Арістотель говорить: «Стрілець шукає ціль для своїх стріл. Як же не шукати її для наших життів?» Від такої метафори етика втрачає свій педантичний вигляд, уже звичний для нас, і перетворюється на благородне мистецтво полювання, чий імператив: «Люди, будьте влучними стрільцями!»<sup>1</sup>*

*«Виникає відчуття, ніби мене ніхто й не читав зовсім, навіть найближчі друзі».<sup>2</sup>*

Побічна зацікавленість іспанською філософією, а загалом іспанською культурою, історією, політико-правовими думками є однією з ознак сучасного інтелектуального життя українського суспільства. Виразним показником ставлення до іспанської культури в нашій країні є прагнення юнацтва вивчати іспанську мову: вона опинилася на останньому місці рейтингу ЗНО 2019–2020 рр. Тести з іспанської у 2019 р. склали 114, а у 2020 р. 102 особи. Така ж тенденція спостерігається стосовно всіх гуманітарних наук України. Іспанська тематика зрідка висвітлюється в наукових працях, а якщо й досліджуються певні питання, то вони не мають наступності, живої традиції, тобто це означає, що не розвивають іспаністику, не впливають на науково-культурний поступ і суспільну думку. Така ж доля переслідує відомого іспанського філософа, соціолога, культуролога, мистецтвознавця, письменника Хосе Ортегу-і-Гасета, який є одним зі стовбів сучасної іспанської і латиноамериканської філософії, теоретиком демократично-ліберальної державності, прихильником кантівських принципів практичної філософії.

Ортега – «оригінальний іспанський варіант екзистенційної філософії»<sup>3</sup>, популяризатор ідеї духовно-культурного відродження європейської цивілізації, яке повинно розпочинатися з окремої

<sup>1</sup> Ортега-и-Гассет Х. Увертюра к «Дон Жуану». Камень и небо. М.: Грант, 2000. С. 48.

<sup>2</sup> Вела Фернандо. Разговор с Ортегой. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о «Дон Кихоте». СПб: Изд-во Петербургского университета, 1997. С. 226.

<sup>3</sup> Руткевич А. М. Социальная философия «Мадридской школы». М., 1981. С. 6.

людини. Для іспанського мислителя людина є вищою реальністю, яка мусить опанувати критичну рефлексію, навчитися відмовлятися від спонтанних переконань, усталених у суспільстві уявлень (лат. – *doxa*). Цю життєву можливість надає філософське мислення, яке є для кожної людини неминучим<sup>4</sup>, оскільки для індивіда філософія є «зразком інтелектуального героїзму»<sup>5</sup>, досвідом вироблення на свій страх і ризик нестандартних істин (лат. – *paradoxon*), а отже, осягнення справжнього знання (гр. – *episteme*) і вірного шляху досягнення свого життєвого призначення. Тому слід наголосити, що Ортега у своїй творчості додержувався принципів європейського гуманізму – ідеї екзистенційної своєрідності, незамінності індивіда в наявному бутті, його можливості вільно формувати точку зору на світ і плідно діяти згідно з нею. Індивідуалістичний погляд на світ з його повсякденними перебігами й переживаннями є вагомим ракурсом бачення Універсуму, часткою «абсолютного розуму», певним органом пізнання Бога. На думку самого мадридця, Бог – «це точка зору кожного з нас; наша окремішня істина є також істиною для Бога»<sup>6</sup>.

Зважаючи на принцип суверенності людини та її життєвого права на власний погляд і свободу, Ортега формує теорію перспективізму. Ця теорія не є чистою новацією іспанського філософа, своїм корінням сягає філософії Г. Ляйбніца. Подібну теорію пізнання розробляли Ф. Ніцше й Е. Гуссерль. Перший заперечував наявність абстрактної, або «чистої», істини. Він уважав, що істина завжди існує як результат індивідуального пізнання світу, передусім власних переживань. Тому в ніцшианській доктрині перспективізм є «способом інтерпретації чуттєвих переживань»<sup>7</sup>. Отже, німецький філософ засумнівався в об'єктивності знання людства про світ і звів теорію пізнання до глибокого суб'єктивізму.

На відміну від ніцшианської позиції, Ортега відштовхувався від інших постулатів. Первинна ланка пізнання у іберійця залишилася незмінною: це людина, яка має свій феноменологічний світ – Я – і

---

<sup>4</sup> Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М.: Наука, 1991. С. 85.

<sup>5</sup> Табачковський Віталій. «Стань тим, чим ти є». Ортега-и-Гасет. Вибрані твори. К.: Основи, 1994. С. 6.

<sup>6</sup> Ортега-и-Гасет Х. Тема нашої доби. Вибрані твори. К.: Основи, 1994. С. 369.

<sup>7</sup> Лютий Тарас. Ніцше. Самоперевершення. К.: Темпора, 2017. С. 889.

активно пізнає його та речі, що він містить. Необхідність пізнання світу є об'єктивним постулатом життя, необхідністю знайти свій самотній погляд на речі й сформуванню один із компонентів реальності – перспективу. Притому мадридець зауважує, що процес формування компонентів реальності не є деформацією реальності, а є її організацією, яка складається з однієї точки зору<sup>8</sup>. Утім індивідуальне бачення (перцепція) не є чистим. Людський розум існує в нерозривній єдності з наявним колом свого народу, суспільством, сферою культури, історичною епохою, поколінням та навіть статтю. Тому будь-яка перспектива має соціокультурні обставини формування, конкретну історичну «орбіту» світобачення. Навіть більше, кожна історична епоха вклала свою лепту в теперішню реальність, панівні уявлення про Всесвіт.

Одночасно із цим ортегіанська теорія враховує те, що індивідуалістична перспектива завжди залежить від чітко визначеного часу й простору. Інакше кажучи, суб'єктивне «світобачення» індивіда відносно й може набути іншого сенсу, якщо змінити час і простір, обставини життя. Термін «обставини» – *circum-stantia* (навколо становища)<sup>9</sup> – усе, що оточує людину сукупно й поєднує її зі Всесвітом, в Ортеговій доктрині є одним із ключових. Обставини по відношенню до феноменологічного світу людини, її розуму постійно змінюються і складають дуалістичний принцип пізнання: «*Yo soy yo y mi circunstancia*» (ісп. – «Я і мої обставини»). Для виявлення істини мало усвідомлювати своє «Я», критично рефлексувати свій духовний світ, слід чітко й об'єктивно усвідомлювати природу та сутність обставин – виявляти їхній логос. Як наголошує А. Зикова, «осмислюючи обставини або навколишній світ, людина перетворює їх у «свій» світ і «свої» обставини. Однак зв'язок людини з обставинами – і цей момент є принциповим для Ортеги – затвержений не на їхньому перетворенні, а на їхньому осмисленні, у тому числі філософському»<sup>10</sup>.

З метою утвердження критичної рефлексії, формування істинної перспективи Ортега розробив теорію «раціовіталізму», або

---

<sup>8</sup> Ортега-і-Гасет Х. Тема нашої доби. С. 365-366.

<sup>9</sup> Ортега-і-Гасет Х. Роздуми про Дона Кіхота. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. С. 24.

<sup>10</sup> Зикова А. Б. Концепция «перспективизма» Хосе Ортеги-и-Гассета и её влияние на развитие философской мысли в Латинской Америке. Из истории философии Латинской Америки XX ст. М.: Наука, 1988. С. 127.

«життєвого розуму» (лат. – *razon vital*). Вона була покликана дати сучасній людині орієнтири в умовах повстання мас, кризи європейської культури, складних соціально-політичних інституцій. Суть цієї теорії полягає в пропозиції розглядати розум (мислення) не як субстанціональну сутність людини, а як один із ракурсів буття, первинну реальність – життя у всіх своїх проявах, що має свій історико-біологічний сенс – вищий логос. «Раціовіталізм», уважав мадридець, «допоможе відновити в правах класичне (античне) сприйняття світу як замкнутого й органічного з істинними можливостями його основи»<sup>11</sup>. У своїй теорії «раціовіталізму» дослідник спирався на своїх попередників, прихильників інтуїтивного пізнання реальності – А. Шопенгауера й Ф. Ніцше. Під впливом їхніх ірраціонально-волюнтаристських концептів виник філософський напрям – «філософія життя», до якого належать В. Дільтей, Г. Зіммель, Л. Клагес, Г. Лебон, Е. Дюркгейм, А. Бергсон, біолог Я. фон Ікскюль. Саме в дискусії із вченнями останніх авторитетів іберієць розробляв теорію «раціовіталізму».

Актуальність вивчення соціально-політичної спадщини Ортеги передусім полягає в тому, що його «рівень філософського аналізу, філософського прогнозування, філософських гуманістичних настанов у діалозі країн і народів – це саме той рівень, який може вивести людство із сучасного цивілізаційного глухого кута»<sup>12</sup>, сучасної світоглядної кризи й допоможе не тільки виявити хиби старих уявлень, але й усвідомити необхідність формування нових точок зору, світобачень. Сам Ортега живо (майже емоційно) реагував на болючі питання європейського соціально-політичного життя, його історії, розкривав кризові тенденції західної цивілізації, і тому майже всі його твори є взірцем, як він сам визначав, «ситуаціонального», «оказіонального»<sup>13</sup> філософського аналізу.

Хосе Ортега-і-Гасет (José Ortega y Gasset) народився 9 травня 1883 р. в Мадриді в заможній сім'ї вишуканих інтелектуалів. Він був другою дитиною в сім'ї і мав старшого брата Едуардо й двох молодших – Рафаеля і Мануеля. Його мати, Долорес Гасет Чінчілья,

<sup>11</sup> Журавлєв О. В. Главная книга Х. Ортеги-и-Гассета. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о «Дон Кихоте». СПб: Изд-во Петербургского университета, 1997. С. 262.

<sup>12</sup> Лазарєв Ф. В., Трифонова М. К. Післямова. Ортега-і-Гасет Х. Роздуми про Дона Кіхота. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. С. 205.

<sup>13</sup> Ортега-и-Гассет Х. История как система. Избранные труды. М.: «Весь Мир», 1997. С. 461.

була донькою високопоставленого дипломата; батько – Хосе Ортега Мунілья – був письменником, популярним прозаїком, політиком, директором ліберальної газети «El Imparcial» («Неупереджений»), засновником якої був дід Ортеги по материнській лінії. З 1891 до 1897 рр. Хосе, байдужий до релігії, опановує філологію, латину та давньогрецьку мову в єзуїтському коледжі Мірафлорес-дель Пало під Малагою. У 1898 р. він вступив до Саламанського університету, де познайомився з відомим філософом Мігелем де Унамуно, з яким товаришував до смерті останнього. Наступного року Ортега переводиться до Центрального університету в Мадриді на факультет права, філософії та літератури, де захоплюється французькою літературою. 1904 року він захищає докторський диплом «Жахи тисячного року: Критика однієї легенди» («*Los terrores del ano mil: critica de una leyenda*»), у якому розкриває хіліастичні настрої у Франції епохи раннього Середньовіччя і історичні обставини, що породили їх<sup>14</sup>.

У 1905–1907 рр. Ортега, вірний сформованій в іспанському філософському середовищі традиції, продовжує свою освіту в університетах Берліна, Лейпцига та Марбурга. Він вивчає лінгвістику (у фахівців індоєвропейських мов Карла Бругмана та Ріхарда Мейера), анатомію, фізіологію та психологію (у Вільгельма Вундта) і, звісно, європейську філософію (у неокантіанців Германа Когена та Пауля Наторпа, учення яких глибоко вплинули на Ортегову епістемологічну й естетичну теорії, на його суспільно-політичні погляди. В окреслений період він затоваришував із Ніколою Гартманом. Надалі Ортега за кошти державної стипендії ще раз відвідує Марбург у 1910–1911 рр.

У 1908 р. Ортега отримує посаду професора Вищої педагогічної школи в Мадриді, а з 1910 до 1936 р. (із двома перервами: першого разу в 1929 році, коли він подав у відставку на знак протесту проти зазіхань на академічну свободу під час диктатури Мігеля Прімо де Рівери; та знову, у 1931–1932 рр., коли Ортега став одним із перших членів Установчих кортесів на початку II Іспанської республіки) очолює кафедру метафізики Мадридського університету. Водночас він одружується з Розе Спотторно-і-Топете, яка народжує йому трьох дітей: Мігеля Герман, Соледад і Хосе.

---

<sup>14</sup> Фридлендер Г. М. Философия искусства и искусство философа (Эстетика Хосе Ортеги-и-Гассета). Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. С. 9.

Після повернення з Німеччини Ортега розгортає активну творчу діяльність у різних царинах – науковій, педагогічній, журналістській, перекладацькій, політичній. Його ключовою життєвою метою стає завдання вивести іспанську націю і державу з трагічного стану провінціалізму й меншовартості. Річ у тому, що в 1898 р. Іспанія після війни із США втратила останні заокеанські колонії (Куба, Пуерто-Рико, Гуам), і колись могутня імперія опинилася на периферії світової політики. Внутрішній стан іспанського суспільства, а саме його культура, політика, освіта знаходилися в стані фрагментарної ненависті й злості, які проявлялися в сепаратизмі, військових заколотах, ідеологічній диктатурі католицької церкви, гострих класових суперечностях, неосвіченості й жебрацтві народу. У цих умовах виникає рух інтелігентів за духовне відродження Іспанії – «покоління 98 року». І. Тертерян визначає, що «перша й центральна тема покоління 1898 р. – Іспанія, її минуле, її історична доля... «У мене болить Іспанія». Ця фраза Унамуно стала крилатою... Нещасна, принижена поразкою, відстала, темна, неосвічена Іспанія як би стала частиною їхнього тіла... Батьківщина уявлялася їм проблемою, яку треба вирішити, загадкою, яку треба розгадати»<sup>15</sup>. Представники «покоління 98 року» (Анхель Ганівет-і-Гарсія, Асорін, Мігель де Унамуно, Антоніо Мачадо, Хуан Рамон Хіменес, Вісенте Бласко Ібаньес, Піо Бароха, Хасінто Бенавенте-і-Мартінес, Рамон Менендес Пидаль, Габріель Міро тощо) бачили досягнення визначеної мети двома різними шляхами. Одні, «грунтовики», лідером яких був Унамуно, та інші, «західники», «європоцентристи», рух яких очолював Ортега, були двома полюсами того нового культурно-політичного руху, який допоміг іспанській культурі ХХ століття піднятися на вищий щабель історичного розвитку й надалі знайти Іспанії своє місце в новому, глобальному світі.

У 20–30-х рр. Ортега із захопленням публікується в популярних ліберальних газетах «El Sol» («Сонце»), «El Espectador» («Споглядач») (1916–1936). Остання була збіркою статей мислителя, яка виходила неперіодично у 8 випусках. Також ним були засновані такі журнали, як «Іспанія» (1915–1924), «Revista del occidente» («Західний журнал») (1923–1936). З метою

---

<sup>15</sup> Тертерян И. А. Испытание историей. Очерки испанской литературы XX века. М.: Наука, 1973. С. 5.

розповсюдження європейської культури й стилю мислення Ортега та Унамуно почали випускати багатотомну «Бібліотеку ідей ХХ століття», де публікувалися переклади іспанською новітні іноземні праці з філософії (О. Шпенглер, Е. Гуссерль, М. Шелер, М. Гайдеггер, Ф. Brentano, Й. Гейзінг тощо), психології (З. Фройд), соціології (М. Шелер, Г. Зіммель, В. Зомбарт), біології (Г. Дріш, А. Вайсман, Якоб фон Ікскюля). Адже завдяки державному деспотизму й релігійній нетерпимості фонди іспанських бібліотек характеризувалися відсутністю книг європейської науково-філософської думки. Навіть фундаментальна праця І. Канта «Критика чистого розуму» була перекладена на іспанську з оригіналу через 102 роки від її першої публікації, у 1883 році,<sup>16</sup> і була бібліографічною рідкістю.

Поряд із публіцистикою і перекладацькою діяльністю Ортега починає видавати свої філософські праці: «Адам у раю» (1910), «Роздуми про Дона Кіхота» (1914), «Стара й нова політика» (1914), «Тема нашого часу» (1923), «Бунт мас» (1930) та інші. Його талант і педагогічна майстерність дозволяють згуртував навколо себе талановитих учнів і послідовників, які на початку 30-х років сформували так звану «мадрридську школу» філософії<sup>17</sup>. Інтелектуальний вплив іспанського філософа розповсюджується на країни Латинської Америки. У 1916 р. іспанський філософ уперше їде в Аргентину, де читає курс лекцій, присвячений І. Канту і тенденціям розвитку сучасної європейської філософії.

Політична діяльність мислителя мала два напрями: педагогічний і практичний. Прагнучи подолати духовний занепад іспанської нації, просвітити іспанський народ, Ортега публікує велику кількість педагогічних статей і виступає на публічних диспутах. У 1914 р. разом із 99 іншими представниками інтелігенції він створює «Лігу іспанської політичної освіти», яка була спрямована на формування нового типу громадянина. Практично Ортега займався політикою короткий час. Це було пов'язано з добровільною відставкою М. Прімо де Рівери – з 1923 р. голова іспанського уряду, а з 1925 р. при потуранні короля Альфонса XIII (1902–1931 рр. правління) став диктатором. У процесі відставки

---

<sup>16</sup> Урибарри Ибон. Немецкая философия в Испании XIX столетия. Восприятие, перевод и цензура на примере Иммануила Канта. Логос, 2012. № 3 (87). С. 98-99.

<sup>17</sup> Руткевич А. М. Предисловие. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М.: «Весь Мир», 1997. С. 10.

М. Прімо де Рівери та зречення від влади короля в Іспанії виник політичний вакуум, яким скористалися прихильники Республіки. У країні була проголошена II Республіка й були скликані муніципальні вибори. У результаті цих виборів у 1931 р. Ортега став членом кортесів. Водночас Ортега разом із лікарем і письменником Грегоріо Мараньйоном і письменником Пересом ле Аїялою публікують маніфест до нації «Союз служіння Республіці». Зміст маніфесту зводився до заклику єднатися всім інтелектуалам, незважаючи на регіональну та професійну приналежність, шукати новий республіканський шлях між історичними глухими кутами комунізму й фашизму. Проте в 1932 р., розчарований політикою, продовжуючи підтримувати Республіку, Ортега повернувся до своєї педагогічної та журналістської діяльності.

II Іспанська республіка проіснувала недовго. Під впливом радикального протистояння між соціалістами, республіканцями й консервативними націоналістами, а також регіонально-феодалних кланів у країні розпочалася громадянська війна (1936–1939), під час якої встановився авторитарний режим генерала Франсіско Франко (1936–1975). Унаслідок цих подій усесвіт Срібної доби іспанської культури був зруйнований, тому відродження іспанської нації стало неможливим.

Визнавши законність Франкової влади, під впливом важкої хвороби Ортега разом із дружиною, дітьми й братом Едуардо переїжджає до Франції. Наприкінці 1937 – на початку 1938 рр., прийнявши запрошення Й. Гейзинга, він читає лекції в Нідерландах. По поверненні в Париж робить оперцію на жовчному міхурі, після чого проходить реабілітацію в Португалії. У 1939–1942 рр. мислитель разом із дружиною і донькою, знаходячись у скрутному матеріальному становищі, жив в Аргентині, викладав в університеті Буенос-Айреса. Навесні 1942 р. Ортега повертається в Португалію, а після завершення Другої світової війни періодично відвідує Іспанію. Від усіх пропозицій франкійської влади про співпрацю, навіть стосовно питання про отримання пенсії і відновлення педагогічної діяльності в Мадридському університеті, Ортега відмовлявся: його Батьківщина залишалася комформіською, відсталою від сучасних тенденцій країною, влада якої не прагнула культурно-політичного оновлення.

У 1948 р. Ортега разом зі своїм учнем Хуліаном Маріасом засновують Інститут гуманітарних наук, де він викладає історію філософії та соціологію. На жаль, інститут так і не набув достатнього престижу й під тиском офіційної влади закритися в 1950 р. У ці роки остаточно сформувався науково-філософський напрям «ортегіанство», що виступав в Іспанії єдиним світсько-ліберальним рухом та протидіяв схоластиці в університетах і франкізму. Окрім учнів, які відіграли значну роль у розвитку філософії в країнах Латинської Америки (Мануель Гарсія Моренте, Хосе Гаос, Марія Самбрано та інші), Ортегу наслідували й провідні іспанські та латиноамериканські філософи 1950–70-х рр. (Луїс Рекасансе, Хав'єр Зубірі, Хуліан Маріас, Педро Лаїн Ентральго, Хосе Луїс Арангурен на інші).

Продовжуючи свій інтелектуальний вплив на світ, Ортега в 1949 рр. відвідав США (м. Аспен, штат Колорадо), де став учасником святкування 200-річчя від дня народження І. Гете. Після цього з тих же причин відвідав Німеччину. У 1951 р. брав участь у конференції в Дармштадті, де зустрівся з М. Гайдеггером і отримав почесне звання доктора університетів Марбурга та Глазго. Останнього разу мадридець прочитав лекцію у Венеції в травні 1955 р., а трохи згодом, у вересні, йому було поставлено діагноз: рак шлунка й печінки, від яких він помер 18 жовтня. Цензурна директива «у зв'язку зі смертю Х. Ортеги-і-Гасета» проголошувала: «Публікувати не більше трьох статей – біографію і дві замітки, де слід підкреслити його помилки в релігійній сфері». Однак, прощаючись із великим філософом, багато впливових інтелектуалів підкреслювали: «Його філософія стала частиною нашої долі»<sup>18</sup>. А молодь 50–60-х рр. оцінила твори Ортеги, захоплювалася ними, бо це в задушливій атмосфері франківського режиму було єдиним джерелом високої гуманістичної думки в країні.

Перші публікації всіх праць філософа відбулося ще за його життя. Це був шеститомний збірник творів, скомпонований самим мислителем. Він видавався тричі. Останнє, третє, видання побачило світ у 50-х рр. Утім великий бум захоплення і вивчення спадщини філософа розпочався в 70-х рр, унаслідок чого в Мадриді 1978 року був створений Фонд Хосе Ортеги-і-Гасета, який плідно працює і наразі. У 1983 р. вийшов новий 12-томний збірник праць Ортеги, а з

---

<sup>18</sup> Гелескул А. Собеседник жизни. Ортега-и-Гассет Х. Камень и небо. М.: Грант, 2000. С. 6.

2004 по 2010 рр. Фонд Хосе Ортегі-і-Гасета розпочав випуск більш повного зібрання творів філософа в 10 томах. Сучасна бібліографія іспанського філософа доволі велика, з працями критиків і інтепретаторів мадридця можна ознайомитися в наступних бібліографічних збірках<sup>19</sup>.

Уперше російськомовні читачі ознайомилися з творчістю Ортегі завдяки рецензії на його працю «Філософія історії» Гегеля та історіологія», яка була опублікована в журналі «Летописи марксизма» 1928 року (№ VII-VIII)<sup>20</sup>. З кінця 80-х рр. перекладали праці мадридця на російську: С. Васильєва, С. Воробйов, Е. Гараджа, А. Гелескул, Б. Дубін, І. Ершова, О. Журавльов, Н. Кротовська, В. Кулагіна-Ярцева, Н. Маліновська, Н. Матяш, О. Руткевич, В. Симонова, М. Смірнова, Н. Снеткова, І. Тертерян, Н. Трауберг, Л. Яковенко на інші; на українську: В. Бурггард (перший перекладач праці «Бунт мас» (1946 р., м. Нью-Йорк)), Г. Верба, О. Матвєєва, І. Петровський, В. Сахно, О. Товстенко.

Першими дослідниками ортегіанства в радянську добу (70-і – початок 90-х рр.) ХХ ст. були: Г. Ашин, П. Гайденко, П. Гуревич, Ю. Давидов, К. Долгов, О. Журавльов, А. Зикова, А. Канарський, І. Кон, Ю. Мельвіль, О. Руткевич, І. Тертерян, Г. Фрідлендер та інші. Водночас ортегіанство досліджується польськими вченими: С. Борзим, С. Циховичем, Л. Грудзинським, Е. Гурським, Я. Говином, Г. Гаймом, Н. Міхною, К. Політом, А. Скробасом, К. Теплицею, Я. Войцесаком, Д. Лещиною, К. Касою<sup>21</sup> тощо.

---

<sup>19</sup> Rosalba Longo Cioffi, José Ortega y Gasset (1883-1955): Rassegna bibliografica; Compiled by Antón Donoso and Harold C. Raley. Bowling Green, Ohio, U.S.A.: Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, 1986.; Boletín Orteguiano, I-VI. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset, 1991-1998 Each issue contains a section entitled: "Bibliografía Orteguiana; Bibliografía sobre Ortega y Gasset Pedro José Chamizo Domínguez Repertorio de Ensayistas y Filósofos. Proyecto Ensayo Hispánico, June 1998.; Revista de Estudios Orteguianos, I-Madrid: Fundación José Ortega y Gasset, 2000 Every year an issue includes a section entitled: "Bibliografía Orteguiana; José Ortega y Gasset. A Comprehensive Bibliography of Secondary Sources. Compiled by Christine Corcos, Herbert Law Center, Louisiana State University. Last updated September 6, 2006.; José Ortega y Gasset: Rassegna bibliografica. Rosalba Longo Cioffi In: La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasse. Bergamo, Italy: Moretti & Vitali, 2008.

<sup>20</sup> Журавльов О. В. Примечания. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о «Дон Кихоте». СПб: Изд-во Петербургского университета, 1997. С. 316.

<sup>21</sup> Dorota Leszczyna. (2015). La recepción de la obra de José Ortega y Gasset en Polonia. Revista de Estudios Orteguianos. № 30. Pp. 127-134; Ks. Grzegorz Kurp Sac. (2015) Ocalenie jakie daje zdehumanizowana sztuka. Próba nowego odczytania społecznej roli sztuki w twórczości José Ortegi y Gasset. Scripta Philosophica t. 4. Pp. 43-58.

З 90-х років досліджували різноманітні питання, порушені іспанським філософом, російські науковці: Н. Аль-Ані, О. Артем'єв, К. Баркова, Д. Бобрик, Д. Буклов, І. Дьомін, О. Журавльов, О. Матвейчев, Ю. Кімелев, О. Козирєва, М. Колеснік, А. Костіна, В. Панкін, І. Пешков, А. Портнов, О. Руткевич, Є. Соколов та інші.

Варто наголосити, що українській науці теж були цінними ідеї мислителя. Їх тлумачили Н. Аверкіна, В. Боборикін, А. Бойко, У. Винник, С. Гаєвська, В. Горлинський, Н. Довгань, Н. Доній, Г. Дубов, Н. Зайченко, Ф. Лазарєв, Т. Лисоколенко, В. Надрига, О. Прокопович, О. Сакало, Д. Сепетий, О. Смоліна, В. Табачковський, О. Терешкун, О. Ткаченко, М. Трифонова, Л. Шашкова та інші. Слід додати, що в молодому українському ортегіанстві з'явилася тенденція до консолідації розрізнених досліджень, формування певного вектора розвитку й налагодження контактів з іспанськими фахівцями спадщини мадридця. Ця тенденція виявляється в створенні Асоціації іспаністів України (чинний президент – Олександр Пронкевич), проведенні Всеукраїнських конгресів іспаністів, публікації колективної монографії (32 українських та 10 іспанських дослідників) під редакцією Михайла Марчука й Херардо Боладо<sup>22</sup>.

Метою монографії є нарративна реконструкція соціально-політичних концептів Хосе Ортега-і-Гасета, виявлення тих світоглядних парадоксів, які відкривали хиби усталених соціальних і політичних уявлень західноєвропейської цивілізації і надавали істиний напрямок до удосконалення індивідуального і колективного життя. Головну задачу автор бачить у створенні науково-методичної бази подальших філософських та наукових досліджень у різних галузях соціально-гуманітарних знань, які б спиралися на Ортегову теорію і могли більш глибоко вивчити спадщину іспанського філософа.

---

<sup>22</sup> Хосе Ортега-і-Гасет: життя, історичний розум і ліберальна демократія : монографія. Заг. ред.: М. Марчук, Х. Боладо. Чернівці, ЧНУ. 2017. 824 с.



Fina Arsenieva

# І. С У С П І Л Ь С Т В О

*Колос із звичаїв і є Суспільство.<sup>23</sup>*

*Суспільство – постачальник послуг  
і контролер корисності.<sup>24</sup>*

## 1.1. Попередні зауваження

Соціальну теорію іспанський філософ розвивав, зважаючи на свої епістемологічні й феноменологічні концепти. Для нього підґрунтям соціального буття є людське єство, його первинні раціовітальні здібності, екзистенціальні прагнення та самооцінка людини через феномен «Іншого», тобто протилежну своєму «Я» людину. Без розгляду цих антропо-епістемологічних, феноменологічних та історичних явищ неможливо розкрити сутність соціального, його виникнення, розвиток і логіку існування. Та навіть більше, без цих складових компонентів неможливо було затвердити філософську теорію раціовіталізму, тому що існування соціуму, його розвиток і зміна форм життєдіяльності і є вищим проявом життя і розуму. Звісно, така дослідницька позиція наближає мадридця до Гегелевої філософії, до ідеї саморозвитку об'єктивного духу. Імовірно, ця думка має рацію, тому Ортега певною мірою покладався на соціально-історичні візії відомого німецького філософа. Крім того, соціологічна теорія іберійця включає також моральну філософію І. Канта та неокантіанства, феноменологічну методологію Е. Гуссерля і має чіткі біологічні мотиви дослідження, за якими простежується вплив соціологічних теорій Ф. Ніцше, Е. Дюркгейма, А. Бергсона та Г. Зіммеля. Утім поєднання різноманітних методів і концептів не зробило соціальну теорію іберійця ідеалістичною: його уявлення про соціум протягом усього творчого шляху залишалось в межах історичного процесу, а людина трактувалася в Арістотелевому дусі як соціально-політична істота, що об'єктивно формувалась і розвивала свої здібності за допомогою «Іншого» та соціального оточення загалом.

---

<sup>23</sup> Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. Избранные труды. М.: «Весь Мир», 1997. С. 653.

<sup>24</sup> Ортега-и-Гассет Х. Размышления о Пио Барохе. Камень и небо. М.: Грант, 2000. С. 65.

Слід акцентувати увагу на тому, що соціологічні візії Ортеги мають феноменологічне та екзистенційне русло. На переконання сучасного іспанського феноменолога Хав'єра Сан Мартіна, праці мадридця можуть бути поставлені поруч із працями засновників феноменології Е. Гуссерля і М. Гайдеггера<sup>25</sup>. Ортегіанська теорія суспільства розпочинається з поняття «життєсвіт» (нім. – *erleben*, ісп. – *vivencia*), яке роз'яснюється як «переживання, життєвий досвід» людини<sup>26</sup>. Тобто іберієць ще в праці «Роздуми про Дона Кіхота» (1914) формує феноменологічну перцепцію – суспільний життєсвіт розпочинається і проходить у формі первісного, «абсолютного буття» індивідуального життя<sup>27</sup>, у відмінності «космічного світу» від «вітального світу» людини<sup>28</sup>. У «вітальному світі» ключову роль грає іманентне, нереклексивний потік переживань власного життя, стан сприйняття речей світу та «Іншого», інтенційність на феномени життя. З огляду на вітальність світу людини Ортега будує свою теорію первинності віртуального світу людини – певного рівня «свідомості про...», уявлений фантом – концепт<sup>29</sup> чи проєкт, який уже потім здійснюється в реальному соціокультурному просторі у формі довготривалої традиції, соціальної звичаєвості.

Свою соціологічну теорію Ортега передусім розкривав у праці «Людина й люди» (1934) і раніш розробляв у «Безхребетній Іспанії» (1921), «Дегуманізації мистецтва» (1925), «Бунті мас» (1929), «Що таке філософія?» (1929), «Роздумах про техніку» (1930), тощо. Його соціологічна доктрина розкриває походження, сутність і ключові ознаки суспільства і людини, які мають свої історичні особливості, обставини генези.

До того ж ортегіанська доктрина суспільного й теорія «бунту мас» є хоч і пов'язаними між собою, але ж мають нерівноправні наукові масштаби й фіксовані передумови. Розвідка «бунту мас» дослідника мала на меті розкриття загрозливих тенденцій розвитку

---

<sup>25</sup> San Martín Javier. (2013). Why declaring Ortega to be a phenomenologist is important. Reasons and difficulties. *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 4/I: Razón y vida. Pp. 302-303.

<sup>26</sup> Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Пер. з фр. Т. 3. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. С. 27-28.

<sup>27</sup> Ортега-и-Гассет Х. Идея начала у Лейбница и эволюция дедуктивной теории. Что такое философия? М.: Наука, 1991. С. 297.

<sup>28</sup> San Martín Javier. (2013). Why declaring Ortega to be a phenomenologist is important. P. 305.

<sup>29</sup> Ортега-и-Гассет Х. Роздуми про Дона Кіхота. С. 92.

нового типу людини (нового Адама), а не масштабнішу перебудову суспільного. Це зараз, на початку ХХІ століття (після праць К. Мангайма, який, до речі, доволі низько оцінив аргументацію іспанського філософа стосовно причин виникнення повстання мас<sup>30</sup>, М. Горького, Т. Адорно, В. Райха, Р. Гвардіні, Г. Маркузе, Д. Белла, Ж. Бодріяра та інших соціальних філософів), ми можемо констатувати, що ця історична тенденція реалізувалась і сучасний західний світ має чітку ознаку масового суспільства споживачів. Отже, попередження мадридця збулись – сучасні європейські суспільства отримали стійку форму панування мас.

Ортега вважав, що суспільство не має постійної фіксованої природи, воно завжди в живому, динамічному русі. Воно вимірюється нескінченними поколіннями людей, тобто існує в історії. Таким чином, суспільство – це перманентно змінна реальність. Водночас суспільство – це сталий феномен, який «тисне» своєю стабільністю на окрему людину, примушує її до адаптації звичаєвих суспільних норм і традицій, вимагає оволодіння певним досвідом, репертуаром запланованих процедур і ритуалів.

Навіть більше, суспільство на базі звичаю формує глибинні суспільні уявлення і вірування, які своєю чергою забезпечують соціальну згоду (лат. – *concordia*), певний рівень одностайності й прихильності до єдиних цінностей. Ясна річ, однією із задач суспільства є створення і збереження всередині суспільної еластичності (солідарності) соціальних груп, збереження позитивної координації інтересів колективного та індивідуального, а також себе від несумісності (лат. – *discordia*) своїх ключових елементів. Таких елементів, що балансують між згодою і несумісністю, у соціальній філософії мадридця налічується шість:

- протиборство й взаємозалежність статей;
- дихотомія еліти й маси;
- протиборство інтересів індивідуального й колективного – розширення соціальних прав індивідуальної свободи та вимога колективного слугувати її інтересам;
- спадкоємність і протистояння поколінь;
- змагання корпорацій і великих соціально-економічних, регіональних угруповань;

---

<sup>30</sup> Мангейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 496.

- конкуренція і взаємодія традиційно-звичаєвого укладу життя з революційно-раціональним прагненням до реформування.

Саме завдяки своїй задачі суспільство має деспотично-механізовану природу: воно огортає, з народження опікує людину, надаючи їй безліч можливостей, і одночасно вимагає від неї відданості й служіння, точного наслідування нормативно-звичаєвого укладу життя. Суспільство завдяки завуальованим і постійним повторенням суспільної думки й практикам моделює свого представника або усупільнює людину, що, на думку Ортеги, є «задумом зловісним»<sup>31</sup>. По своїй суті усупільнення є антилюдським актом, оскільки корінним чином позбавляє її метафізичної свободи. З огляду на це виникає протиборство інтересів індивідуального та колективного, де індивід вимушений шукати раціональні компроміси між власними переконаннями про свободу й суспільними уявленнями, постійно адаптуватися до соціально-політичних вимог. Тому кожен член суспільства стоїть перед вибором: або слідувати соціальній вимозі, і цим підтвердити соціальну формалізацію, чи вчинити антисоціальну, девіантну дію, яка руйнує соціальну формалізацію і консолідацію.

Однак, незалежно від бажання реалізувати свою свободу, людина в ортегіанській інтерпретації є суспільним продуктом не лише первинних форм мислення і виховання, але й завдяки сприйняттю і комунікації з «Іншим» як соціальним суб'єктом, який не входить у коло «міжіндивідуального життя», коло друзів і родини. Як потенційна загроза «Інший» змушує людину (внутрішнє «Я») до пошуку раціональних шляхів співжиття, і це є механізмом її поступового усупільнення, оскільки комунікація людини з людиною визначає звичай, ритуал спілкування і мову, які й формують основи людської раціональності і є відправними чинниками виникнення суспільства. Саме з характеристики формування внутрішнього «Я», основ раціоналізації людини, що заклали основу консолідації людських спільнот в історії, розпочинає свої соціальні візії іспанський філософ.

---

<sup>31</sup> Ортега-и-Гассет Х. Обобществление человека. Камень и небо. М.: Грант, 2000. С. 166.

## 1.2. Первинні хисти та ознаки людини

Соціологічна доктрина іспанського філософа базується на феноменологічних міркуваннях, «духовному феномену» людини – його внутрішньому світі. Цей феномен онтологічно має такі психогносеологічні характеристики: уміння самозаглиблюватися, зосередженість, стан занедбаності й самотності. Ортега розпочинає своє дослідження тезою, що людина має два обличчя – біологічне й духовне. Від того вона зазнає на собі вплив двох розбіжних сил, що

*«діють, мов два протилежні полюси тяжіння. Тому інтелектуальна діяльність, з одного боку, тяжіє до осереддя біологічної доконечності; з іншого боку, вона не вільна й кориться ультравітальному принципіві законів логіки»<sup>32</sup>.*

Зважаючи на це, іберієць виявляє ключову ознаку людини – здібність мислити, яка одночасно є вихідною прикметою і механізмом дії суспільного. Хист мислити й занурюватися в себе є біологічним відмежуванням людського від тваринного – вищого тваринного – приматів, які еволюціонували до нового виду.

Слід пояснити, що Ортега хоч і визнавав науковість теорії еволюції, проте відмовлявся від утилітарної по своїй суті дарвінської теорії природного відбору. Для мадридця еволюція не була точним, послідовно-лінійним процесом, людина не посідає на вершині піраміди еволюції, а природний відбір, як стверджував Ч. Дарвін, не є єдиним механізмом еволюції приматів. Для іберійця еволюція це вибуховий, непрогнозований процес життя, яке творить нові форми незалежно від утилітарних потреб, що сучасна людина вважає раціональними. Людина як «дезертир тваринного» є наслідком багатьох спроб і помилок, одна з яких раптово виявилася життєздатною і протяжною в часі, оскільки набула власний внутрішній світ, здатність уявляти, фантазувати, осмислювати їх і впроваджувати свої думки в зовнішній світ<sup>33</sup>.

Ортега звертає увагу, що примати раніш, до формування людини, і зараз постійно перебувають у стані страху й голоду, у стані готовності реагувати на загрози оточення. Їхня увага

---

<sup>32</sup> Ортега-і-Гасет Х. Тема нашої доби. С. 336.

<sup>33</sup> García Madalena, Alfonso (2018). Idea y sentido de la técnica en Ortega y Gasset. Tesis doctoral. Departamento de filosofía, filosofía moral y política. Universidad Nacional de Educación a Distancia. Graduado en filosofía. Madrid, Pp. 59-63.

сконцентрована тільки на зовнішніх речах і загрозах, на пошуках їжі. В обох випадках зовнішні явища керують життям тваринного,

*«кидають його, ніби маріонетку, туди-сюди. Тварина не владна над своїм існуванням, не розвивається із самої себе, а підпорядкована зовнішньому, занурена в інше. Іспанське слово *otro* («Інший») походить від латинського *alter*. Тому, стверджуючи, що тварина розвивається не із самої себе, а з «Іншого», ми говоримо, що вона перебуває в самовідчуженні або... в альтерації»<sup>34</sup>.*

Тому тварина знаходиться в страхітливому й безперервному екстазі (лат. – «*extasis*» – «бути за межами себе»), стані очікування зовнішньої загрози<sup>35</sup>. Вона постійно знаходиться «за межами себе», позбавлена внутрішнього світу. Будує свою поведінку на уважному зосередженні зовнішнього – на реакції «Іншого». Тому тварина цілком залежить від зовнішнього світу, його природних вимог.

На відміну від тварин, людина має можливість на якийсь час відмовитися від тривог реальності, від зовнішнього світу й поринути у внутрішній світ – самозаглиблюватись. Саме з позиції наявності внутрішнього світу, його духовних потягів людина виявляє турботу про себе, будує відносини з «Іншим» і таким чином формує соціальне. Самозаглиблення надає людині не лише можливість «відпочити», відволіктися від світу, минаючи незворотні наслідки для себе, але й поринути в потаємний простір потенційної абсолютності, необмеженої творчості. Повертаючись із самозаглиблення, зазначає іберієць, розглядає реальність

*«як би крізь призму якогось оптичного приладу, крізь призму свого внутрішнього світу, своїх ідей, частина яких міцно переходить в розряд вірувань»<sup>36</sup>.*

Самозаглиблення, поза сумнівом, є абсолютною надмірністю, «позаналежністю».

---

<sup>34</sup> Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. С. 484.

<sup>35</sup> Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? С. 139.

<sup>36</sup> Ортега-и-Гассет Х. Идеи и верования. Избранные труды. М.: «Весь Мир», 1997. С. 426.

*«Порівняно зі світом, ніякого іншого «поза» немає і не може бути. Єдине «поза», співвідносне з навколишнім, – внутрішній світ людини, його intus, тобто таємне. І це буття людини наодинці із собою полягає передусім в ідеях»<sup>37</sup>,*

ідеях, які відсутні в предметному світі й символічно знаходяться у свідомості людей чи в серці, як зазначав Гомер.

Дві людські здібності – мислення і техніка самозаглиблення у внутрішній світ – стали засадою всього, створеного людиною, підґрунтям захищеного й нормованого світу – людських спільнот. Таке завоювання коштувало великих зусиль, бо, зазирнувши в самого себе, людина суперечить своєму біологічному єству, тобто вона суперечить своїй іншій природі<sup>38</sup>. І все ж самоспоглядання надає їй можливість виробляти ідеї, навчитися впливати на речі, перетворювати світ і будувати навколо себе певний простір надійності. Інакше кажучи, самозаглиблення надає можливість виробляти новаторські ідеї про світ, речі та їхній взаємозв'язок. Завдяки їм формується система внутрішнього світу, програма дій символічного підкорення зовнішніх обставин людської волі.

Крім того, досвід підкорення обставин у просторі внутрішнього світу надав можливість людині повернутися до зовнішнього світу творцем, тою особою, якою вона раніше не була. Отже, людина повертається в зовнішній світ із готовим планом «бойових дій» і не для того, щоб знову потрапити під владу речей, а, навпаки, щоб самій над ними панувати, нав'язуючи їм свою волю, здійснюючи у світі власні ідеї.

*«У такому кругосвітньому плаванні людина ніяк не втрачає саму себе. Ні, вона вносить себе в «інше», енергійно й владно проєктує саму себе на все навколо, роблячи так, щоб «інше» – світ – поступово перетворився в ній самій. Так відбувається гуманізація світу, його збагачення ідеальною людською субстанцією»<sup>39</sup>.*

Отже, для Ортеги первинно людина була відмінна від тваринного світу, вона була (і залишається) під владою

---

<sup>37</sup> Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. С. 485.

<sup>38</sup> Ортега-и-Гассет Х. Тема нашої доби. С. 324.

<sup>39</sup> Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. С. 486.

біологічного, світу загалом і його обставин. Зводять нанівець її тотальну залежність від світу героїчні зусилля – самозаглиблення, техніка зосередження на думках і стані душі, які створюють ідеї про світ, уявлення про природу речей. Таке вміння є надприродною здатністю, що виходить за межі простої біології; соціокультурною межею, що розділяє тваринний світ і людське. Адже вже первісний дикун повністю не залежить від зовнішніх обставин і, збагачений внутрішнім світом, творчо протидіє їм. У дикуна з'являється проєкт ідеального, план боротьби із зовнішнім світом, який поширює його апостеріорну свободу й трансформує обставини на його користь. Тому техніка зосередження є вихідною лінією поведінки людини у світі, основою формування притаманного лише людині способу життя. Притому самозаглиблення, мислення загалом не є для людини прямим актом задоволення потреб<sup>40</sup>.

Як універсальна прикмета людства самозаглиблення не свідчить про байдужість або відчуженість людини від світу. Навпаки, це акт, що здійснюється заради світу, заради зміни оцінки обставин. Завдяки самозаглибленню людина виявляє інтерес до світу й переінакшує якісний сенс, трансформує форми свого буття, змінює зовнішні обставини на свою користь. У цьому сенсі мадридець зазначає, що здобуття вищої форми вимагає від людини відмовитися від багатьох речей, піднятися над собою, стати

*«уважним, зібраним, рухомим. Їй ніщо не байдуже, бо будь-яка річ або сприяє придбанню форми, або знижує її»<sup>41</sup>.*

До того ж уміння зосереджуватися і цим здобувати нову форму є певною зоологічною розкішшю, адже навколишній світ ще не давав дикуну багато часу на цю практику, а сама первісна людина ще не здатна була довго тримати увагу на внутрішньому світі. Людині потрібні були тисячоліття, щоб навчитися цієї практики. І навіть в сучасному світі, звертає увагу Ортега, африканським пігмеям, згідно з етнографічними дослідженнями Пауля Шебести, дуже складно це робити: вони постійно захоплені зовнішніми враженнями. Зважаючи на цей факт, іберієць застерігає, що для сучасного масового суспільства, яке загрузло в самозадоволеній

---

<sup>40</sup> Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике. Избранные труды. М.: «Весь Мир», 1997. С. 167.

<sup>41</sup> Ортега-и-Гассет Х. Миссия университета. Мн. БГУ, 2005. С. 21.

утісі від зовнішніх вражень, існує загроза втратити здібність інтелектуального зосередження, удосконалювати форми життєдіяльності, а це означає загрозу спадання суспільства із цивілізованого рівня в дикунство.

Роблячи попередні висновки, мадридець підкреслює, що протягом історії людства циклічно повторювалися три моменти:

*«1. Людина відчуває свою занедбаність у речовому світі. Це – самовідчуження. 2. Ціною величезних зусиль людина йде у свій внутрішній світ, створює ідеї про обставини з метою панування над ними. Це – самозаглиблення, «*vita contemplativa*» у римлян і «*theoretikos bias*» у древніх греків, «*theoria*». 3. Людина знову занурюється у світ, щоб діяти в ньому вже відповідно до готового плану. Це – дія, активність, *praxis*. Таким чином, про дії можна говорити лише тією мірою, якою вона націлюється попереднім спогляданням; і, навпаки, самозаглиблення завжди є проектом майбутньої дії»<sup>42</sup>.*

Отже, мислитель стверджує гіпотезу про первинність людської мотивації активно діяти, яка підштовхує її до здатності самозаглиблюватися і зосереджуватися на думці. У людини немає іншого виходу як мислити: вона ставить на перше місце не їжу, а істину, акт пошуку істини – це єдина безумовна потреба людини, яка визначає її буття<sup>43</sup>. Крім того, людина приречена у формі мислення контролювати, упорядковувати свою психологічну діяльність і тим виходити за межі своєї зоологічної природи. При цьому здатність мислити не є даністю, а є завоюванням людства, яке в будь-який час може бути втрачене. Тому людство мусить, маючи на меті продуктивну дію, поширювати цю обдарованість, звеличувати надприродну надлишковість усього задоволення і комфорту, що відрізняє людину від тваринного світу<sup>44</sup>.

Проте наявна сфера *vita contemplativa*, її взаємозв'язок із практикою довгий час залишалися не поміченими людиною. Її дії були напіврефлексивні. І лише давні греки вперше відкрили

---

<sup>42</sup> Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. С. 488.

<sup>43</sup> Зыкова А. Б. Хосе Ортега-и-Гассет: поиски новой философии. Ортега-и Гассет Х. Что такое философия? М.: Наука, 1991. С. 381-382.

<sup>44</sup> Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике. С. 174.

реальність мислення. Це призвело, помічає мадридець, до культу ідей. Як наслідок, розум наділили найвищою

*«цінністю серед усього наявного. Для греків, порівняно з логосом, інше здавалося нікчемним, другорядним. І подібно до того, як ми теж обожнюємо важливіші цінності, греки в особі Арістотеля головним заняттям Бога проголосили мислення... Саме таке заняття греки й уважали гідним вищої істоти. Вони твердо вірили: наша доля – якомога успішніше користуватися розумом. Інакше кажучи, людина прийшла у світ, щоб думати, тобто заради самозаглиблення»<sup>45</sup>.*

У доктрині дослідника культура й суспільне стверджувалися як напівсвідома дія, а сформовані штучні речі та норми тривалий час у своєму історичному русі існували нерелекторно, як недоторкані норми, що не підлягають осмисленню. Узагалі він наголошував, що суспільство формується завдяки самому факту історичного існування, яке не створюється внаслідок добровільної згоди людей і спільнот, – це довготривалість колективного співіснування, яке не вимірюється тільки раціональними критеріями<sup>46</sup>.

Першими, хто запропонував протилежну думку, були давні греки, які відкрили сферу «інтелектуалізму» й затвердили культ Розуму, чим одночасно спотворили місце та значення мислення для людського буття. Вони зосередили мислення на самому собі, бо для них Розум не народжується в процесі діяльності людини, а існує незалежно, сам по собі. Точка зору щодо споглядання та його відірваності від дійсності ствердилася в європейській традиції мислення у вигляді крайнього ідеалізму. Це є хибою, якої слід позбутися, уважає іберієць.

Водночас соціальний розвиток може розгортатися, спираючись на іншу парадигму мислення: прерогатива віддається тільки дії, яка відчужує людину від техніки самоспоглядання, від уможливленого підходу ключових питань буття. Цю позицію мадридець визначає як волюнтаристичну, як стан відчуженості від внутрішнього світу. Такий стан яскраво розкриває пізньоримська історія, епоха страху й відчаю, заціпеніння, розгубленості й загального отупіння мас.

---

<sup>45</sup> Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. С. 494.

<sup>46</sup> Ортега-и-Гассет Х. Из предисловия к французскому изданию «Восстания масс». Камень и небо. М.: Грант, 2000. С. 254.

Абсолютна перевага дії над зосередженням, що має циклічні ознаки в історії, зауважує Ортега, приводить європейську цивілізацію до краю – загибелі. Загроза цієї ситуації полягає в тому, що суспільна свідомість під впливом односторонньої, незацікавленої, позарефлексивної дії повертається до зоологічного стану. Люди певної епохи відмовляються від права самостійно мислити, від можливості продукувати унікальну особистість, а віддають у суспільному житті перевагу стадності та насильству.

Людина протягом усієї історії то знаходить відповідну форму життя, гармонізацію внутрішнього світу із зовнішніми обставинами, то губить завойоване. Утрата себе є однією з онтологічних ознак людини. Завдяки почуттю занедбаності людина знаходить сили знову спрямовуватися «до себе назустріч»<sup>47</sup>. Цей стан є визначальною точкою як соціальності, так і радикальної реальності людини (мислення і дії).

Радикальна реальність роз'яснюється іберійцем як суто індивідуалістичне буття, у якому життя «Іншого», навіть близького, є видовищем. Для «Я» інше життя, страждання не є проживанням, відчуття і думки іншої людини є вторинними, сумнівною реальністю. Тому відправним сенсом «радикальної реальності» є справжність власних відчуттів, страждань, мрій та ідеалів. Саме це є основоположною умовою подальшого життя людини з іншими, тобто соціального буття. Тому радикальна реальність настільки далека від егоїзму й соліпсизму, що, по суті, служить сценою, на

*«якій виявляє себе будь-яка інша реальність, сходячи подібно до Святого Духу. Навіть Бог приречений якимось заявляти про своє існування, щоб бути для нас Богом»<sup>48</sup>.*

Для «Я» неможливе остаточне усвідомлення іншої радикальної реальності. Тому для знання «Іншого» індивід мусить постійно уточнювати його внутрішній світ, його почуття до повселюдних обставин існування, виявляти внутрішнє коло сумісного життя, тобто знаходити спільні критерії буття. Отже, існування людини завжди позначає життєву обставину, де «Інший» є певною загрозою: постає для «Я» як опір, який потрібно або зламати, або знищити. У стані вибору обставин і ставлення до «Іншого»

<sup>47</sup> Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. С. 501.

<sup>48</sup> Там само. С. 503.

зкладаються основи сумісного існування «Я» з речами й світом. Сумісне існування, до речі, затверджує базову необхідність людської суб'єктивності – бачити, відокремлювати щось, що є не мною, любити іншу істоту, страждати від речей світу<sup>49</sup>.

Так-от існування завжди є даність «Іншого», з яким нам слід рахуватися, це заздалегідь присутня реальність, яку сама людина не вибирає і яка постійна змінюється. У цьому сенсі людське життя не надається автоматично, життя надається нами самими й собі ж. Людина зустрічає його, і саме тоді зустрічає самого себе.

*«Несподівано, не знаючи як і чому, людина виявляє себе, стикається з тим, що вона приречена перебувати в неминучому, раптово виявляється у просторі (тут і тепер), у владі конкретних обставин,.. простіше кажучи, – це неминучий і несподіваний простір, тобто конкретні обставини, які ми виявляємо в житті. Отже, цей світ, де я приречений бути, дозволяє мені обрати всередині нього те чи інше місце. Але ж нікому не дано обрати собі життєвий світ. Бо він – єдиний своєрідний світ, наявний тут і тепер»<sup>50</sup>.*

Існування радикальної реальності є непорушна необхідність завжди вибирати та щось робити. Адже життя не постає перед «Я» в готовому вигляді; кожному судилося його здійснити, заповнити власними діями. Адже, помічає іберієць, уся жахливість світу, обставин у тому й полягає, що вони завжди надають різноманітніші можливості. Перед цим розмаїттям людині не залишається нічого іншого, як вибирати, тобто реалізувати свою свободу<sup>51</sup>.

Людське буття є «буття-в-обставинах», активне формування життєвої біографії. Кожен сам вибирає бути йому активним, дієвим чи ні. Свідомо вибирає свою професію та індивідуальний стиль життя. І навіть повна бездіяльність або перекладання свого вибору на іншого – теж дія, за яку людина мусить надалі відповідати. Таким і є людське буття – життя, що приречене на свободу, вибір серед різноманітних і багатогранних обставин, життя в просторі потенційно можливих діянь. Ця закономірність уплітає людину в стан сумніву, у положення мандрівника, який постійно знаходиться

---

<sup>49</sup> Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? С. 165.

<sup>50</sup> Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. С. 504.

<sup>51</sup> Там само. С. 505.

на перехресті доріг. Проте життя вимагає від людини не просто вибору та дії, але плідної дії для самого індивіда та «Іншого». Вибрана дія мусить бути життєвим обов'язком, колективно значущим благом.

Таким чином, Ортега стверджує, що основою суспільного життя є радикальна реальність або радикальна самотність (занедбаність) (лат. – *sensu stricto*) людини. Але при цьому слід пам'ятати, що під цими поняттями не слід розуміти Декартове ідеалістичне поняття «Я». Адже Декартове «*Moi, qui ne suis qu'une chose qui pense*» (фр. – «Я – лише мисляча річ») не визначає жодної реальності, крім свого мислимого «Я». Людина в цій теорії зведена до «мислячої речі», лише до мислення. Цей хибний концепт, на думку мадридця, веде людину до проголошення себе Богом, що безтурботно мандрує у власній стихії. Йому не страшні стихії, бо «*він і плавець, і несуче його Море*»<sup>52</sup>. Декартовий концепт залишив західну людину без світу й помістив її в коло власних ідей – у цій теорії людина не здібна до змін<sup>53</sup>.

Також, на думку мадридця, не слід проводити аналогію концепту радикальної реальності з Арістотелевою трактовкою людини. У Арістотеля реальним є лише речі та їхнє поєднання у світі. Людина – одна з речей, частка Всесвіту. Лише вторинною ознакою людини є здатність міркувати про інші речі й про світ, думати про те, чим вони є і що є істина. Хоча давньогрецький філософ, на переконання Ортеги, не пояснює причини важливішої випадковості – появи розуму – і не роз'яснює причини існування у світі істини. Для нього це очевидні факти, як інші природні явища. Тому Арістотелеву антропологію можна вважати прикладом реалізму, де розумна тварина – людина, по своїй суті, нерозумна, адже не знає причин власного розуму<sup>54</sup>.

Проте критика Декартового ідеалізму й Арістотелевого реалізму іспанським філософом не є закликом обійти ці теорії, а є застереженням про односторонність підходу до розвідки питання про гносеологічні основи людини та суспільства.

Життя, проголошує Ортега, це перебування поза себе, абсолютна присутність у світі – в обставинах. Це безперервні зустрічі й зіткнення зі всіма речами світу: мінералами, рослинами,

---

<sup>52</sup> Там само. С. 508-509.

<sup>53</sup> Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? С. 59.

<sup>54</sup> Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. С. 520.

тваринами, людьми. Вони, незмінні зустрічі зі світом, проживаються «Я» самотньо. Стан самотності слід усвідомлювати не як відчуття туги за відсутнім у нас, а залишатися без когось. А слід виходити з етимології грецького слова *tonē* – «залишатися без інших», тобто одному. Ортега посилається на французького лінгвіста Антуана Мейє, який уважав, що латинське слово *so/us* походить від *sed-lus*, слова, що означає людину, якій залишається сидіти після того, як усі інші встали й пішли. Спираючись на Мейєрове тлумачення, іберієць продовжує свої міркування стосовно онтологічного стану людини. Він зазначає, що мадонна Соледад – це Богоматір, що залишалася без убитого Ісуса

*«її називають проповіддю самотності, – містить найпроникливіші слова Христа: «Господи, Боже мій, навіщо Ти мене залишив?» Ці слова якнайкраще передають зміст Божої волі – прагнення стати людиною, змиритися з початковою долею людини, з її самотністю»<sup>55</sup>.*

Отже, як і Христос, якого в час смерті залишив наодинці Бог, людина є онтологічно самотньою. Саме в цьому стані вона пізнає істину життя і тому мусить прийняти свою самотність як належне.

Однак із глибин первинної самотності людина прагне вибратися назовні й знайти справжній стан, досягнути істинного спілкування. Для цього потрібен «Інший», людина, із життям якого ми цілком і повністю могли б злитися у відносно єдиному існуванні. Це прагнення знаходить зовнішню форму дружби чи любові.

Отак, констатує Ортега, у людського буття є дві складові, два фактори соціального, що рівномірно первинні й не відчужені один від одного: внутрішній стан самотності, людина, що живе, і світ життєвих обставин, простір занедбаності, де живе людина. Цей простір в ідеальному сенсі розглядається суб'єктом під кутом зору прагнення знайти собі рівноцінного «Іншого». У цьому світі,

*«оточенні, обставинах і прихована реальність, виявляючи яку, відокремивши її від усіх інших, належить визначити як «соціальну»»<sup>56</sup>.*

---

<sup>55</sup> Там само. С. 509.

<sup>56</sup> Там само. С. 511.

Зовнішні обставини світу, чужорідну й ворожу людині стихію вона мусить реорганізувати в смиренний і благодотворний простір. Це можливо лише завдяки науковій спеціалізації людей, їхній згуртованості в єдиній справі, що розпочинається з розвідки справжньої реальності землі, її освоєння – усіх мінералів та поверхневих можливостей, а також відкриття відстані, що відділяє мене від недругів або від друзів, усвідомлення понять «близько» і «далеко», «верх» і «низ». Таку ж працю люди повинні зробити відносно інших природних феноменів: дерев, тварин, річок тощо. Природні явища – багатообразне «дещо»; вони мусять бути поставлені на службу людині або просто не заважати їй добре жити. «Дещо» мусить перетворитися в «річ», тобто прийняти форму самостійного буття, це те, що залежить від людини та її намірів. А тому природне «дещо» стає тими зовнішніми феноменами, якими постійно зайнята людина. Сферою її справ. За допомогою природного «дещо» людство вирішує або не вирішує свої задачі. Учений визначає дію підкорення природних явищ практикою (гр. – *praxis*), «речі» є сутністю *pragmata*, а людські відносини з «речами» – *pragmata*.

Ортега роз'яснює свою думку. «Річ» як *pragma* – це не те, що

*«існує саме по собі, поза зв'язками із суб'єктом. У світі, або ж в обставинах, немає нічого, що не мало б з нами будь-якого зв'язку. Навпаки, кожна людина завжди пов'язана з усіма складовими обставин, або світом. Тобто обставини складаються виключно з відносин зі мною, а сам я опосередкований усім, що в них є, залежу від них, адже все або сприяє мені, або перешкоджає, або тішить, або засмучує, або надихає, або тіснить, або йде на користь, або на шкоду. Річ як *pragma* є щось, чим я маніпулюю з певною метою, із чим я звертаюсь або чого уникаю, із чим я рахуюсь або не зважаю»<sup>57</sup>.*

Отже, в ортегіанській теорії зовнішній світ має дві сфери ідей: ідеї про світ і ідеї про світ значущих справ. У світі речей людина зовсім не бере участі: цей світ існує сам по собі. А у світі справ або цінностей усе винятково пов'язане з людиною, тут усе важливе й існує для людини саме тією мірою, якою це цікавить людину. У

---

<sup>57</sup> Там само. С. 513-514.

сфері справ людина виступає суб'єктом – творцем усіх речей і станів – станів, які осмислені та визначені як вагомі тут і зараз. Роль творця передбачає усвідомлену відповідальність – відповідальність самотності стосовно зовнішнього й багатогранного світу. Так, реальність, у якій живе людина, складається із двох світів, що знаходяться в протистоянні, у динамічних відносинах один з одним, і цим створюють непрогнозовану, іноді непримиренну стихію.

### **1.3. Гносеологічні простори соціальності**

Іспанський філософ називає чотири гносеологічні фактори формування соціального:

1. У початковому, власному розумінні слова людське життя – це життя кожного, розглянуте зсередини самого себе. Це одиничний феномен – моє і тільки моє особисте життя.

2. Людина під загрозою неминучої загибелі, не знаючи зовнішнього світу, приречена щось робити в певних обставинах. Це є зв'язком життя і обставин, бо людина завжди їх ураховує.

3. Обставини постійно пропонують нам різні варіанти можливих дій, а отже, і буття, прирікаючи людину на свободу. Ми насильно вільні. Ось чому життя – завжди збентеження, сумління. Ми щомиті повинні вибирати, ким будемо наступної миті: тим, хто робить щось одне, або ж тим, хто робить щось інше. Зрозуміло, кожен вибирає свою справу, своє буття.

4. Життя не можливо передати «Іншому». Ніхто не в силах мене замінити у виборі особової справи. А це зумовлює особисте страждання, оскільки я сам приймаю завданий мені ззовні біль. Моє життя – постійна й неминуча відповідальність перед самим собою. Усе, що я роблю, думаю, відчуваю, бажаю, повинно мати сенс – виключно позитивний сенс для мене самого<sup>58</sup>.

Виявлені ознаки надають можливість Ортезі проголосити, що в житті однаково реальні й первинні – людина та світ. Як безмежний океан нагальних проблем світ для людини постає як система взаємодій, важливих справ. Тому світ – це реальність прагматична, а не речова. Людина ж приречена існувати й триматися на плаву в бурхливому вирі життя – у світі, де речі можуть виступати для

---

<sup>58</sup> Там само. С. 517.

людини або як засоби індивідуальної реалізації, або перешкоджати їй задачам.

Структура обставин світу розпочинається із зустрічі з речами. Першою умовою зустрічі людини з річчю є повстання останньої перед розумом. Це акт первинного оглядання і осягнення лише частки речі. Наприклад, одного боку місяця чи яблука. Якщо ж людина починає розглядати, вивчати інший бік речі, то вона розпочинає акт спогаду попереднього досвіду, додавання і порівняння старого знання з новим поглядом. Притому знання про об'єкт, що вивчався, ніколи не буває цілісним, і тому до дійсної присутності того, що становить лише фрагмент речі, автоматично додається все інше, але *«воно не є, а тільки спів-присутнє»*<sup>59</sup>, посилаючись на Е. Гуссерля, помічає іспанський філософ.

Другою умовою зустрічі людини з річчю є виразні обрії існування речі. Будь-яка річ знаходиться в умовному просторі – внутрішньому світі, що обступає нас зі всіх боків і має замкнуту, безперервну форму. Простір, наповнений безліччю речей, протистоїть умовному поняттю «Ніщо». Крім того, один осягнутий відчуттями простір *спів-присутній*, поєднаний з іншими просторами, у яких ми не перебуваємо й які не пізнаємо – *спів-присутні* зі всім наявним світом. Адже людський досвід підказує, що світ складається з безлічі просторів, що з'єднані в єдиний і цілісний терен. Ці простори взаємозалежні й взаємодіють між собою, як взаємодіє «Я» з речами. Ці ознаки – взаємодія і взаємозалежність в ортегіанській теорії – є ознаками визначального, істинного, єдино безперечного буття людини<sup>60</sup>, з якого вона формує свої знання. Утім зараз такі знання для людини стали вже звиклими, повсякденними.

Отак виникають дві пари базисного сприйняття реальності. Поряд із такою парою, як присутнє і *спів-присутнє* слід розрізняти й іншу,

*«наявне дане в конкретно вираженому акті й звичне або те, що знаходиться в постійному становленні й існує у прихованій, завуальованій, якби потаємній формі звичного. Прошу*

---

<sup>59</sup> Там само. С. 522.

<sup>60</sup> Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? С. 166.

*запам'ятати другу пару: наявне й звичне. Присутнє дано нам як наявне, а спів-присутнє – як звичне»<sup>61</sup>.*

Спираючись на цей висновок, мадридець виводить перший закон оточення, обставин і світу взагалі: життєвий світ складається з небагатьох речей, присутніх у цю мить, і з незліченної безлічі саме зараз прихованих, завуальованих. Останні не лежать у полі зору, але ми знаємо або думаємо, що знаємо, що здатні їх побачити, що вони могли б постати перед нами. Прихований світ є простором потенційно можливого. Якщо хтось не був у Гімалаях, то він знає, що такі гори існують і може побачити їх.

Другий закон структури нашого світу торкається черговості бачених речей, їхнього певного ранжиру для свідомості. Людина в процесі усвідомлення феноменів і речей може сконцентруватися на одній окремій речі. Але річ у цьому світі не буває одна. Вона завжди пов'язана з іншими речами, що залишаються за обріями нашої уваги. А ми лише виокремлюємо її із загального фону, з точного анатомічного опису. Отже, за Ортегою, другий закон звучить таким чином: світ розділений на два плани, дві царини: по-перше, те, на що спрямована увага, а по-друге, фон, на якому виділяється те, що увагу привернуло.

*«Світ постійно виявляє нам якусь одну річ, частину, що утворює ніби мис реальності й водночас ніби приховує від уваги фон, оточення, що цікавлять нас, речі, простір, де ця річ з'являється»<sup>62</sup>.*

Таким чином, структура людського світу ускладнюється. Тепер людина розрізняє три площини або частини: річ, яка нас цікавить; сам горизонт, усередині якого вона з'являється; те, що на цю мить приховане й лежить по той бік обрію.

Зроблений висновок спонукає Ортегу роз'яснити анатомічний ранжир світу. Тепер людина може розділяти поняття світу й оточення, які раніше використовувалися синонімічно. Оточення є часткою світу, воно кожному мить обмежує людський кругозір. Для свідомості людини оточення є присутнім частини світу, воно виступає фасадом, а інше залишається *спів-причетним*. У межах

<sup>61</sup> Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. С. 523.

<sup>62</sup> Там само. С. 523-524.

оточення людина завжди споглядає обличчя, а не виворіт речей. Отже, оточення – це дійсний, напівприхований світ, що розвернувся навколо. Але світ по той бік обрїю кожної цієї миті містить безліч прихованих речей, їхньою *спів*-присутністю в чистому вигляді. За будь-яких обставин безмежність останніх приховано, вона закрита нашим безпосереднім оточенням. Цей світ є, з огляду на обставини (лат. – *per accid'ens*), прихованим. Це не щось таємниче, позбавлене можливості присутності. Він природно складається з речей, які ми або вже бачили, або фактично можемо побачити, але які наразі закриті тим, що оточує. Цей прихований світ впливає на нас як звичаєвість. А обрїй виступає межею між явною і прихованою часткою світу.

Світ оточення передусім досягається людиною завдяки не п'яти відчуттям, а одинадцяти видам присутності, так званим «об'єктам почуттів». Роз'яснюючи цей термін, мадридець спирається на давньогрецьку традицію і етимологію слова «ідея», яке означає вигляд, що приймає та чи інша річ. Це її аспект (від лат. *spec* – «бачити»). Хоча, за Ортегою, «об'єкти почуттів» прямо не визначають річ, а є їхнім теперішнім способом сприйняття, ім'ям, видом або спектром присутності в певному оточенні. У цьому сенсі він пояснює, що

*«замість того, щоб говорити про речі як про кольори й фігури, звуки й запахи, ми говоримо про «об'єктні почуття», про те, що сприймаємо – про видиме, про дотичне, про чутне тощо. І тут важливо розуміти, що існування подібних кольорів, фігур, звуків тощо обумовлене нашими тілесними органами, які виконують психофізіологічну функцію і дозволяють виробляти в нас відчуття предметів, – це лише ймовірність, гіпотеза. Така гіпотеза потрібна, щоб якось пояснити присутність оточення. Безсумнівно одне: усі речі в наявності, оточуючи, обступають нас, а ми приречені існувати з ними, бути присутніми серед них і навіть усупереч їм»<sup>63</sup>.*

Існування «об'єктів чуттєвого світу» не є безумовною і вихідною істиною, адже таке судження не розкриває головної ознаки, що властива речам: воно не пояснює факту буття речей у

---

<sup>63</sup> Там само. С. 525-526.

людині. Говорячи про «речі» і стверджуючи, що вони наявні в оточенні, людина беззаперечно має на увазі, що речі не стосуються її, тобто існують самі по собі, незалежні від людини. І якщо людина раптово зникла б, то речі залишилися б і в бутті ніщо не змінилося б. Це тільки припущення. Адже істина така: усі дані, утворені з кольору, темряви, світла, звуку й шуму, із твердого та м'якого тощо, пов'язані з людиною, існують в активній формі, тобто для людини. Це доводить, що речі грають роль знаків, і це визначає життєву поведінку людини. Вона попереджає людину, де може бути користь, де загроза, а де знаходиться та річ, яка не вистачає людині<sup>64</sup>. Для прикладу Ортега приводить похмуре і ясне небо, сонцеобіг по небосхилу, мерехтіння зірок, що вказують людині майбутню погоду й тим визначають справи майбутнього дня. Крім того, згадуючи гейнівський афоризм «Зірки золоті – думки ночі», іберієць проголошує трансцендентальну мету людини: залишати межі нашого безпосереднього світу й долучатися до всього Всесвіту.

Усе багатоманітне «дещо», яке існує в життєвому світі та створює позитивні й негативні значення, на які люди мусять зважати, є чистою чуттєвою присутністю і *спів-*причетністю (колір, обриси, звуки, запахи, дотикові відчуття тощо). Така присутність впливає на людей у вигляді знаків тощо.

Уважають, помічає мадридець, що відправною чуттєвістю людини, яка виявляє присутність речей, є зір. Проте це не так. Первинною чуттєвістю, з якої виокремлюються інші відчуття, є дотик: він є головною формою спілкування людини зі світом. Як засіб сприйняття дотик має двосторонню структуру. З одного боку, існує певне тіло, до якого людина торкається, а з іншого – своє тіло. До того ж дотик є прямим зіткненням мого із чужим тілом, а не віддалене оглядання іншого. Це присутність, де «дещо» тисне на моє тіло. Навпаки, зір або слух визначають предмети поза моїм тілом. Ці міркування надали можливість Ортезі зробити висновок, що наше оточення, світ загалом, складається із присутності, тобто речей, які є тілами, що стикаються. Утім

*«з усього наявного ближче інших стоїть до людини, – з тим «Я», яким є кожен, з його власним тілом. Наше тіло*

---

<sup>64</sup> Там само. С. 526.

*перетворює і все інше на власне тіла, роблячи тілесним і весь світ. Бо для «чистого духу» тіл взагалі не існувало б: він просто не зміг би з ними зіткнутися, відчутти їхній опір. І навпаки. Дух не зміг би справлятися з речами, переміщати їх, упорядковувати, руйнувати. Інакше кажучи, «чистий дух» був би не здатний вести людське життя. Він блукав би по світу, немов безтілесна примара»<sup>65</sup>.*

Із цього випливає третій структурний закон людського світу: людина – це те, що замкнуте в її тілі. Цей постулат характеризує структуру соціального світу. Тіло перетворює людину в просторову фігуру й визначає їй одне місце, не надає людині бути всюдисущою. Решта світу, тобто інше, розташоване будь-де. Місце людського перебування завжди «тут». Така невідворотність приводить до фатальних наслідків для світу людини. Незважаючи на можливість змінити місце проживання, людське «Я» завжди залишиться «тут». Ці два компоненти людської свідомості вічно нероздільні. А оскільки світ і все, що знаходиться в ньому, неминуче відкриті для мене тільки «звідси», то вони автоматично перетворюються в певну перспективу. Отже, третій закон людського світу передбачає, що світ – це перспектива. Світ надає можливість наближення або віддалення «Іншого», появи на нашому горизонті «близького» і «далекого», що несе із собою загрозу кардинальної зміни стилю життя. Ортега не має на увазі просторову відстань, а веде мову про ймовірне наближення чи віддалення улюбленої чи ненависної людини. Ідеться про онтологічну несумісність двох суб'єктивних «тут». У цьому сенсі він зазначає, що наші «тут» виключають один одного, вони взаємно непроникні.

*«Тому перспектива, у якій «Іншому» відкривається світ, завжди відмінна від моєї. Наші світи достатньою мірою ніколи не збігаються. «Я» передусім перебуває в моєму світі, а він, «Інший», – у своєму. І це – ще одна причина радикальної самотності: не тільки я перебуваю поза «Іншим», мій світ теж лежить за межами його світу. Ми «поза належні» один одному й тому в корені один одному чужі»<sup>66</sup>.*

---

<sup>65</sup> Там само. С. 529.

<sup>66</sup> Там само. С. 530-531.

Мислитель підкреслює, що тілесна природа людини зумовлює всі відносини людини зі світом, визначає всі зв'язки людини як із тілесними речами і явищами, так і безтілесними феноменами. В історії людства безтілесне існувало, але за умови його символічно-тілесного виявлення. Так, Гомер переніс на пергамент безтілесні образи, і вони тут же розповсюджувалися на певному місці світоглядного ранжиру давнього грека. Стосовно певного «Я», то «звідси» вони стали або близькими-далекими, або зверху-знизу, або справа-зліва, тобто тілесно-символічні речі і явища заповнили світ, розподілилися в ньому, як, наприклад, місцезнаходження Бога на небі, а диявола внизу, у пекельному підземеллі Тартару.

Звісно, безтілесні феномени не мають прямого стосунку до істинних явищ світу. Вони є уявним тлумаченням світу, реакцією людського розуму на дійсне. Вони говорять про локалізацію всіх явищ щодо людини й побудову перспективи, маючи на меті впорядкування світу, де всі явища та речі належать певній галузі.

Таким чином, найближчою до нас річчю в цьому світі є наше тіло. У зіткненні або контакті з ним з'являються всі інші тіла, які розміщуються в певних галузях людського світу відповідно до певної перспективи. Одночасно речі служать засобами для життя або, навпаки, є перешкодами на нашому життєвому шляху. Інакше кажучи, буття кожної речі не полягає в тому, щоб бути самою по собі і в собі – речі мають лише існувати для чогось. У такому разі Ортега пропонує використовувати поняття «буття для чогось», позначаючи початкове існування речей як «життєвих справ», занять, вагомості. Адже поняття кожної речі вказує людині, чим вона є, у чому полягає її буття, висловлене, виражене в будь-якому визначенні. Іберієць наводить для прикладу колісні перегони та велосипед, які є речами, з якими слід робити щось, вони є «буттям-для-чогось». Завдяки їм ми дізнаємося, що з ними слід робити чи чому піддається людина з їхнього боку. Тому передусім людина прагне виявити не абсолютний сенс речі, а розкрити її відносну сутність, яка існує в конкретних життєвих обставинах, «тут і зараз». Цей рівень, на думку іспанського філософа, і є первинною сутністю речей, тобто їхньою здатністю бути придатними або не придатними до вирішення життєвих задач.

Що ж стосується абсолютної сутності речей, то Ортега роз'яснює свою позицію, спираючись на історію філософії, і

нагадує, що метафізика виникла в Стародавній Греції як пошук буття речей. Під цим малося на увазі те, завдяки чому речі є

*«самостійними, а не через що вони служать просто нам. Це було «буття в собі» і «буття саме по собі». Відтоді ось уже двадцять п'ять століть наука, яку в кінці XVII століття один із картезіанців назвав онтологією, б'ється над загадкою буття речей. Тривалість її зусиль свідчить про те, що шукане буття речей досі виявити не вдалося. І ми маємо право підозрювати, що такого буття речей не існує взагалі, а вірніше, якщо навіть і існує, то воно, безумовно, сумнівне, інакше кажучи, речі не виявляють його очевидно... Тому я дійшов сміливого судження, що буття речей – саме їхнє власне, незалежне від людини буття – така ж гіпотеза, як і інші наукові ідеї. Але розвивати цю точку зору – те ж саме, що здійснити переворот у всій філософії – справа найскладніша... Серед безлічі відповідей на питання: «Що таке речі?» найвдаліший належить Арістотелю, який сказав, що речі суть субстанції і, отже, складаються в кінцевому підсумку в субстанціональності. Однак ця відповідь давно визнана незадовільною, і європейським мислителям доводиться шукати інші рішення»<sup>67</sup>.*

Адже речі визначають свою сутність придатністю служити людині або, навпаки, є чинниками перешкоди їй. У першому випадку речі знаходяться в постійному зв'язку взаємодопомоги й поширення людських можливостей. Вони формують певний ланцюг засобів, що служить меті людини. Ортега приводить для прикладу сірку, яка застосовується для виготовлення пороху; порохом заряджають рушниці та гармати, а останні необхідні для війни. А війна служить так само ще для якихось цілей тощо. Подібних речових ланцюгів доволі багато, адже той же порох використовується і в мисливстві, і у виготовленні святкових феєрверків. А мисливство й свято більш поширені та мають інші цілі, ніж війна. Тому іберієць робить висновок, що речі суть –

---

<sup>67</sup> Там само. С. 533.

««позитивні» або «негативні» призначення, що формують складні зв'язки й породжують різноманітні діяння, як, наприклад, війна, мисливство, свято. Усередині загального світу вони утворюють малі світи. А у великому світі існують світи релігії, мистецтва, літератури, науки, бізнесу. Їх я називаю “прагматичними полями”»<sup>68</sup>.

Існування «прагматичних полів» є останнім структурним законом радикальної реальності. Він звучить саме так: наш світ, або світ кожної людини, є не *totum revolutum* (лат. – «щось неупорядковане»), а щось організоване в «прагматичні поля». У межах цього закону будь-яка річ належить одному з декількох полів, де вона пов'язує своє «буття для чогось» із подібним буттям інших речей. Таке «прагматичне поле» чи поля «справ і змістів» складаються з тіл, локалізованих у певних просторових полях. Завдяки цьому закону між людиною і речами виникають прагматичні чи практичні взаємовідносини. Кожен життєвий світ є матеріальною динамікою взаємовідносин. Життєвий світ – це зіткнення і рух у чистому вигляді, які відбуваються в нескінченній сфері – в особистому світі людини. Окремий світ людини заповнений «справами й змістами», які розгортаються в просторі. Людина розглядає цей простір, упорядковує його відповідно до аксіологічних цілей і поєднує одну сферу з іншою чи, навпаки, розділяє їх. А індивід формує сторони життя, у яких речі приймають особисті сенси й терміни. Називаючи окремо слово (наприклад, «капелюх», «корабель» тощо), ми відразу опиняємося в окремій сфері життя – мистецтві красиво одягатися чи існуванні морського флоту.

Слова мають не тільки прямий зв'язок із деякими «прагматичними полями», але несуть у собі психофізіологічний заряд. Так, слово «штовхнути» породжує справжню реальність: воно мотивує людину до соматичної напруги, до стиснення м'язів, породжує імпульс до певного просторового напрямку. Зрозуміло, що слова, терміни підтримуються нашим уявленням, у якому знаходиться ціла діаграма світу з усіма тілесними речами й «духовними» складовими: ідеями, цінностями тощо.

---

<sup>68</sup> Там само. С. 534-535.

Отже, в ортегіанській теорії «прагматичні поля» завдяки взаємній орієнтації формують життєвий світ людини. «Прагматичні поля» надають людині унікальну можливість побачити вищу перцепцію, виявити, що таке поетичний геній, саму поезію. Саме поезія як спосіб пізнання та істина розкриває сутність організації зв'язків сторін життєвості людини. Прикладом для мадридця слугує роман Марселя Пруста «У пошуках утраченого часу», одна із сюжетних ліній якого розповідає про вечірні прогулянки героя і вибір напрямку шляху. Дорога ліворуч, пише щодо цього Ортега, вела до

*«будинку Свана; це був друг сім'ї з незнатного єврейського роду, який володів рідкісним даром елегантності, до якої домішувалася певна частка збочення. Шлях праворуч виводив до літньої резиденції Германтів, давнього аристократичного роду. Незважаючи на своє походження і положення (єврей і незнатний), Сван усе ж якось стикався зі світом Германтів. Але така обставина лише підкреслювала відмінність між двома світами. Сван і Германти – це своєрідні протилежні частини світу, два світи, два боки, звідки поперемінно в душу героя дули вітри радощів і скорбот, захоплень і пристрастей, покликань і розчарувань. І ось два томи епопеї Пруст геніально називає «У бік Свана» і «У бік Германтів». Ось як важливо кожному уявляти, які ті боки, частини світу, звідки напористо й пристрастно дують на нього вітри життя!»<sup>69</sup>.*

Розкриттям сутності «прагматичних полів» Ортега завершує розгляд формальної структури світу. Він переконаний, людський світ лише нагадує фізичний світ, адже людина мислить, вигадує його та постійно доповнює новими креатурами. Насправді кожна людина живе в прагматичному світі, у якому весь простір розкреслений полями, облаштований усілякими справами. Цей сформований світ із первозданних часів незмінний. Саме в цих «прагматичних полях» чи різноманітних речах, тілах і справах є феномени, які ми можемо зарахувати до суспільних речей.

---

<sup>69</sup> Там само. С. 537.

#### 1.4. Гіпотетична реальність «нашого світу»

Соціальне починається із *спів*-існування рівних між собою людей. Саме ж *спів*-існування в ортегіанській доктрині базується на принципі, що буття означає одному потребувати Іншого<sup>70</sup>. Таким чином, суспільне *спів*-існування в корені відмінне від тривіального «тут-буття», коли індивід у внутрішньому житті не пов'язаний з «Іншим». У межах цієї гіпотези автор надає визначення «соціальним відносинам», які є реальністю, що складаються з поведження людини з іншими

*«істотами, позначає дії, які так чи інакше взаємні, де не тільки я виступаю ініціатором актів, адресованих іншій істоті, а й останній адресує акти до мене. Отже, у моїй дії завжди передбачена відповідь іншій істоті. Мої дії враховують дії іншого, і навпаки. Інакше кажучи, обидва учасники взаємодіють, їхні вчинки співвіднесені»<sup>71</sup>.*

Таким чином, соціальний світ починається з іншої людини, із прогнозованої і реальної взаємодії з нею. Зі стану тривоги, що охоплює кожного, коли на його горизонті з'являється «Інший». Загалом, зазначає іберієць,

*«людське життя і все, що має до нього відношення, є постійний, абсолютний ризик»<sup>72</sup>.*

Головною причиною тривоги є можливе судження «Іншого» про нас. Саме ця здатність руйнує наше внутрішнє життя і нищить безтурботне існування людини із природою – в едемовому стані. У цьому сенсі Ортега наводить вислів Ф. Ніцше, який наголошував, що «нам так добре й приємно на лоні природи, бо в неї немає про нас судження».

Сприйняття «Іншого» починається з осягнення тіла і його вміння маніпулювати речами. Проте спостереження за «Іншим», його поведінкою має свою приховану мету – виявити абсолютну таємничість думки, відчуття. Подібні феномени не можуть бути зовнішніми, вони позбавлені здатності безпосередньо втілитися,

<sup>70</sup> Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? С. 166.

<sup>71</sup> Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. С. 540.

<sup>72</sup> Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике. С. 178.

адже не займають простору, не володіють властивостями, які можна відчутти. Тому, на протигагу всьому зовнішньому у світі, вони становлять чисту потаємність, задушевність<sup>73</sup>. Тіло «Іншого» посилає нам незліченну кількість сигналів, «експресій», які говорять про те, що відбувається в його світі. До того ж внутрішній світ «Іншого» ніколи прямо не присутній – він у нашому світі, завжди *спів*-присутній. Однак розкрити свій внутрішній світ «Іншому» і, навпаки, зрозуміти грані *спів*-присутності є визначальним прагненням людини, адже будь-яка людина воліє подолати свою занедбаність, досягти єднання з іншими, щоб дарувати людям своє життя, а натомість отримати чуже життя.

Кожне «Я» і світ, у якому воно живе, з'явлені людині у формі самотньої присутності й *спів*-присутності. Якщо ж на обрях індивідуалістичного життя з'являється інше «людське життя», відокремлене від мого життя, то це визначається людиною як вторинна реальність, «нібито Я», з яким можна бути *спів*-присутнім. Тепер світ людини поділяється на іманентну присутність, яка самоочевидна, і трансцендентну *спів*-присутність, тобто непрямую присутність «Іншого», який у свідомості людини й присутній, і відсутній одночасно. Трансцендентний світ є світом мені подібних, моїх ближніх або ж просто людей, котрі є поза мною, це тип «нерадикальної реальності, який є тільки здогадка, гіпотеза. Радикальна реальність, тобто індивідуальне життя, констатує іспанець, включає багато реальностей іншого порядку

*«або ж гіпотетичних. Безсумнівно, у моєму житті з'явилася безкрайня перспектива відмінних від неї реальностей. Називаючи останніх grosso modo передбачуваними, або «правдоподібними», я не заперечую їхнього реального значення, а лише їхній радикальний, безперечний характер. Сама атрибуція реальностей дозволяє, навіть більше – зобов'язує ввести їхню ієрархію. Можна говорити про реальність першого, другого та інших ступенів»<sup>74</sup>.*

Ступінь реальності залежить не від її змісту, а від її ознак, характеру. Ортега наводить приклад – фізику, яка внутрішньо поділяється на певні ступені реальності, які постійно змінюються.

<sup>73</sup> Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. С. 542.

<sup>74</sup> Там само. С. 546.

Світ Ньютона замінюється новими рівнями фізичної реальності – теоріями Ейнштейна й Бройля. На останні сучасна людина мусить зважати, адже на їхній основі формуються інші теорії, сфери реальності, наприклад медицина, від якої залежить майбутнє людини. Тому будь-яка реальність, навіть віддалена реальність фізичних теорій, є тим, чому людина має приділяти увагу з певною гіпотетичністю.

Численні гіпотетичні реальності філософ визначає тлумаченнями, ідеями (припущеннями). Саме визнання наявності численних трактувань світу надає йому можливість розкрити традиційний (відмінний від протиприродної точки зору, яку він раніше наводив) погляд на соціальність. Ортега визнає, що поведінка іншої людини наводить на думку, що

*«в неї є своє «Я»; це «Я» спів-присутнє зі мною, підказуючи, що воно подібне моєму. Тобто йдеться про таке ж життя, як і моє; інакше кажучи, про життя «Іншого». «Інший» занурений у світ, де він живе своїм життям, у своїй радикальній реальності. У складі мого світу «Інший» є прикладом нерадикальних реальностей..., тобто їхніх інтерпретацій, ідей про них. Тіло «Іншого» явлено мені як... безперечна реальність, а те, що в цьому тілі живе «як нібито Я», «як нібито людське життя», – це вже моя інтерпретація. Отже, реальність «Іншого» – це реальність іншого порядку за контрастом із тією, якою є моє життя»<sup>75</sup>.*

Таким чином, соціальність створює велику кількість можливих реальностей – не уявних реальностей, а спірних, тих, що явлені людині. Соціальне життя – це перебування і переживання людиною численних спірних реальностей другого чи третього порядку. Інакше кажучи, незважаючи на усвідомлення свого справжнього існування в радикальній самотності, людина жваво переживає уявний світ трансцендентного. Людина живе у світі тлумачення реальностей, що поступово накопичилися в соціальному середовищі як звичаєвість. Якісь із цих уявних традицій можуть уважатися істинними лише в певному розумінні, а

---

<sup>75</sup> Там само. С. 547.

*«не незаперечно й остаточно. І, як тлумачення, вони нерідко можуть виявитися помилковими, пропонуючи нам відверто неправдиві реальності. Дійсно, те, із чим ми стикаємося, здебільшого виявляється не тільки передбачуваним, але й хибним; це те, про що згадується, чому дається оцінка; це те, що знаходить виправдання в суспільстві..., це все, що ми, почувши від інших, без належної критики, вимогливості приймаємо за справжнє, реальне»<sup>76</sup>.*

Соціальне, або повсякденне життя, з його неминучим зіткненням із *pragmata*, з речами й турботами є не що інше, як псевдореальність, яка формується завдяки безвідповідальним тлумаченням дійсності нами самими чи іншими, через що соціальна реальність має хибний характер, де людина робить вигляд, що займається чимось важливим, а насправді входить в оману – засвоює інші інтерпретації і відчужується від істинного життя. Суспільство, указує Ортега, заважає нам вступити в повноцінний

*«контакт із нашим життям як радикальною реальністю, яка завжди є тільки радикальною самотністю, ... тільки наше «Я» на самоті. Ідеться про потребу періодично підсумовувати своє життя – справа, за яку кожен відповідальний. І тоді неминуче змінюєш одну точку зору (коли ти оглядаєш світ як член суспільства) на іншу (коли світ з'явився тобі із твого людського усамітнення). Людина приходить до правди про себе тільки на самоті – у суспільстві ж вона так чи інакше підміняє себе на умовне, уявне “Я”»<sup>77</sup>.*

В Ортеговій доктрині «Інший» становить ключовий фактор соціальної реальності. Відносини з «Іншим» припускають складну відповідь на передбачувану дію. На відміну від відносин із тваринами, наприклад з мулом, який може брикатися, а тому візник мусить триматися на певній відстані, стосунки людини з «Іншим» базуються на багатоваріантній взаємодії. «Інший» має бути, роз'яснює свою думку іберієць, фактично здатним відповідати мені так само, як я йому відповідаю. Тільки тоді

---

<sup>76</sup> Там само. С. 548.

<sup>77</sup> Там само. С. 548-549.

*«взаємність буде явною, повною і очевидною. Але це відбувається лише з іншою людиною. Навіть більше, я вважаю його «Іншим», оскільки знаю: він дорівнює мені у здатності реагувати. Зауважте, «Інший» – це завжди член пари, і тільки. Ось вона: unus et alter, de alter мені протистоїть, бо я – unus. Не випадково відносини між unus («Я») і alter («Інший») називаються... альтернацією»<sup>78</sup>.*

Здебільшого здатність реагувати один на одного передбачає зміну місць реагування, чергування позицій, що закладає підґрунтя «соціальним відносинам».

Для кожного «Інший» означає певного суб'єкта, з яким, незалежно від бажання, необхідно помінятися місцями, співпрацювати й зважати на його наміри, навіть ворожі. Саме така взаємність виступає першим фактором соціальних відносин, тою реальністю, яка явлена людині тільки через взаємодію з «Іншим». У своїх міркуваннях іберієць спирається на вислів Е. Гуссерля, який зазначав, що сенс терміна

*«"людина" передбачає взаємне існування одного для іншого, тобто спільність людей, співтовариство. Так само зрозуміло, що люди можуть бути сприйняті тільки тоді, коли навколо (реально чи потенційно) знаходяться Інші»<sup>79</sup>.*

Отже, Ортега дійшов висновку, що говорити про людину поза суспільством – справа безглузда.

З огляду на останній висновок мадридець переглядає свою інтерпретацію поняття «Я». Він проголошує початкову аксіому: людина, як і «Інший», ніколи не знаходиться на самоті, але завжди знаходиться в суспільстві, тобто в неогамовному колі запитань, відповідей, знань і взаємодій. Первинною реальністю для людини є присутність «Іншого», бо кожен народжується в сім'ї, а та, зі свого боку, ніколи не існує сама по собі. Саме так людина народжується і живе серед людей. Перше, із чим вона стикається, є «Вони», а світ, куди вступає людина, є світом людей. Тобто світ людей передує природному світові, і тому останній людина завжди споглядає

---

<sup>78</sup> Там само. С. 552.

<sup>79</sup> Там само. С. 553.

через призму людського світу. Але оскільки в нашому оточенні люди у взаємній діяльності тільки й роблять, що багато говорять, то

*«через мову вони вкладають у мене думки про все на світі. У результаті я бачу весь світ «крізь» засвоєні мною ідеї»<sup>80</sup>.*

З останнього випливає, що поява «Іншого» є очевидністю, що стоїть за спиною нашого мислення і життя, адже навіть коли людина виявляє, усвідомлює факт свого життя, у ньому вже давно знаходиться звиклий «Інший». Звідси – перша соціальна гіпотеза Ортеги:

*«Людина a nativitate відкрита для «Іншого», для стороннього. Інакше кажучи, людина приходить до розуміння себе самої, уже маючи вихідний досвід про існування тих, ким не є вона сама, її «Я», або про існування «Іншого», інших. Людина, що є a nativitate, відкрита для «Іншого», відкрита для alter і так чи інакше ... є альтруїстом»<sup>81</sup>.*

У гносеологічному сенсі людське «Я» пронизане «Іншим», а його мислення конститутивно великодушне: воно – найбільший альтруїст, здатне мислити себе і, навпаки, бути протилежним самому собі<sup>82</sup>.

«Відкритість “Іншому”» є потенційною позицією людини щодо визначеної дії, незалежно від того, добра вона чи погана для «Іншого». Відкритість – це корінна здібність людини, пасивний стан спостерігача, а не певний учинок, спрямований на «Іншого» або на спільноту. Тому «відкритість “Іншому”» фактично не є «соціальними відносинами», адже вона ще не визначилася в якомусь конкретному акті. Це найпростіше спів-існування, основа всіляких «соціальних відносин», чиста присутність у житті людей – присутність, що є справжньою спів-присутністю «Іншого». І в ньому людська поведінка поки що не сформувалася в якусь дію. Навіть більше, індивідуальне пізнання «Іншого» ще ніяк не визначилося. «Інший» в індивідуальному уявленні – це передусім

---

<sup>80</sup> Там само. С. 554.

<sup>81</sup> Там само.

<sup>82</sup> Ортега-и-Гассет Х. История как система. С. 460.

абстрактна реальність, «здатність відповідати мені на мої вчинки». Насправді «Інший» є власною абстракцією людини.

В ортегіанській теорії виділяються два взаємопов'язані моменти ставлення «Я» до «Іншого». Перший складається з поступового пізнання «Іншого», знайомства з його виглядом, жестами, учинками. Другий момент починається активізацією впливу на «Іншого» і, навпаки, його на мене. Притому активізація впливу зачіпає і розповсюджується як на присутні речі загального користування, так і на речі і явища, які існують за порогом нашого зору, – це іноді вигадані предмети й цілі, абстрактно реальні світи.

Завдяки можливості впливу на свідомість «Іншого», взаємообміну абстракціями та ідеями формується так званий «об'єктивний світ» – уявний або вигаданий світ, що стає загальновагомим для багатьох. Такий об'єктивний світ отримує більш чіткі обриси в процесі обговорень, що обертаються, головним чином, навколо речей, які уявляються їм відносно подібними. Звісно, бувають «збої», індивідуальне осмислення хибності тої чи іншої деталі уявного світу. Але цей недолік долається чи поверненням у первісний винятковий світ самотності, чи новим обговоренням речі чи явища з «Іншим». Проте стійкість збігів достатня, щоб домовитися про основні риси «об'єктивного світу». Завдяки цьому можливе навіть наукове співробітництво. Адаже ми

*«творимо тлумачення образу світу, який не є виключно моїм або твоїм, є насправді світом усіх, тобто просто світом»<sup>83</sup>.*

Об'єктивний світ, зрозуміло, формується можливостями одиничного індивіда, який співіснує з іншим, і, навпаки, соціальні відносини двох осіб дозволяють з'явитися об'єктивному світу, загальному для них. І. Кант визначав такий світ терміном «універсальний світ» (нім. – *allgemein gültig*) – для всіх людських істот реальний світ. Світ близького оточення людини – сім'я, спільноти, до яких ми належимо, тобто певний людський світ, скрізь який і під впливом якого перед індивідом виникають усі інші світи. Інші реальні світи поєднуються з нашим завдяки природному співчуттю.

---

<sup>83</sup> Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. С. 556.

Щоб здійснити *спів-існування*, виразити співчуття, людина мусить перебороти первинну відкритість до *alter*, тобто людський альтруїзм. Бо бути відкритим для «Іншого» означає

*«якусь пасивність; я повинен, з огляду на цю відкритість, впливати на «Іншого», а він у відповідь відреагувати. Не важливо, чим будуть наші дії – перев'язав я моєму побратимові рану або, навпаки, ударив його кулаком. В обох випадках ми співіснуємо з приводу чогось. У словах «співіснуємо», «живемо» закінчення «-ємо(-емо)» висловлює цю нову реальність – відносини «Ми». Unus et alter, «Я і Інший», робимо щось разом і в такий спосіб існуємо. Стан відкритості для «Іншого» я найменував «альтруїзмом», а взаємовідносини «Я» і «Ти» назву «Ми-реальністю». Такою є перша форма конкретних відносин з «Іншим», а значить, і перша соціальна реальність»<sup>84</sup>.*

Співчуваючи один одному, «Я» та «Інший» складають загальний, об'єктивний світ. Два суб'єкти, інтенсивно наближуючись і пізнаючи один одного, стають спочатку близькими, а потім незамінними – єдиними й неповторними. Так, через співпереживання виникають «Ми-відносини», і «Інший» стає «Ти» – унікальною людиною, до якої «Я» постійно апелює. Звертання до «Ти» і, навпаки, «Ти» до «Мене» приймають повторний характер взаємодії, поновленої дії – бесіди. Бесіда є типовою формою «Ми-реальності», що відбувається «тут і зараз», і вона стосується нагальних проблем «Я» і «Ти». Ще більше, бесіда може зачіпати нескінченну кількість «Інших», спільність і одночасно відокремленість, з якими два індивіди усвідомлюються. Отже, пізнавши вихідний альтруїзм людини,

*«його а naïvitate відкритість «Іншому», ми виявили, що «Інший» вступає зі мною в «Ми-відносини», де «Інший», якийсь індивід, стає унікальним, перетворюється в «Ти». Саме з «Тобою» я веду розмову про віддалену від мене особистість – «Нього», про третю особу. І тут, у моєму напруженому зіткненні з «Тобою», яке настала пора описати, я приходжу до*

---

<sup>84</sup> Там само. С. 557.

*чудового, повного драматизму відкриття. Я відкриваю самого себе, власне «Я» – і нічого більше. Як не парадоксально, саме перша особа є для мене останньою»<sup>85</sup>.*

Щоб перейти на другий рівень усвідомлення «об'єктивного світу», Ортега нагадує, що життєвість людини визначається певним центром – «тут». Це той простір, де перебуває моє тіло і в якому є периферія, що визначає реальне оточення обмежувальною лінією – горизонтом. Горизонт (з гр. – «*οριζειν*») означає «обмежувати», «розмічати», «визначати межі простору» й використовується як в тілесному, так і в безтілесному значенні. Безтілесний горизонт передує тілесному, адже він є ідеальною програмою, наповненою поняттями, міркуваннями, які й визначають можливості тіла. Надаючи визначення безтілесному горизонту, мадридець помічає, що, обмірковуючи тему, людина змінює свій горизонт, який

*«так само, як і тілесний, переміщується відповідно до розмірковування, руху думки. У такий спосіб у нього входять, відкриваючись поглядіві, нові явища, а отже, і нові проблеми. Міркувати – значить стежити румб над морем, прокласти курс серед проблем, багато які стають для нас зрозумілішими»<sup>86</sup>.*

З кожним життєвим кроком у людський горизонт входять нові предмети, речі й «Інші», значущі «Інші». Спочатку будь-який «Інший» виявляється як тіло, плоть. «Інші» мають загадкову властивість символізувати *intus* – те, що знаходиться всередині, багатше «поле експресії». Передусім *intus* розкривається завдяки жестикуляції або їхній відсутності – за тілесною формою з'являється приховане «інше людське життя», інша істота, явлене якесь «Я», якесь *ego*.

Тілесні й іманентні світи «Іншого», його явлення внутрішньому світу стають моїм світом. Але мій світ дивовижним чином, завдяки *спів-присутності* в ньому «Іншого», поділяється з іншою людиною. Виникає параксіальна ситуація на горизонті мого життя,

---

<sup>85</sup> Там само. С. 559.

<sup>86</sup> Там само. С. 560-561; Ортега-і-Гасет Х. «Інші і Я» – розвиток теми. Короткі роздуми про «неї». Філософська і соціологічна думка, 1990. № 7. С. 33.

*«що складається тільки з того, що моє і тільки моє, і через це становить таку радикальну самотність, мені являється як інша самотність, інше життя, у точному розумінні слова, але ніяк не пов'язане з моїм, наділене своїм світом, котрий абсолютно чужий моєму, тобто іншим світом»<sup>87</sup>.*

Отже, поява іншої людини – це явлений мені інший світ, що існує реально й одночасно не доступний мені. Це світ, який перебуває за межами ділянки мого впорядкування.

Як аргумент іспанський філософ наводить уривок праці Гуссерля «Картезіанські роздуми», коментуючи його:

*«І от моїй власній інтенціональності (для наших цілей тут це означає «в моєму житті як у радикальній реальності») конститується (а ми скажемо «з'являється») якесь «я», ego, яке не є немовби «я сам», а є немовби «відображення» в моєму власному «ego». Суть, проте, у тому, що це інше «ego» не просто є тут і, точно кажучи, не дано мені «особисто» (у нашій термінології: «переді мною присутнє»), а конституйоване як alter ego й ego, яке входить як один із моментів у це словосполучення, і є «я сам», у своєму власному бутті. «Інший» у своєму конститутивному розумінні вказує на мене самого, «Інший» є відображенням мене самого й водночас, точно кажучи, не є відображенням; це мій аналог, водночас не аналог у звичному значенні слова»<sup>88</sup>.*

Загалом Ортега згоден з інтерпретацією Гуссерля, але визнає в концепції німецького філософа один недолік. Він полягає в тому, що людина, з метою розкриття внутрішнього світу «Іншого», може уявно переносити своє тіло на місце його тіла. Адже *alter ego* «Іншого» розкриває не його власне тіло, а експресію «Іншого» – плач, гнів тощо. Моє ж засмучення є відповідними жестами «Іншому», сигналами про стан мого внутрішнього світу, а не стан мого тіла. Навіть більше, уявне перенесення тіла не може відбутись із причини наявності іншої статі – наявності чоловічого, жіночого або бісексуального тіла. Поза сумнівом, припущення Гуссерля

---

<sup>87</sup> Ортега-і-Гасет Х. «Інші і Я» – розвиток теми. Короткі роздуми про «неї». С. 35.

<sup>88</sup> Там само. С. 36.

*«невдале: перенесення мого еґо, яке лише непоправним чином чоловіче, у тіло жінки здатне породити лише крайній ступінь чоловікоподібності, але абсолютно не придатне для пояснення великого дива, яким є явлення жіночої істоти, яка абсолютно відмінна від мене»<sup>89</sup>.*

Якщо ж ми залишимося на позиції прямолінійної рівності між чоловічим і жіночим (а це вже породило величезну кількість не тільки теоретичних, а й практичних, політичних помилок: «суффражистки», юридична рівноправність чоловіків і жінок), помічає мадридець, то ми порушимо логічний зв'язок у нашому мисленні між абстрактним і конкретним. Він аргументує свою думку ось як. Якщо ми можемо виділити в предмета якусь

*«одну ознаку, скажімо, колір, така дія, коли ми розглядаємо лише якийсь компонент предмета, розумово відділивши його від усіх інших, з якими він нерозривно пов'язаний, називається «абстрагуванням». Але, абстрагуючи якийсь компонент від іншого, ми знищуємо його (компонента) реальність – і не тільки тому, що він не існує і не може існувати окремо (інакше кажучи, немає кольору без поверхні, що має певні розміри та форму, яку він забарвлює), але й тому, що сам його зміст як кольору варіюється залежно від цих розмірів і форм. Отже, усі інші компоненти впливають на той, який ми виділяємо, і надають йому справжній характер. Тому сказати, що жінка – істота, подібна до мене, бо вона здатна мені відповідати, означає не сказати нічого, адже ми виносимо за дужки зміст відповіді, те, як жінка відповідає»<sup>90</sup>.*

Звідси іспанський мислитель пропонує не розглядати «Іншого» в абстрактному формулюванні – «людина», а передусім визначати конкретний і реальний вид людини – її стать.

Ортеґа продовжує свою теорію розвитку «соціальної реальності» нагадуванням, що з появою «іншої Людини», з її здібністю реально або потенційно відповідати моїм діям, що зобов'язує мене попередньо враховувати відповідь, реакцію «Іншого», який прийняв до уваги мою дію, розпочинаються

<sup>89</sup> Ортеґа-и-Гассет Х. Человек и люди. С. 572-573.

<sup>90</sup> Ортеґа-и-Гассет Х. «Інші і Я» – розвиток теми. Короткі роздуми про «неї». С. 39.

соціальні відносини, нова неповторна реальність – взаємодія двох суб'єктів. Така взаємодія від самого початку мусить, незалежно від позитивної чи негативної спрямованості, бути обопільною. Але обопільність стосунків зумовлена ще тим, що радикальний світ «Іншого» потенційно самотній, і в самій невеликій частці *спів-причетний* до мого реального світу. Світ «Іншого» відчужений від мене, чим *спів-причетний* до мене. І коли, зустрічаючи «Іншого»,

*«я наївно припускаю, що добра частина його світу збігається з моїм, а тому ми живемо в загальному світі, то ця спільність, де ми спів-присутні, у дійсності зовсім не пробиває отвору у двох самотностях, а є щось протилежне»<sup>91</sup>.*

Світ *спів-причетності* з «Іншими», «нашенський» світ, є проблематичним, адже він приносить нам біль і страждання. Проте до «нашенського» світу ми прив'язуємось, відчуваємо прихильність до нього. Це не мій і не твій світ, а виявлений у вигляді якоїсь грандіозної здогадки, яку ми будуємо в нашому

*«спів-існуванні і яку важко сформулювати. Цей гіпотетичний світ ніколи не показує своє обличчя, але сповнений таємниць, одкровень, пасток, підводних каменів, які ми намацуємо наосліп. Відчуження для мене «Іншого» поширюється і на загальний для нас світ, який, ведучи свій початок саме від «Інших», становить... справжнє «не-Я». Стало бути, цей світ для мене істинно сторонній, справді чужий. Так званий «об'єктивний світ» – світ живих – виступає корелятом суспільства й у кінцевому підсумку всього людства»<sup>92</sup>.*

Одночасно з відчуженістю «нашенського» світу соціальне визначається Ортегою як речовий світ. Він є простором речей, що існують задля людей. Тому їхнє буття визначається сенсом «для чогось», певною придатністю, яка пов'язує речі з індивідом. Проте й об'єктивний світ речей абсолютно не належить людині, адже це незалежне буття, що байдуже до неї. Речовий світ є *a*-суб'єктивним, стороннім і чужим для людини. Його сутність існування «для чогось» не пряма дійсність, а лише припущення, тому цей світ для

<sup>91</sup> Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. С. 583.

<sup>92</sup> Там само. С. 584.

людини складний і загадковий. Тому людина мусить постійно розкривати таємниці речового світу, найперше – сутність соціальної природи людини.

У цьому контексті мадридець міркує: оскільки світ людей

*«первинний у перспективі мого світу, усе навколишнє я бачу через нього, а моє життя і мене самого – через «Інших». І оскільки «Інші», складаючи моє оточення, постійно діють, оперують із речами, а ще частіше про них говорять, то я проєктую на початкову реальність мого життя все, що бачу та чую. Тому моя початкова реальність виявляється прихованою від мого погляду за щільною завісою сприйнятого від інших – усіма їхніми турботами й висловлюваннями, – у результаті чого я звикаю жити в передбачуваному або правдоподібному світі, створеному іншими, і теж починаю вважати його реальним. І лише коли моя слухняна згода з усім, що роблять і говорять «Інші», ставить мене в абсурдне, катастрофічне становище, я змушений запитати себе, наскільки все це правдоподібно; інакше кажучи, я енергійно повертаюсь із псевдореальності й умовності, у якій співпереживаю з іншими, до дійсності мого життя як радикальної самотності. Так чи інакше, я дійсно веду подвійне життя, живу двома життями»<sup>93</sup>.*

Те ж саме, тільки різною мірою відбувається з «Іншим». Отже, кожна людина живе в умовному псевдожитті та істинним життям. Ці дві крайності постійно варіюються, і якщо індивід вступає з «Іншим» у комунікацію, він мимоволі починає з'ясовувати його «життєві рівні», намагаючись визначити ступінь умовності або справжності його існування. А все-таки переважна більшість людей живе в просторі умовної соціальності – псевдожиттям.

Соціальність – це певне змістовне формування людей світу та самих себе в ньому, інакше кажучи, споглядаємо світ олюдненим у нейтральному сенсі слова. Він не добрий і не поганий – він олюднений іншими, і тому не істинно мій, і не є безсумнівною реальністю. Цей світ певною мірою правдоподібний і певною мірою ілюзорний. Тому кожен мусить піддавати його періодичному

---

<sup>93</sup> Там само. С. 586.

розумовому перегляду з метою розставити все по місцях, надати кожній речі відповідний їй коефіцієнт реальності або ірреальності. Тобто філософствувати, визначати, у вигляді чого нам з'являються різноманітні судження про соціальний світ, його устрій.

Наприкінці розгляду «соціальної реальності» Ортега перераховує визначені елементи соціального. По-перше, це первісний альтруїзм, який знаходиться в кожній людині й робить нас *nativitate* – відкритими для «Іншого». По-друге, «Інший», про якого нам відомо лише те, що він подібний до мене й здатен відповідати на різноманітні рівні дій, що спрямовані до нього. Ця здібність – реагувати на весь діапазон моїх дій – визначається як *спів-відповідність* або взаємність. Усе перераховане існувало до встановлення «соціальних відносин», які входять у моє життя тільки тоді, коли один індивід вступає в стосунки з «Іншим», тобто обидва знаходяться в стані «питання – дія» і відповіді на конкретну дію «Іншого». У цей час виникає сумісне буття, у якому щось відбувається між нами. Саме ці «Ми-відносини» є первинною формою соціальних відносин.

Притому зовсім не важливо, яким сенсом чи відтінком вони заповнені – поцілунком або ударом. Головне, що існує реальність «Ми», «навала», «спілкування». Стан комунікації, якщо він стає тривалим або отримує форму звички, перетворює «Іншого» в конкретний вид – близького, вагомого індивіда. Вищий ступінь близькості можна назвати «задушевними відносинами», які перетворюють «Іншого» в незамінного, єдиного у своєму роді індивіда. Так, усередині простору життєвої реальності або того

*«спів-переживання, яке є «Ми», «Інший» перетворився в «Ти». І оскільки це відбувається зі мною не тільки в спілкуванні з якоюсь однією людиною, а з досить великою кількістю людей, то людський світ постає як горизонт людей, найближче для мене коло яких складають багато «Ти», інакше кажучи, неповторні для мене індивіди. За ними сліднують кола менш знайомих мені людей, і так аж до краю мого людського оточення, де знаходяться байдужі для мене індивіди, інакше кажучи, індивіди, повністю взаємозамінні. Тому людський світ розгортається переді мною як перспектива більшої чи меншої прихованості, більшої чи меншої індивідуальності або*

*спільноти, тобто як перспектива близької і далекої людяності»<sup>94</sup>.*

Завершуючи розгляд поняття соціальної реальності, Ортега підкреслює, що його концепція сутності соціальності, його устрій прямо протилежний поглядам засновника й представників феноменологічної соціології: Е. Гуссерля, Ойгена Фінка, Альфреда Шюца, Карла Льовіта.

### **1.5. Людський досвід як запорука соціальності**

Іспанський філософ переконаний, що кожна людина вбудована в «перспективу людського», тобто в певне коло людського оточення, де існує чітка ієрархія людських відносин – від близьких, знайомих аж до нульового ступеня задушевності. В останньому випадку людина для нас наділена лише абстрактними людськими ознаками. Ми вважаємо, що ця людина подібна мені, хоча ми не знаємо, що вона відчуває, чого прагне, яка траєкторія його життєвого шляху, які норми його поведінки. Але ж ми мусимо з такою людиною вступити в активні соціальні відносини, і це зобов'язує нас «обчислити» проєкт дії «Іншого», тобто ми повинні намагатися передбачити його ставлення, відповідну реакцію на нашу дію. У такому разі ми знаходимося на так званому нульовому рівні передбачення, адже ми нічого не знаємо про «Іншого».

Єдине, що допомагає людині усвідомити «Іншого», це досвід, що накопичується в кожного під час спілкування з більш-менш відомими йому людьми, оскільки у всіх людей десь на периферії наших звичайних знань зберігається практична ідея людини, думка

*«про те, які загальні схеми її можливої поведінки. Але така ідея про можливу людську поведінку має абсолютно примарний зміст. Справді, Людина... здатна на все – і на найвище, і прекрасне, і рівною мірою на нище й жахливе»<sup>95</sup>.*

Тому кожний із нас, вступаючи в соціальні відносини, вимушений передбачати крайні типи поведінки «Іншого». Ця установка може тривати досить довго, доти, поки «Інший» неодноразово не

<sup>94</sup> Там само. С. 588.

<sup>95</sup> Там само. С. 591.

проявить себе в дії. Проте дихотомія можливої поведінки – «за нас або проти нас» – є одною з основ соціального.

За таких обставин ствердження, що людина є соціальною твариною, заважає виникненню вибагливої соціології. Адже соціальність, спілкування означають тільки можливість соціальних відносин з іншими, а самі соціальні відносини, по своїй суті, є не прогнозовані й дихотомічні. Тому будь-яке суспільство тією чи іншою мірою є і роз'єднанням, і *спів*-існуванням друзів і ворогів одночасно. Суспільство виявляється нам прихованою, невідомою величиною протиставлення, де будь-яка людина має необмежену кількість можливостей здійснити або ворожу, або дружню дію щодо «Іншого».

Ураховуючи можливу агресію чи жорстокість з боку «Іншого», спілкуватися з ним ми розпочинаємо з ритуалу наближення, привітання. Привітання має мету виявити можливий ракурс відносин, розкрити наміри «Іншого», створити первинний алгоритм дій, який наповнив ту порожнечу, яку кожен має перед початком соціальних відносин: ніщо людське «Іншому» не чуже, і все людське для нього порожнє<sup>96</sup>.

У процесі людського спілкування відбувається послідовне виключення одних чи інших ознак можливої дії. Поступово ми усвідомлюємо: ця людина не здатна на певного роду вчинки і, навпаки, може здійснювати одні з категорії хороших, інші – хибні або недосконалі. «Інший» на наших очах перетворюється в систему конкретно можливих і неможливих дій, у більш-менш близьку мені людину. Так, з ієрархічно-умовного нуля «Інший» може стати вагомим, тим, який визначає систему дій у конкретному випадку та виявляє наші очікування щодо нього – можливі позитивні й негативні якості, достоїнства й вади. По суті, усе це і є

*«головне в розумінні ближнього, адже, за винятком недоліків і крайнощів, майже всі люди мають однакові позитивні й негативні властивості, але в кожному вони знаходяться на різних рівнях особистості, по-різному розподілені»<sup>97</sup>.*

Це ті типові образи людей, що визначаються як «характери».

---

<sup>96</sup> Там само. С. 593.

<sup>97</sup> Там само. С. 594.

Вивчати «Іншого» ми можемо за допомогою його міміки, руху. Це дозволяє нам бути присутнім у його житті, стати його другом, товаришем. Хоча така присутність не надає мені ясного образу життя «Іншого»: це лише здогадка про нього, *спів*-присутність у цьому житті, її передумова. Ми лише спостерігаємо життя «Іншого», присутні всередині того простору взаємодії, якою є для нас «Ми-реальність». Поступово, не докладаючи зусиль, кожен, спостерігаючи за «Іншим», виявляє його характер, його страждання і буття, тобто чіткий образ «Ти». Цей образ згодом змінюється – його дії стають відмінними від попередніх. Ми ніколи остаточно не можемо прогнозувати поведінку «Іншого». Ми лише можемо передбачати його можливі дії. А тому наші знання і прогнози «Іншого» є відкритими, незавершеними та мають рухливий характер.

Причиною цього феномену є той факт, що людина остаточно не має закріпленого буття – буття як свободи, унаслідок чого, поки людина жива, у неї завжди залишається можливість стати відмінною від себе колишньої. Навіть більше, кожна людина відрізняється від себе колишньої, тому що її життєве знання

*«відкрите й рухливе, адже сам його предмет, тобто життя і Людина як така, теж є буття, завжди відкрите новим можливостям. Наше минуле пригнічує нас, схилиючи до того, щоб стати в майбутньому саме «тим», а не «цим», але воно не сковує нас ланцюгом і не тягне за собою безповоротно. І тільки коли Людина, або «Ти», померла, її буття остаточно стає тим, чим було та чого вже не можна виправити, чого не можна заперечити й до чого нема чого додати»<sup>98</sup>.*

Смерть, що звільняє людину від змін, розкриває один із вагомих соціальних факторів – час. Завдяки смерті й часу людина виразно помічає, як протікає життя «Іншого»: кожен із нас стає співучасником життєвого руху «Іншого», рівновелика доля двох життєвих відрізків проходить одночасно, ми разом старішаємо й робимося сучасниками. Водночас велика кількість людей, що знаходиться в «Ми-реальності» й «Ти», не є нашими сучасниками або зовсім не були присутні в нашому житті. Це померлі. Тобто в

---

<sup>98</sup> Там само. С. 596.

соціальному житті «Інші» можуть бути не лише живими. «Інші-померлі» – ті, яких ми ніколи не бачили, беруть участь у соціальному житті. Це відбувається завдяки родинним переказам, пам'ятникам, давнім документам, мемуарам, традицією, якою живуть живі тощо, котрі є для нас знаком іншого життя, що часом несумісне з нашим.

Повертаючись до теми першої комунікації з невідомим «Іншим», Ортега проголошує, що така людина конститутивно небезпечна. І додає, що «небезпека» доволі чітко виявляє людську реальність. Під цим словом слід розуміти не лише зло й ворожнечу, але й протилежне – благо та щастя. Тож коли мова йде про небезпечне, обидві ймовірності рівною мірою можливі. Єдиним шансом визначити, що несе «Інший», є перевірка на досвіді. Адже будь-який «Інший» небезпечний, але кожний по-своєму.

Усвідомлення небезпеки від «Іншого», незалежно від суспільного укладу, зберіглося протягом усієї історії людства. Воно часом притуплялося, навіть згасало. Певно, у цьому ракурсі, помічає Ортега, указане явище не спостерігалось у світовій історії з такою очевидністю, як у перші дві третини XVIII ст., а потім – від 1830 до 1914 рр. Таке забуття, утрата очевидної істини, яка

*«говорить, що будь-який ближній у підсумку – загроза, стали головною причиною тих страждань і катастроф, які звалилися на нас в останні тридцять п'ять років. Європейці втратили почуття небезпеки, а без цього людина не може й навіть не має права жити ні хвилини»<sup>99</sup>.*

Соціальна реальність для мадридця визначена словом «небезпека» (або як боротьба у всіх сферах життя) і рівнем «Миреальності». Навіть вища гармонія в колі родини не що інше, як результат рівноваги, примирення і пристосування, досягнутих її членами, точніше, кожним із них, після того, як він отримав

*«незліченні травми в зіткненнях з іншими. І нехай подібні поштовхи й удари самі по собі незначні, вони, по суті, жорстока й безперервна боротьба в чистому вигляді. Ми пізнаємо буття і справжні межі «Іншого», коли наш власний*

---

<sup>99</sup> Там само. С. 599.

*образ і уклад буття наштовхується на гострі грані буття «Іншого»»<sup>100</sup>.*

До того ж виявляється, що останній, найбільш змістовний рівень загрози з боку «Іншого», – це давня істина, яка звучить так: інтереси «Ти», його незалежне, відмінне від мого життя можуть суперечити моїм інтересам, а іноді моє буття зовсім заперечується. Мій образ думок, відчуття, волю не беруть до уваги – вони спростовуються. Це може бути боротьба за соціальне положення або за кохану жінку. І навіть тоді, коли наші інтереси співвідносяться з «Ти», то він тим самим зіштовхується зі мною і заперечує мене. Ось так будь-яке співчуття, у якому беруть участь і

*«я та «Інший», обертається постійним конфліктом, тобто моє зіткнення з «Іншим» із будь-якого приводу дозволяє самому мені відкрити мої власні межі, контури, що відділяють мене від «Ти» і «Твого світу»<sup>101</sup>.*

З огляду на тотальну залежність «Я» від «Іншого» вважаємо людське «Я» чистою абстракцією, що не має конкретного змісту. Адже з кожним життєвим кроком увесь мій світ, моє «Я» незмінно поширюється, і я починаю осмислювати, що є щось більше, чим моє смутне «Я». У реальному світі є багато «анти-Я», тобто «багато Ти», що відмінні від мене. Тому, вимовляючи слово «Я», людина усвідомлює, що виступає лише мінімальною частиною реального світу.

Подальша розвідка соціальної реальності потребує розкриття змісту поняття «Я», яких філософ нараховує три. Перший: самотнє «Я», що не має ніякого сенсу, бо не має відмінностей з іншими «Я», які поки не існують зовсім. Отже, це «Я» висловлює тільки ідею відмінності цього єдиного суб'єкта від оточуючого світу й від усього, що цей світ становить. Таке «Я» визначає одного суб'єкта, що існує у світі, і який ніяк не залежить від іншого «Я».

Другий сенс «Я» не змінює ключову ознаку «Я», що залишається самотнім, але вже на фоні таких же замкнутих у собі «Я». Велика кількість «Я» не підтримують зв'язку між собою і

---

<sup>100</sup> Там само. С. 599-600.

<sup>101</sup> Там само. С. 600.

тотожні один одному. Новація полягає в тому, що всі наявні будуть уживати слово «Я», але якщо в першому прикладі «Я»

*«означало єдину людину, тобто «живе у Світі», то тут вона рівною мірою стосується всіх, хоча у всіх випадках значення цього слова незмінне, а саме воно означає будь-кого, хто живе, який відрізняє себе від навколишнього світу»<sup>102</sup>.*

Третій сенс слова «Я» містить формальне виключення всіх наявних «Я» і затверджує наявність конкретного, унікального «Я», що має свою історію. Для цього Ортега наводить тривіальний приклад, коли людина знаходиться в себе дома й раптом лунає дзвоник, а вона питає: «Хто там?» і отримує відповідь: «Я». Тут ми маємо «Я», яке визначає якусь одну, виняткову й тотожну собі реальність.

Підсумовуючи свої роздуми про сенс слова «Я», іспанський філософ зазначає, що тепер ми знаємо, що слово «Я» має два різні значення. Перше – абстракте, узагальнене «Я», що тлумачить людину як «щось живе у Світі». До цього змісту «Я» звертаються теоретики, які формують концепцію «Я». І друге – унікальне й конкретне «Я»<sup>103</sup>.

Іберієць особливо наполягає на останній обставині, бо вона важлива для розуміння його теорії. Вона полягає в тому, що конкретне «Я» не знаходиться в нашому повному розпорядженні та невідоме нам остаточно. Кожен із нас відкриває наше «Я» поступово, під час здобуття довготривалого життєвого досвіду. Притому людина пізнає своє «Я» тільки після того й завдяки тому, що значно раніше знайомиться з багатьма «Ти», вступила з ними в боротьбу, яку слід визначити як «соціальні відносини». У цьому контексті «Ти» – це символом ненависті, постійне протистояння, яке слід пройти позитивно – поширити своє уявлення про «Я» і світ. Тому, на думку Ортеги, людство створило етикет – «соціальну техніку», яка покликана згладити гостре зіткнення, що властиве життю в спільнотах.

Підбиваючи підсумок, мадридець зазначає, що вже встановлено, що інша людина – «Ти» – завжди потенційно небезпечна. А наше соціальне ставлення до неї тією чи іншою

---

<sup>102</sup> Там само. С. 602.

<sup>103</sup> Там само. С. 604.

мірою – це постійний конфлікт, боротьба. Але саме в такому стані, у зіткненні з багатьма «Ти»

*«мені поступово вдається відкрити мої власні кордони, знайти виразний і конкретний людський профіль, моє «Я». Інакше кажучи, я знаходжу «Я», точніше, то моє «Я», яке повільно й послідовно є моє впродовж усього життя. Це процес тривалої редуції, стиснення до справжнього «Я» того безмежного «Я», яке існувало в мені в минулому й збереглося з дитячих років... Тільки у світі багатьох «Ти» й виключно завдяки їм у мені складається те, що я є, інакше кажучи, моє «Я». А значить, я відкриваю в мені моє «Я» як одне з багатьох «Ти». Але це, відкрите мною, і в мені моє «Я» абсолютно відрізняються від усіх інших «Ти», бо наділене зовсім певними перевагами й недоліками, виявляє особливий характер і стиль, які дозволяють окреслити мій справжній, конкретний профіль і одночасно визначають мене як «Іншого» і теж конкретного «Ти», тобто представляють мене як *alter tu*»<sup>104</sup>.*

Ортегова теорія *alter tu* (інше «Ти») стверджує, що конкретне «Я» є соціально вторинним відносно багатьох «Ти» й саме виникає серед них. Ця теорія, згідно з якою «Ти» – це *alter ego*, суперечить традиційній теорії про «Я», доктринам Г. Гуссерля і А. Шюца,

### **1.6. Звичай як сутність суспільства**

Визначивши сутнісну ознаку «Я», що складається з «інших Ти», Ортега переходить до характеристики суспільного. Він порушує питання: чи можна вважати «соціальне» такою реальністю, що існує окремо від інших реальностей? І розпочинає свої міркування з тривіального прикладу – дії регулювальника вуличного руху, який має легітимне право перешкоджати нашому наміру перейти дорогу в недозволеному місці. Його цікавить таке питання: що надає право регулювальнику діяти, а нам підкорятися його діям? Відповідь очевидна – закони держави. А що таке держава, суспільство? – запитає пересічна людина. Суспільство через державу регулює поведінку людей, – відповідає мадридець.

---

<sup>104</sup> Там само. С. 607-608.

Така аксіома потребує поглибленого усвідомлення поняття «соціальне». Ортега приводить для прикладу життєвий випадок: яка буде реакція суспільства на людину, що прогулюється вулицями міста в кольчuzі, шоломі й зі списом? Звісно, існує велика ймовірність, що ця людина опиниться або в поліцейській дільниці, або в божевільні, якщо цього вечора в місті не проводиться карнавал. Тож виникає відразу таке питання: чому людина мусить одягатися так, як потребує від неї суспільство? Ортега зауважує, що людина одягається в те, що прийнято суспільством, тобто воно нав'язує людині певну моду.

Таким чином, суспільство визначається мадридцем як анонімна, що не має суб'єктності, відмінної від держави, воля, звичай, традиція. Крім того, більшість людей регулюють своє життя певними ідеями, які хибно вважаємо суто власними. Попри все, це не так, адже ті ж самі ідеї, судження приходять на думку іншим людям і стають на якийсь час домінуючими. Інакше кажучи, ідеї ніколи не осмислювалися нами особисто, їхні цінність та очевидність нами не аналізувалися, вони просто увійшли в нашу свідомість, бо ми їх почули; ми їх висловлюємо, оскільки так кажуть. Ідеї як невизначена особиста форма, що утвердилася в нас, стає невід'ємною часткою наших думок, які ми постійно висловлюємо. Ми говоримо не з власної волі, а з волі

*«незбагненого, невизначеного, безвідповідального суб'єкта, ім'я якого – люди, суспільство, колектив. І тією мірою, якою я міркую і кажу, незважаючи на свої особисті переконання, а лише повторюючи, що всі твердять і думають, – моє життя перестане бути моїм, я перестану бути тією унікальною особистістю, яка є «Я», і вчиняю з волі суспільства. Я – соціальний автомат, я соціалізований»<sup>105</sup>.*

У цьому місці дослідження виникає нове питання: у якому розумінні це колективне життя є людським? На це питання європейська філософія кінця XVIII ст. висунула містичну доктрину соціальної свідомості або духу, тобто якоїсь колективної душі. Цю доктрину Вольтер і німецькі романтики визначили як *Volksgeist* («дух народу»). Ортега вважає, що ніякої колективної душі не існує.

---

<sup>105</sup> Там само. С. 611.

Оскільки ми під душею розуміємо дещо, що виступає суб'єктом, здатним відповідати за свої дії і тим, хто сповнює всі свої дії конкретним змістом. У цьому сенсі він зазначає, що *Volksgeist*, громадянській свідомості, завжди приписувалися

*«найчудовіші й високі якості, часто навіть божественні. Так, у Дюркгейма суспільство – це Бог; у де Банальда – істинного винахідника колективістського мислення; у протестанта Гегеля, у матеріаліста Маркса колективна душа явлена як щось нескінченно цінніше, ніж людське, ніж людина»<sup>106</sup>.*

На жаль, робить висновок мадридець, суспільне існує якби без людини, без людського духу, душі; суспільне – це людство, що не має людяності, воно існує бездуховно. Сутність суспільства – безглуздість<sup>107</sup>. Такого висновку можна дійти тому, що людським діям бракує певних людських ознак, вони позбавлені певної суб'єктності, яка творить змістовні дії і несе відповідальність за них. Отже, будь-яка соціальна дія є чужа нам; ірраціональна дія, яка не сповнена духом і душею, а сповнена нелюдським, механізованим, до неможливості матеріалістичним. Впливає, що суспільство є особливою реальністю, що знаходиться між природним і людським. Імовірно, воно щось сліпе, механічне, сомнамбулічне, жорстоке та бездушне, протилежне людському еству, проте корисне й необхідне людині.

Ортега звертає увагу, що доволі багато сучасних соціологів плутають соціальні відносини з міжособистісними, наприклад відносинами батька із сином. Він наголошує, що соціальне виявляє себе у своїй протилежності особистого, соціальне виявляє себе тільки в контрасті з міжособистісним<sup>108</sup>. У цьому контексті мислитель ще раз звертається до прикладу дії регулювальника, який забороняє нам переходити дорогу, – соціальної реальності або соціальних відносин. Соціальні відносини не є відносинами людини з людиною. У такому випадку людина, що переходить вулицю, діє свідомо, ініціативно й відповідально: індивід має людську мету дії. Дії регулювальника, навпаки, мають нелюдську природу: він ніби призупиняє своє, точно кажучи, людське

---

<sup>106</sup> Там само. С. 612.

<sup>107</sup> Ортега-и-Гассет Х. Возникновение философии. С. 216.

<sup>108</sup> Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. С. 616.

існування, перетворюючись на автомат, який обмежується тільки механічним виконанням актів, запропонованих правилами руху, затвердженими державою. Проте держава як істинно соціальне явище завжди залишається прихованим поняттям. Характер і ознаки таких соціальних явищ або речей (наприклад, моду одягатися) і необхідно виявити, розкрити той вольовий механізм, який зобов'язує нас робити й одягатися так, як ми не бажаємо. Тобто виявити того «Ніхто», який спонукає людей робити нелюдські дії. Ім'я цього «Ніхто» – звичай.

Звичай, на переконання Ортеги, має протилежні життєві ознаки. Якщо життя – це завжди вторгнення новизни, перетворення, то звичай – це недоноски пережитого,

*«лушпиння колишнього життя під ногами нового»<sup>109</sup>.*

Розкриваючи волаючу силу звичаю, мадридець вдається до розвідки привітання. Привітання не належить до усвідомлених, спланованих дій людини. Мислитель нагадує, що будь-яка дія – це акт, породжений індивідуальною волею, тобто людина є творцем своєї дії, і ця дія точно ним усвідомлена. Привітання як жорстка форма завжди самототожна й звична схема, що має протилежні людській дії ознаки. Бо воно, по-перше, не є оригінальною ідеєю, власним задумом людини, а є анонімним, позаособистісним актом. По-друге, привітання відбувається незалежно від волі індивіда, а ймовірніше, поза його волею. Таким чином, привітання взагалі є ірраціональне явище, що не має ніякого сенсу для окремої людини, і тому воно позалюдське. У всіх випадках ірраціональне, позалюдське є корінними ознаками звичаю.

Звичай є регулятором соціальних установ і не зводиться до такого простого явища, як манера одягатися. Він панує не тільки у сфері соціальних відносин, але й у міжособистісних стосунках – у відносинах батька й сина, матері й сина, закоханих тощо. Крім того, звичай є гігантською системою, набором загальноживаних слів, тобто мова – це частина звичаю. У цьому контексті Ортега зауважує, що слова завжди несуть певні значення, виражають

---

<sup>109</sup> Ортега-и-Гассет Х. Асорин, или Обаяние обыденности. Камень и небо. М.: Грант, 2000. С. 86.

*«якусь думку, судження, то людська мова своєю чергою утворює систему думок людей, тобто «громадських думок». Людська мова – гігантське сховище громадської думки, яке проникає, входить у нас, якби розпирає нас ізсередини й водночас невпинно тисне на нас з усіх боків»<sup>110</sup>.*

Зважаючи на це, мислитель висновує, що наше життя від появи на світ занурене в океан звичаїв, складових первинної і могутнішої реальності, з якою ми стикаємося: саме вони –

*«sensu stricto – суть нашого соціального оточення, або наш соціальний світ, тобто суспільство, де ми живемо. І тільки крізь цей соціальний світ, або світ звичаїв, ми бачимо світ людей і речей, бачимо весь Усесвіт»<sup>111</sup>.*

«Звичай», на думку філософа, має близьке за змістом слово – «звичка». Ці поняття майже нерозривні. Звичай є звичкою, а звичка – це певна манера поведінки, дія, що стала чимось буденним. Тому звичай – це соціальна навичка. Навик є образ дій, який, з огляду на часте повторення, стає в індивіда автоматичним. Коли подібну поведінку не тільки часто відтворює окрема людина, але настільки ж часто зустрічає в інших людях, ми стикаємося з буденним звичаєм. Ортега звертає увагу на дослідників цього питання – М. Вебера й А. Бергсона. Останній дійшов висновку, що слід уважати звичку навиком (фр. – *une habitude*), тобто мав на увазі, що часто повторювана поведінка стає автоматичною, стереотипом.

Звичаї бувають часто здійсненими та рідкісними. До останніх мадридець долучає давньоримське свято *ludi saecularis* («вікові ігрища»), яке римляни святкували як настання століття. Ортега ось як описує і коментує це свято:

*«Глашатаї запрошували громадян ad ludos на ігри,.. як про це пише Светоній у життєписях Клавдія: «Поспішайте на свято, на якому ви ніколи ще не були й ніколи більше не будете». Навряд чи можна краще передати абсолютну рідкість такого звичаю. Відзначимо попутно, що цей звичай проявляється як звичка, але звичка не індивідуальна, а цілком*

<sup>110</sup> Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. С. 627.

<sup>111</sup> Там само. С. 627.

*транссіндивідуальна; тобто не того чи іншого римлянина, а ... всього Риму. Рим же – це не людина, а цілий народ, спільнота. Стало бути, звичаї належать не окремим індивідам, а суспільству загалом. Саме суспільство ... й ґрунтується на звичаї, і дотримується його»<sup>112</sup>.*

Рідкість або вагомість цього звичаю полягає в усвідомленні поняття «століття». Це поняття не часового виміру, а вимір неперервних людських подій. Це давнє поняття, яке розкриває максимальну можливість покоління жити й бути задіяним у суспільному житті – у плині подій. Є суспільні звичаї, які не потребують багаторазового повторення (яким є лат. *ludi saecularis* – «суспільна школа»), але більшість звичаїв мають тенденцію багаторазово повторюватись. Останні підкріплені моральним осудом і навіть фізичною загрозою (наприклад, у випадку вашої відмови привітатися з іншим).

Звичай постає людині як загроза, можливе насилля або покарання, яке можливе. Кожен, помічає мислитель, стикається зі звичаями у формі погрози з боку «Інших», тільки тепер поміж них

*«перебуваю і я, непомітно для себе перетворився на «Іншого». Ось ще одна ознака соціального факту: насильство чи його загроза, яка ні від кого конкретно не йде, але з якою стикається кожен. Це – реальне або уявне насильство, що застосовується до нього “Іншими”»<sup>113</sup>.*

Зважаючи на цю характеристику, іспанський філософ зауважує, що «соціальне» сприймається волею, а не розумом. Оскільки в багатьох соціальних подіях людина не бачить сенсу й не бажає брати участі в них, однак під впливом нелюдської сили соціальної волі змушена діяти в межах звичаю. До того ж більшість звичаїв утратила свій сенс і тому стала не лише механічними скам'янілостями, одним словом, бездушними феноменами, а певними рудиментами минулих відчуттів.

Корінь жестів-привітань іберієць бачить у ритуалі, коли слуга вкладає долоні в руки свого пана. У цьому ритуалі проглядається сенс категорій «панування», «власність», «перевага», котрі

---

<sup>112</sup> Там само. С. 629-630.

<sup>113</sup> Там само. С. 631.

латинською виражаються словами *in manu esse*, а також *manus dare*, звідки походить іспанське *mandar* – «наказувати». Щоб остаточно зрозуміти сенс цих слів, а значить ритуалу, зауважує Ортега, слід провести лінгвістичний аналіз самих понять. Із цього приводу він пише, що *manus* латинською – «рука», але лише поки

*«застосовує силу й втілює владу. Наказ... як усіляке повеління – це можливість влади, інакше кажучи, засіб або вплив, необхідні для її здійснення. Ця давня форма відкриває сенс, який в рудиментарному, атрофованому, муміфікованому вигляді ледь прослизає в нашій невизначеній формі *mandar*. Подібна дія з метою воскресіння шляху певного роду фонетичних і семантичних операцій у нині бездушному й мертвому слові живий, трепетний, дієвий сенс, який вона колись мала, і є розкриття його етимології»<sup>114</sup>.*

Але етимологію, зазначає Ортега, мають не лише слова, але й людські дії, адже в них простежується звичай. Будь-яке нормальне функціонування, що є людським, перетворюється в механічну вимогу до індивіда з боку будь-якої групи та продовжує здійснюватися якби з власної волі, за інерцією, так що ніхто не в змозі раціонально визначити його термін.

*«Поступово втрачаючи сенс через використання звичаєвості всякого звичаю, його форма змінюється, допоки не набуде нарешті того абсолютно безглузлого вигляду, який характерний для рудимента. Слова мають етимологію не тому, що вони слова, а тому, що вони – звичаї. Але все це змушує нас визнати й заявити, що з огляду на свою невблаганну долю і як член певної спільноти людей – етимологічна тварина. Тому історія є не що інше, як колосальна етимологія, грандіозна система етимологічних конструкцій»<sup>115</sup>.*

Низкою етнографічних прикладів Ортега доводить, що існує інша форма привітання, яка панує в сучасності, – рівний звертається до рівного. Одночасно із цим є привітання, які не адресовані людям, а стосуються неживих, символічних предметів,

<sup>114</sup> Там само. С. 636-637.

<sup>115</sup> Там само. С. 637.

наприклад, шанування прапора, хреста, труни тощо. Зважаючи на це, він зауважує, що будь-яке привітання – це данина повазі, це «увага», відсутність якої викликає гнів оточуючих, бо означає «байдужість». Тому привітання – це й вираз відданості, і символ спрямованих на що-небудь або на кого-небудь почуттів<sup>116</sup>.

До жестів поваги долучаються слова, що бажають добра, добробуту, миру, здоров'я і щастя іншому (*Salaam aleikum!; sehalom; pax vobiscum; Salve!; khair*).

Однак це не остаточний сенс привітання. За відданістю, підпорядкуванням, повагою і привітністю приховується початковий акт взаємодії, намір до сумісного вчинку. При цьому слід поділяти привітання добре знайомих людей, мало знайомих або зовсім не знайомих. Коли людина знає когось добре, їй не складає особливих труднощів цілком надійно прогнозувати вчинки іншого по відношенню до нашого привітання, а якби взагалі не існувало цього звичаю, то ми б і не відчували будь-якої потреби вітатися з іншим. Навпаки, чим менше нам відомо про особисте життя іншого, тим меншою мірою він для нас конкретна людина й більшою – людина взагалі, представник роду людського, і тим міцніше вкорінюється привітання, стаючи категоричним імперативом. Тобто під час привітання обидва суб'єкти змушені прийняти систему поведінки, норми й правила, які мають силу звичаїв у цій точці соціальної реальності. І тільки тоді вони отримують певну низку надійних орієнтирів, вірних шляхів, які дозволяють їм узятися до справи – почати спілкування. Після рукостискання виникає взаємне відчуття доброї волі й визнання спільності з іншою людиною.

На думку мадридця (який спирався на етнографічні приклади звичаїв туарегів), у минулому, коли жодна зі стійких систем звичаїв ще не отримала достатнього поширення на якій-небудь великій території, непередбачуваність поведінки «Інших» мала велику загрозу – нескінченні можливості грабежу й вбивства. Тому привітання відрізнялося немислимою складністю. Адже людина колись була хижакom і потенційно в певному ракурсі продовжує ним залишатися. Тому будь-яке наближення одного до іншого завжди загрожує можливими трагічними наслідкам. Те, що зараз видається настільки простим і елементарним, а саме зближення двох людей, зовсім недавно було небезпечною і важкою справою.

---

<sup>116</sup> Там само. С. 638.

Ось чому виникла необхідність створити техніку зближення, яка зазнала тривалої еволюції протягом усієї історії людства. І ця техніка зближення і є привітанням. Проте, констатує Ортега, одночасно з поширенням ритуалу привітання відбувався процес його спрощення.

Отже, привітання стає загальнолюдським вираженням готовності підкорятися встановленим звичаям та одночасно вихідним пунктом людського спілкування, яким індивіди укладають договір про дотримання всіх звичаїв, що мають силу в цій соціальній групі. Тому привітання не має цінності позитивного вчинку, не складає звичаю, що володіє власним корисним сенсом. Це звичай, що символізує все інше, це звичай звичаїв, це гасло або знак племені.

Однак суспільство має амбівалентну ознаку, яка яскраво виявляється у військовому привітанні. Військове привітання не бажає здоров'я тому, кому воно адресоване. Це не вітання, а наказ

*«словом, закон і переважно такий, який впливає з надзвичайного права, що бере початок у надзвичайних повноваженнях держави. Інакше кажучи, це закон держави, який завжди є вищим утіленням самого себе. Отже, войовниче вітання не має нічого спільного з мирним рукостисканням, якщо не брати до уваги, що його тенеза пов'язана із запереченням мирного рукостискання і заборонаю обмінюватися ним»<sup>117</sup>.*

Звичай має свою абстрактну модель: джерело, поступове старіння і заміна іншим звичаєм. Між іншим, звичай живе та існує тільки в самих індивідах і виключно завдяки їм. Але він має

*«незаперечну силу впливу, завдаючи людям небувалою тиску, немов сліпа, безлика влада, немов фізична реальність, що керує нами, притягує і відштовхує нас, ніби інертні тіла. Жодна індивідуальна воля... не вільна скасувати звичай. Для цього потрібно докласти таке ж величезне колективне зусилля... Потрібно – одного за іншим – залучити на свій бік кожного, а*

---

<sup>117</sup> Там само. С. 648.

*також завоювати симпатії «всіх інших», [це є] таємниче підґрунтя всього соціального»<sup>118</sup>.*

Дійшовши такого висновку, Ортега визначає два свої попередні припущення. По-перше, ствердження, що для відміни привітання достатньо всім присутнім особам дійти єдиної згоди, є хибною гіпотезою. Адже звичай не формується на нечисленних зборах, але лише започатковується у вузьких колах. У точному сенсі слова звичаї формуються тільки в досить великих об'єднаннях, тобто виключно в суспільстві. І, до речі, для встановлення звичаю зовсім не потрібно спільної згоди. Навіть більше, звичай взагалі ніякого відношення до договору не має. Похибка XVIII ст. полягала в прямо протилежній точці зору: уважалося, що й саме суспільство і його основні функції – звичаї – формуються в результаті договору, а для цього нібито досить, щоб прийшла до згоди – неважливо, свідомо чи ні – деяка кількість людей. Ця кількість мислителями-просвітниками визначалася як більшість. І це є їхня головна помилка. Бо іноді більшість не вирішує, а, навпаки, меншість –

*«часом досить чисельна, – приймаючи певний зразок поведінки, домагається того, що ця поведінка, що носила досі особливий, приватний характер, перетворюється в непорушну соціальну силу – звичай. Тому справа тут не в кількості. Іноді одна людина, тобто індивід, застосувавши якийсь звичай на практиці, набагато більше сприяє його установам, ніж якби його схвалили мільйони»<sup>119</sup>.*

Такий соціальний феномен Ортега назвав «примушуванням колективною вимогою».

Друге припущення. Припустімо, що кожен із присутніх на зборах відмовився від рукостискання і цей звичай, виходячи з ужитку, замінюється іншим, тим, у якому старого акту дії немає, наприклад простим підйомом руки. Однак загальні ознаки звичаю (позаособистісний характер, механічна примусовість, сталість тощо) збереглися, незважаючи на заміну одного звичайного дійства іншим. Єдиною відмінністю між двома ритуалами привітання стало те, що скасований звичай уже втратив свій сенс і тому забутий.

---

<sup>118</sup> Там само. С. 642.

<sup>119</sup> Там само. С. 643.

Ортега наголошує, що з моменту виникнення творчої ідеї (змінити звичай чи його ритуал) до тієї миті, як звичай знайде силу соціальної вимоги, перетвориться в установу, пройде багато часу.

*«Протягом тривалого часу, що необхідний для формування звичаю, необхідна нова творча ідея, народження якої передувало її повне осмислення, ставши звичною, обернувшись у модус соціального буття, одним словом, звичай набуває анахронічні риси, утрачає колишній сенс, стає незрозумілим»<sup>120</sup>.*

Таким чином, звичай рівною мірою потребує часу як для свого скасування, так і для свого заснування. Він для окремої людини, з точки зору хронології індивідуального життя, завжди виступає як давній звичай. Будь-яка творча діяльність або оперативна дія пересічної людини, що спрямована на прийняття чи відмову від звичаю, незрівнянна з масштабною ходою самого суспільства, тобто неспішним, муміфікованим і позасенсовим рухом звичаїв. Суспільство неквапливе, помічає іберієць, воно ледь плететься по історії – це передусім історія колективних утворень, або історія спільнот, а значить, звичаїв. І їй властива тихохідність<sup>121</sup>.

Одним із головних призначень суспільства – служити збереженню минулого, тобто людського життя, що йде геть. Тому все соціальне є певною машиною, що механічно зберігає, консервує особисте життя людини. Щоб урятувати людське життя, потрібно обездушити та обмежити його.

Стосовно цього Ортега виказує думку, що будь-яка людська реальність знаходиться в певному віковому періоді: дитинстві, підлітковому віці, зрілості, старості. У кожному віці рукостискання має своє значення і форму. Сам ритуал такого привітання, найімовірніше, скоро зникне й заміниться простим укланом або посмішкою передусім в Англії, яка перетворюється на світову державу. Річ у тому, що в сучасних урбанізованих умовах життя привітання, традиційні форми звичаїв стають малоефективними та недостатніми для управління сумісного життя багатьох людей. Привітання стало прерогативою близьких, знайомих і друзів. І якщо будь-хто представляє когось іншій людині, то перший

---

<sup>120</sup> Там само. С. 644.

<sup>121</sup> Там само. С. 645.

ручається за миролюбство та добру волю свого знайомого. Проте саме такий сенс привітання неспроможний регулювати суспільні процеси. Щоб регулювати соціальні групи у великих спільнотах та містах, необхідно створювати більш суворі, дієві звичаї, інакше кажучи, державні установи: поліцію, службу безпеки. Ці установи відтворені в поняттях «держава», «громадянська влада», які можна усвідомити, лише осягнувши систему інтелектуальних звичаїв так званою «громадською думкою», що складається виключно на основі словесних звичаїв, котрі своєю чергою формують мову. Тому звичаї не тільки взаємопов'язані, а й базуються один на одному, утворюючи своєрідне спорудження. Цей колос із звичаїв і є суспільство<sup>122</sup>.

### 1.7. Мова як звичай

Мова трактується Ортегою як соціальне явище, певного характеру звичай, який складається в суспільних прошарках та іноді охоплює суспільство цілком<sup>123</sup>. Мова є ключовою основою людського спілкування, оскільки всі свої прагнення і відчуття людина передає завдяки їй. Рідна мова надана людині від народження: вона наявна в суспільному оточенні до нашого народження і засвоюється не з граматики й словника, а тільки через спілкування. Слова мають імперативну силу: їхня промова є обов'язковою, особливо тими, хто відчуває до іншого симпатію. До того ж ніхто не знає, чому те чи інше відчуття має ту чи іншу назву. Кожен, хто долучився до спілкування, просто чув, що те чи інше відчуття або дія мають певну назву – слово.

Тому мова є соціальним звичаєм, посередником між людьми, а її вживання є переважно ірраціональним. У цьому сенсі іберієць помічає, що ми більш-менш добре розуміємо ідеї, які бажаємо висловити за допомогою вимовлених слів, але не розуміємо, що

*«виражає наша мова, що саме по собі означає наше висловлювання, тобто слова. ...Найчастіше нам не вдається виявити в них сенс»<sup>124</sup>.*

---

<sup>122</sup> Там само. С. 653.

<sup>123</sup> Ортега-и-Гассет Х. Возникновение философии. С. 285.

<sup>124</sup> Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. С. 656.

Як і звичай, мова примушує людей користуватися нею, адже вона є «обездушеною», перетвореною в чистий механізм і «обезлюдненою людською»<sup>125</sup>. Щоб з'ясувати зміст мовного примушення, мадридець знов звертається до розгляду ознак звичаю. Він нагадує, що в звичаї є певні типи примушення, які висвітлюють його функції. Максимальним примушенням є фізичне, яке має назву «право» і виявляється в більш сильній і грубій формі свого здійснення. Звичай, з огляду на застосування сили, можна кваліфікувати як сильний (правовий) і слабкий (моральний).

Однак мова має більш широку можливість примушення. Ортега пояснює цей феномен ось як: наприклад, юнак хоче

*«освідчитися своїй коханій, але відмовляється використовувати якесь відоме слово. Зрозуміло, це не привід для втручання поліції, але одне тут безсумнівно: у цьому випадку кохана не зрозуміє намірів коханого, а він так і не скаже їй того, що хотів сказати. Звичай, який є мовою, безпристрасно, без будь-якого зовнішнього насильства впливає на людей, примушує їх до вживання просто й саме тоді чисто автоматично й неминуче. У разі відмови користуватися нею він перешкоджає розумінню і в корені паралізує плідне та нормативне співчуття. Тут перед нами примус, який не містить ні позитивних, ні негативних дій (навмисного мовчання)»<sup>126</sup>.*

У цьому випадку примус є формально визначеним, коли людина не може безкарно вибрати певний стиль поведінки, який міг відрізнитися від загальноприйнятого. Навіть більше, мова не пропонує іншу форму заборони й контролю – вона жорстко перешкоджає вимовленню певних думок і сприйняття інших. Отже, мова

*«паралізує рух нашого розуму в певному напрямку»<sup>127</sup>.*

---

<sup>125</sup> Ортега-и-Гассет Х. Возникновение философии. С. 216.

<sup>126</sup> Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. С. 658.

<sup>127</sup> Ортега-и-Гассет Х. Нищета и блеск перевода. Что такое философия? М.: Наука, 1991. С. 344.

Усе перелічене є підґрунтям існування і стійкості суспільства. І навіть природне прагнення втекти від суспільства сам індивід відкидає. Тому певною мірою людина є суспільною істотою, але істотою, яка тимчасово втікає від суспільних відносин, від старої традиціоналістської спільності. Ця тенденція час від часу виникає, і періодично індивіди усамітнюються від спільнот, як це робили ченці раннього християнства<sup>128</sup>.

Як більш складне утворенням, ніж привітання, мова ясніше, ніж інші соціальні явища, виявляє ознаки соціальної реальності, тому в ній найбільш помітно проступає соціальне буття. По своїй суті суспільство – це спільне життя, безперервне й стійке існування певної колективної єдності, інакше кажучи, особлива форма співіснування, відокремлена від інших колективних об'єднань і спільнот. І якщо якась група людей спробує відокремитися від колективної спільноти, то автоматично, без чия б то волі, у цих індивідів почне складатися нова мова. Така ситуація не раз траплялася в історії, що вказує на соціальну закономірність: існуванню певного суспільства передують роз'єднаність. Причин, що роз'єднують народи, може бути багато: географічні перешкоди, політичні розбіжності тощо.

Мадридець вказує, що є випадки, коли численні племена (наприклад, у Нігерії) живуть тісно, поряд один з одним, але мають самобутню мову та звичаї. Туземці жорстко зберігають прихильність до своєї конкретної спільноти та чітко виражають усвідомлення приналежності інших до чужих племен. Така згуртованість та ідентичність пояснюється тим, що у звичаях і мові закладено табу, що тотожне першим феноменам. Саме ця тотожність породжує соціальну згуртованість, формуючи ізоляційну тенденцію стосовно людей в умовах активнішого співіснування.

Мова дуже чутлива до соціальних змін, що помітно на мовних відмінностях різних суспільних груп. Ортега приводить приклад гіпотези Е. Мейєра, який уважав, що в III тис. до н. е. в шумеро-аккадських містах існували дві мови: мова чоловіків *eme-ku* та жінок *eme-sal*. І хоч розшифровка Б. Грозного хеттської мови не підтвердила Мейєреву гіпотезу, іспанський мислитель упевнений, що статеві відмінності мови існують. Він посилається на

---

<sup>128</sup> Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. С. 659.

дослідження К. А. Бернуллі і Ф. Клауса, які стверджували, що існує така жіноча мова, яку не зрозуміли чоловіки, як-от суахілі.

Мова формується як механізований результат співпраці різних соціальних класів. Таку мову мадридець визначає як нормативну. Кожен соціальний клас має свою особливу мову, точніше, причетність до мови, яка формує її буття. Класи бувають народним, середнім і вищим. Люди з народного класу кажуть, не роздумуючи про свою манеру; вони користуються мовою недбало, як заманеться. Середній клас вирізняється хибною мовною рефлексією, тобто їхня мова спрямована на створення смішних обмовок. Вищий клас – люди, які суворо стежать за своєю мовою. Цей клас закріплює і зберігає мову, перешкоджаючи її виродженню. Так розвивалася французька мова, яка до певного часу не мала нормованого контролю і завдяки народу втрачала приголосні. У XVII ст. ситуація змінилася: завдяки аристократії французька мова отримала чіткі норми використання. Узагалі, зауважує Ортега, існуванням абстрактних слів і безлічі безмежно

*«корисних мовних засобів, наприклад деяких сполучників, ми зобов'язані саме освіченим суспільним верствам»<sup>129</sup>.*

Культурна аристократія – це ті люди, які володіють чемною промовою, тобто це ті, хто враховує точку зору слухача й дає йому відповідь. Через це приймається норма (закон), що диктується головною мовною ознакою – спілкуванням. Однак перебільшення фонетичної традиції в мові призводить до виникнення мови з двозначними односкладовими поєднаннями, багато з яких можуть бути ідентичними один одному. Так сталося з англійською і китайською мовами. В англійській мові виникла звичка постійно розтлумачувати своєму співрозмовнику те, що тільки-но ви йому розповіли.

Якщо ж розглядати мову як збірник слів, уміщених у словнику, то ця мова перетворюється в протилежність живому, дієвому спілкуванню. Тільки, проголошує Ортега, функціонуючи як дія конкретного –

---

<sup>129</sup> Там само. С. 663.

*«живого, яке одна людина робить по відношенню до іншого, слова знаходять свою реальність. Бо люди, що обмінюються словами, – це людські життя, а будь-яке людське життя в будь-яку мить перебуває в певній ситуації або обставинах, то цілком очевидно, що така реальність, як «слово», невіддільна від того, хто говорить, від того, кому то кажуть, і рівною мірою – від тієї ситуації, у якій воно вимовляється. Будь-який інший підхід заздалегідь перетворює слово в абстракцію, ампутує його сенс, у результаті чого від нього залишається якийсь бездушний обрубок»<sup>130</sup>.*

Для прикладу мадридець використовує словосполучення «любов моя», у якому, якщо не звертатися конкретно до когось особисто, немає істинної словесної дії: ці слова не формують вислів. У точному науковому понятті це фонема. І якщо ми прагнемо усвідомити сенс сполучення слів «любов моя», то повинні чітко виявити обставини й суб'єктів (мати звертається до сина або чоловік до коханої) цієї промови. При цьому не забувати, що кожне слово-дієслово має свою окрему реальність і свої відчуття. Останній випадок іберієць не плутає з багатозначністю слів. Цю тенденцію він розглядає на прикладі слова *leon*, яке розкриває той випадок, коли мова є занедбаною свавіллям фонетичних змін, тобто насичується двозначностями, що унеможливають порозуміння між людьми.

Тож майже кожне слово може бути багатозначним, його сенс залежить від суб'єктивної інтонації і місця знаходження. Такі слова лінгвісти називають «словами оказіонального значення». На переконання мадридця, насправді подібні слова мають одне

*«оказіональне значення, а не зліченну кількість різних. Наведені приклади дозволяють зробити недвозначний висновок: точно такі ж властивості виявляють взагалі всі слова. Тобто точний зміст будь-якого слова завжди визначається тими обставинами, тією ситуацією, у яких вони були вимовлені. Отож словникове значення кожного слова не більше, ніж кістяк його справжніх значень, які у всякому вживанні бувають якоюсь мірою різними й новими, утілюючи цей кістяк*

---

<sup>130</sup> Там само. С. 665.

*живою плоттю конкретного сенсу у швидкоплинному й постійно мінливому потоці мовлення»<sup>131</sup>.*

Стилістика, що містить у собі емоційний стан і конкретну життєву ситуацію, невіддільна від слова. Стилістика не служить придатком граматики, а, навпаки, представляє нову лінгвістику, що народжується, адже вона наважилася підійти до мови з позицій, максимально наближених до конкретної реальності. Ортега пропонує розвивати нову філологію, яка б вивчала мову в її повноті, з позиції цілісної реальності, тобто в тому вигляді, у якому вона існує – у живому спілкуванні.

У своєму точному розумінні мова – це незавершений звичай, адже мова не просте говоріння, а постійний процес знаходження нових модусів і способів висловлювання. Саме остання функція розкриває недостатність старих виразів і форм висловлювання. Тому висловлювання або воля до самовираження, до пояснення іншому є особливою діяльністю людини, функція, що передує самому говорінню, самій мові та її існуванню, у якому вона постає у своїй завершеності. Висловлення розкриває сутність людини – її прагнення до саморозкриття. Висловлення є глибинним мовним шаром, який слід дослідити новій дисципліні, яку можна назвати теорією висловлення.

Але цього науковцям не надає можливість зробити традиція, яка розглядає мову як прагнення щось повідомити й передати словами. Справді, велика частина того, що ми хочемо передати словами, залишається не вираженою у двох вимірах. Одне з них

*«лежить вище, а інше – нижче самої мовної діяльності. У вищому перебуває все невимовне. Нижче – усе, що замовчується як самоочевидне. І ось подібне замовчування постійно впливає на мову, що породжує багато його форм. Ще Гумбольдт зазначав: “У будь-якій мові одна його частина завжди експресивно позначена і ясно виражена, а інша, додаткова, завжди замовчується, маєтья на увазі”»<sup>132</sup>.*

Незважаючи на корінну невиразність мови, дослідникам необхідно з'ясувати відповідь на питання: що примушує людину

---

<sup>131</sup> Там само. С. 669.

<sup>132</sup> Там само. С. 673.

або висловлювати свою думку, або, навпаки, замовкнути? Очевидно, що потреба конкретно висловитись утворює чітку систему, яка призвела до виникнення і подальшого розвитку мов. Ця система базується на впевненості самої людини, що вона може висловити все, що думає. Але це ілюзія, адже просто мови для цього недостатньо.

У будь-якому разі мова висловлює лише невелику частину того, що ми думаємо, ставлячи непереборну перешкоду для передачі всього іншого. І чим більш актуально, людяніше й «реальніше» стає тема повідомлення, міркує філософ, тим інтенсивніше наростає мовна

*«неточність і невизначеність. Ми звикли до укорінених забобонів, ніби «кажучи, ми розуміємо один одного», і настільки віримо в усе сказане, що в підсумку обманюємося так, що, мабуть, краще було б навіки заніміти й просто навчитися читати чужі думки. Навіть більше: адже саме мислення величезною мірою пов'язане з мовою – хоча особисто я ... не вважаю подібну залежність абсолютною, – то зрештою виходить, ніби думати – значить розмовляти із самим собою і, отже, погано розуміти самого себе. А нерозуміння самого себе загрожує фатальними наслідками»<sup>133</sup>.*

У цьому ж контексті Ортега цитує вислів Антуана Мейє:

*«Будь-яка мова висловлює все необхідне суспільству, чий органом вона є. Будь-який фонетичний порядок і будь-яка граматики придатна, щоб висловити все, що потрібно»<sup>134</sup>.*

Мадридець не згоден із цим і приводить свої аргументи: для того, щоб затвердити подібну догму, потрібно, по-перше, виміряти мислення мовами; по-друге, констатувати їхню тотожність. Але й при виконанні цієї умови одного твердження, ніби будь-яка мова в змозі висловити будь-яку думку, аж ніяк не достатньо. Варто ще довести, що всі мови можуть це зробити з однаковою легкістю і безпосередністю. Але ж мова не тільки перешкоджає вираженню

---

<sup>133</sup> Там само. С. 674.

<sup>134</sup> Ортега-и-Гассет Х. Нищета и блеск перевода. С. 344.

одних думок, але з огляду на ту ж причину ускладнює сприйняття інших, паралізуючи у відомих напрямках саме розуміння<sup>135</sup>.

Річ у тому, продовжує далі автор, що будь-яка мова неможлива без повного усвідомлення того факту, що мовлення складається передусім із замовчування. Кожен народ щось замовчує, щоб висловити інше. Бо абсолютно все невимовне. Звідси – величезна складність усякого перекладу, бо саме він представляє спробу висловити якоюсь однією мовою те, що іншою замовчується.

Наступною особливістю мови є той факт, що до цього лінгвістика вивчала лише завершену форму мови, ту, що існує як здійснений факт. Щоправда, лінгвісти компенсують розвиток руйнації мови дослідженням історичного становлення (діахронії) мов. Але діахронія мови вказує нам на мовні зміни в часі, повідомляє їхнє кінематичне бачення, а не їхнє динамічне розуміння, з яким тільки й можна досягнути саме становлення змін мови. Адже будь-яка зміна є лише результат утворення і руйнування, чисто зовнішній бік мови. А нам необхідно побудувати «внутрішню» концепцію мови, де б ми виявили не кінцеві мовні форми, а її рушійні сили.

Ортега порушує проблему походження мови. Розгляд цього питання надасть нам, на його переконання, можливість осмислити творчі потенції мови, котра існує і понині. Іберієць нагадує, що всі теорії походження мови коливаються між двома гіпотезами: згідно з першою, мова – це Божий дар, а з другою – мова виникає з потреб, що властиві тваринам. В останньому випадку людську мову уподібнювали крикам, зітханням, закликам (саме цю думку відстоює Г. Ревеш) або співу за аналогією з птахами (Ч. Дарвін, Г. Спенсер).

Теологічна теорія походження мови має свій недолік. Вона пояснює Божий дар як надання не мови, не вміння нею володіти, а «раціональність», яка не потребує тлумачення і розвитку. Насправді людина ніколи не була раціональною істотою і зараз не є нею. Можливо, через якийсь час у процесі еволюції людина й стане раціональною, але зараз, засвідчує Ортега, вона має примітивні інтелектуальні здібності, які лише відносно можна вважати «раціональними».

---

<sup>135</sup> Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. С. 675.

До другої теорії походження мови Ортега теж доволі скептично ставиться. Він помічає, що зоологічна теорія не роз'яснює, чому всі інші зоологічні види не досягли такого ступеня розвитку, коли вони також могли б створити власну мову. Роз'яснюючи своє бачення проблеми походження мови, дослідник оперує тим, що «людяність» має неприборкану потребу – спілкування. А тому, він гадає, ця потреба приречена була зародитися саме в тій тварині, від якої

*«походить людина, бо саме вона хотіла висловити надто багато. Отже, у людині жило щось, чого не було в будь-якій іншій тварині: переповнював її «внутрішній світ», який вона мусила була якось висловити»<sup>136</sup>.*

Ключовою ознакою передлюдини була виключно багата й надзвичайно розвинена уява, фантазія. Саме ця функція історично розвивалася, підпорядковувалася впливу довгих вправ, яка своєю чергою і перетворила фантазію в те, що ми називаємо «розумом». Отже, людина – передусім ненормальна «тварина, що фантазує», тварина, яка має «внутрішній світ». Вона носить у собі таке, яке не відоме всім іншим тваринам. «Внутрішній світ», констатує мадридець, додає людському співпереживанню, типу людського спілкування абсолютно новий характер. Відтепер

*«ідеться не просто про подачу або прийом утилітарних сигналів щодо ситуації; ідеться про невідкладну потребу висловити власний таємний світ, який розпирає людину ізсередини, позбавляє її спокою, збуджує її... Цей внутрішній світ невблаганно вимагав від людини зовнішнього виходу, породжував у ній спрагу спілкування, справжньої участі, одним словом – тлумачення»<sup>137</sup>.*

Оскільки образ внутрішнього світу не підлягає безпосередньому сприйняттю, то його не можна передати простим «сигналізуванням». Щоб донести образи внутрішнього світу до іншого, сигнал мусить стати певним виразом, тобто перетворитися на своєрідний знак, який уже в самому собі містив якийсь сенс.

---

<sup>136</sup> Там само. С. 678.

<sup>137</sup> Там само. С. 679.

Таким чином, виникає мова, яка відокремила передлюдину із вже наявними, тваринними формами комунікації – набором сигналів.

Попередньо висновуючи, Ортега наголошує, що мова – це

*«колосальна система словесних звичаїв, прийнятих у певній спільноті. Індивід, особистість зроду відчуває на собі мовний примус у вигляді таких звичаїв. Тому рідна мова і є найяскравіше й типове суспільне явище. Саме вона дозволяє «Іншим» увійти в нас і навіки там оселитися, що й перетворює кожного індивіда в окремих випадок «людей». Рідна мова соціалізується в найбільш глибоких шарах нашого потаємного світу, і тому будь-який індивід у точному сенсі слова завжди належить суспільству. Звичайно, окрема людина може спробувати втекти з товариства, де він народився і отримав виховання, але й тоді суспільство неминуче буде переслідувати втікача, бо кожен індивід постійно носить його в собі... Людина соціальна, належить суспільству, навіть коли вона далеко не схильна до спілкування»<sup>138</sup>.*

До цього іберієць додає, що мова не складається зі слів, звукосполучень і фонем, до неї долучається жестикуляція. Якщо окремі європейські народи дисциплінували свою мову, удосконалили її до відсутності жестів, то це не значить, що їхня мова була позбавлена жестикуляції. Ранні етапи історії свідчать, що мова не сприймалася без жесту. Навіть більше, зараз у деяких племен Центральної Африки прийнято припиняти будь-які розмови з настанням ночі. Вони не можуть говорити, тому що не бачать один одного. Ця обставина остаточно відокремлює жестикуляцію від мови. Завершуючи свою лінгвістичну теорію розвитку мови, Ортега акцентує, що мова в тій частині, яку складає вимова, належить до системи людських жестів. Однак такий набір жестів індивіда –

*«лише мінімальна частка його особистості. Практично всі наші жести походять від суспільства, інакше кажучи, є якісь рухи, які ми виконуємо, адже так прийнято. Тому достатньо лише побачити, як жестикулює та чи інша людина, щоб*

---

<sup>138</sup> Там само. С. 680.

*сказати, до якої нації вона належить. Жестикуляція – це сукупність звичаїв»<sup>139</sup>.*

Отже, мова, жести є знаряддями, через які людина прагне являти, висловлювати іншому свій внутрішній світ. До цих інструментів можна додати витончені мистецтва й володіння іншими мовами. Хоча всі перераховані дії є звичаєм, який не розпочинається з індивіда й не є цілком усвідомленим і добровільним актом. Це певний суспільний примус, що формує реальність, яку давні люди називали *ratio* та *logos*. Така реальність повстає перед нами в амбівалентних ознаках. З одного боку, людська реальність створюється і застосовується самою людиною, що усвідомлює свою дію, а з іншого – маємо антилюдську реальність, за якої мовні акти носять механізований характер. Кожне нове, вигадане слово заповнюється окремим сенсом, яке поступово дегуманізується, перетворюється в примус-звичай, обов'язкове говоріння, тобто стає гвинтиком загальноновживаного. До того ж велика кількість слів утрачає свою первинну етимологію і використовується автоматично.

Механізованість слів, що втратили буквальний зміст, стали знайомими кожному з дитинства. Соціальне оточення приживляє мову дітям, попутно насичуючи юнаків ідеями, які висловлюють ці слова за допомогою конкретної мови.

### **1.8. Суспільна думка та громадська влада**

Звичаями також є більшість людських ідей і переконань. Вони позасвідомо пов'язують індивіда із спільнотою, бо люди усвідомлюють лише верхній шар змісту слів, яких постійно повторює соціальне оточення. Самі ж ідеї є судженнями, це ідеї чогось або про щось. Ортега акцентує, що ідеї можуть уважатися такими тільки тоді, коли, крім їхнього безпосереднього сенсу,

*«ми також урахуємо всі інші уявлення, на яких ґрунтується їхня істинність або, навпаки, їхня хибність. Ідеї раціональні лише тоді, коли всі ці уявлення обґрунтовані. Утім ми нічого подібного не можемо сказати про ідеї, які люди постійно*

---

<sup>139</sup> Там само. С. 684.

*висловлюють у житті. Люди говорять про все на світі, запозичуючи думки з того, ... що говорять усі навколо. В інтелектуальному відношенні людина користується кредитом суспільства, у якому живе, і цей інтелектуальний кредит для неї ніколи не складав проблеми. А значить, людина – суспільний автомат. Тільки в тому чи іншому приватному питанні ми іноді беремо на себе обов'язок перевірити рахунки, покритикувати сприйняту ідею, щоб потім або її відкинути, або знову прийняти»<sup>140</sup>.*

Мадридець розподіляє скупчення ідей і висловлень на два класи. Перший клас виявляє дещо само по собі зрозуміле, це панівні судження, відомі всім. Другий клас – навпаки, приватна думка, яка не збігається із загальновідомим судженням. Приватна думка завжди потребує підтримки оточення, захисту й пропаганди однодумців. А панівні судження не потребують захисту: їх дотримується більшість. Саме їх називають суспільною думкою або соціальними вимогами. Вони мають напівсвідомий характер: одні ми не усвідомлюємо як чужі, а інші ідеї і судження чітко визначаємо як суспільні, ті, що не слід порушувати публічно.

У будь-який момент існування сила соціальної вимоги породжує велику кількість усталених думок, які ми називаємо «загальними місцями». Суспільство не містить у собі чітких і глибоко продуманих ідей. Суспільство містить лише «загальні місця» і саме ґрунтується на них. І незалежно від того, є «загальні місця» геніальними чи усталеними судженнями, вони ніяк не можуть здійснити свої видатні можливості. Уся активність «загальних місць» зводиться виключно до бездушного примусу стосовно індивідів. Здавна «панівне судження» – це «громадська думка», яка, як говорив Паскаль, править світом. Це судження не можна вважати сучасним поняттям. Адже вже

*«в V ст. до Різдва Христового Протагор уживає той самий вираз: dogma poleon («міське судження»); у IV ст. йому вторить Демосфен, який заявив у своїй 18-й промові, що існує «суспільний глас батьківщини». Отже, громадська думка править нами так само, як вітання та інші звичаї, як править*

---

<sup>140</sup> Там само. С. 691.

нами мова. Усе, що дійсно соціальне, завжди стоїть над індивідами як примус, отже, панування»<sup>141</sup>.

До того ж суспільна думка є незалежною реальністю, що знаходиться ззовні людини та на яку, незалежно від бажання, мусить зважати. Вона існує незалежно від окремого судження, незважаючи, поділяє індивід її чи ні. Колективні судження панують над індивідуальною свідомістю і потребують від людини свого сприйняття – щоб вони стали його особистими віруваннями, «соціальною догмою». Суспільні вірування нав'язуються індивіду, м'яко охоплюють і формують уявлену безпеку, яка позбавляє людину від *curas*, негараздів<sup>142</sup>.

Проте час від часу цілісність і непохитність «соціальної догми» руйнується талановитими особистостями – філософами та пророками, які створюють парадокси – ідеї, протилежні панівній суспільній думці. У європейській історії це стало помітним із V ст. до н. е., з появи філософії, коли Геракліт і Парменід цілком усвідомлювали, що їхні судження руйнують *doxa*. Відповідь колективної думки на порушення соціальної догми була й залишається радикальною. Свідченням цього є вигнання з Афін Анаксагора та Протагора, трагічна доля Сократа. Якщо ж якась людина досягає масштабів суспільного явища, суспільство формує своє ставлення до неї – визначає її як багатозначне явище<sup>143</sup>.

Суспільна думка поділяється на два типи судження: суспільне й групове. Останнє існує тією мірою, якою людина або група людей беруть на себе труд підтримувати певну думку. Для суспільної думки не потрібно якоїсь особливої підтримки; залишаючись сильною, вона переважає над іншими думками. Суспільна думка не потребує собі захисників і містить у собі такий феномен, як соціальна вимога. Вимога є часткою звичаю, який, зі свого боку, стверджується не за рахунок індивідуальної підтримки, а, навпаки, за рахунок сили самого звичаю, який підкорив собі всіх. Соціальна вимога має певні ознаки.

Перша ознака. Незалежно від своєї генези, соціальна вимога постає перед нами як щось незалежне від нашого схвалення або

---

<sup>141</sup> Там само. С. 690.

<sup>142</sup> Ортега-и-Гассет Х. Положение науки и исторический разум. Что такое философия? М.: Наука, 1991. С. 198-199.

<sup>143</sup> Ортега-и-Гассет Х. Возникновение философии. С. 280.

осуду. Вона завжди наявна, і люди змушені з нею рахуватися, а тому вона примушує нас. Адже примус є тим простим фактом, коли нам доводиться на щось зважати.

Друга ознака. Люди завжди можуть удатися до соціальної вимоги як до інстанції влади, на яку вони здатні спертися.

Притому іберієць звертає увагу на ту обставину, що в сучасній мові поняття «соціальна вимога» належить юридичній термінології, яка поділяє закон на скасований і чинний. Закон як автоматичний пристрій влади володіє силою, до якої будь-хто може звертатися. Ті ж ознаки, що й закон, мають соціальні вимоги.

Із цих міркувань Ортега виводить ще одне визначення суспільства. Як сукупність звичаїв суспільство, з одного боку,

*«нав'язує себе нам, а з іншого – пропонує себе як інстанцію, до якої можна звернутися за захистом і підтримкою. І те, і інше, тобто підтримка та примус, мають на увазі, що суспільство – це, по суті, влада, інакше кажучи, нездоланна сила, що протистойть індивіду. Громадська думка... спирається саме на цю владу та змушує її діяти в найрізноманітніших формах, що відповідають різним рівням колективного існування. І ця колективна сила і є “громадянська влада”»<sup>144</sup>.*

Однак в інтелектуальному середовищі склалося судження, яке пропонує не розглядати соціальну функцію, якщо не існує спеціального органу, що її виконує. Такому переконанню суперечать етнографічні розвідки примітивних суспільств, які стверджують, що у відсутність державних інституцій право вже існувало. Те ж відбувається і з громадянською владою. Її не помічають доти, поки на більш пізньому етапі соціальної еволюції вона не набуває вигляду особливої військової організації із властивим їй статутом і воєначальниками, що підлеглі володарям. Наявність громадської влади поступово позначається на поведінці людей, яка регулюється виключно нею, причому так, що варто лише нам із власної волі вийти за рамки, обмежені правами, як на нас негайно звалиться гнівний протест оточення. У первісних народів немає поліції, зобов'язаної вести нагляд, спостереження.

---

<sup>144</sup> Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. С. 695.

Але примітивне суспільство виконує функції контролю з ретельністю і постійністю, значно кращою, ніж із боку поліції.

Громадська влада, робить висновок Ортега, є не що інше, як активна, енергійна еманация громадської думки, у якій містяться і на яку спираються всі інші звичаї або вимоги. Форма, ступінь насильства, з яким діє громадська влада, залежать від значущості, яку громадська думка надає зловживанням або недотриманню звичаїв. У більшості сучасних африканських народів *банту* – слово, яким визначається поняття «злочин», має таке трактування: «усе, що ненависно для племені», інакше кажучи, усе, що суперечить громадській думці. І навпаки, будь-яка державна влада завжди ґрунтується на думці, що дійсно є суспільним, а значить, єдиним для всіх і величезної сили впливу. Якщо ж, зауважує Ортега, цього немає, якщо замість громадської думки ми стикаємося тільки з приватними та груповими, які, як правило, утворюють два конгломерати протилежних точок зору, суспільство розколюється, розпадається, державна влада перестає бути такою, дробиться і ділиться на партії. Настає пора революцій і громадянських війн<sup>145</sup>.

### 1.9. Властивості суспільства

Ще раз визначимо ортегіанське поняття «суспільство». Це, по суті, хвора реальність; царина безперервної боротьби між засадами й типами поведінки, що мають об'єднавчий характер, і

*«тими його рисами, які мають роз'єднані та антисоціальні властивості. І щоб забезпечити такий світ мінімальним миром, завдяки якому суспільство підтримує своє буття, цілком необхідне часто застосування його внутрішньої «громадської влади» у формі насильства»<sup>146</sup>.*

Зважаючи на це визначення, мадридець виокремлює ключові властивості суспільства, тобто вказує конститутивні засоби існування єдиного зводу інтелектуальних, політичних, технічних, розважальних звичаїв.

Першою (1) властивістю суспільства є амбівалентність тривалого часу та постійна мінливість звичаю – відсутність

<sup>145</sup> Там само. С. 696.

<sup>146</sup> Там само. С. 697.

постійно заданих ознак, бо мотиви руху, суспільної дії в різний час змінюються. У цьому сенсі філософ зазначає, що для того, щоб будь-яка форма життя – думка, дія – перетворилася на звичай,

*«на соціальну дійсність, необхідно, «щоб пройшов час» і водночас щоб ця форма життя перестала бути безпосередньою формою особистого життя. Звичай зволікає зі своїм розвитком. Усякий звичай є давнім»<sup>147</sup>.*

Одночасно будь-яка спільність обов'язково має характер мінливості – це онтологічний привілей людства.

2. Суспільство не створюється завдяки добровільній згоді. Навпаки, будь-яка добровільна згода вже передбачає існування суспільства, людей, що *спів-існують* і погоджують лише уточнення або ту чи іншу форму колективного наявного *спів-існування*. Таким чином, поняття «*спів-існування*» і «суспільство» є рівнозначні за змістом. Суспільство формується самим фактом *спів-існування*, яке мимовільно й неминуче виробляє звичаї, мову, право та політичний устрій. *Спів-існування* вимагає від усіх наслідувати виробленим довготривалим традиціям і тим самим формує «спільника» – того, хто йде поруч, йде слідом, послідовника<sup>148</sup>.

3. Суспільство має цілісну сукупність ідей, тлумачень про світ, які є прихованою системою обов'язкових уявлень для індивідів. Суспільні уявлення складаються в систему епохальних переконань, які є для людини часткою життєвих обставин, що панують і правлять членами суспільства. Тому суспільні уявлення визначають долю як індивідів, так і суспільства<sup>149</sup>. Навіть більше, суспільство усупільнює людину. Воно домагається, щоб переконання і смаки більшості стали індивідуальними, а право на власні судження забороняється або проходить довгу процедуру колективної адаптації<sup>150</sup>.

4. Окремі суспільства виникають на основі маленьких кровних спільнот, які живуть у своєму замкнутому, внутрішньому, самодостатньому світі. Їхнє ізольоване життя порушувалося

---

<sup>147</sup> Там само. С. 663.

<sup>148</sup> Ортега-и-Гассет Х. Две главные метафоры. Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. С. 205.

<sup>149</sup> Ортега-и-Гассет Х. Вокруг Галилея (схема кризисов). Избранные труды. М.: «Весь Мир», 1997. С. 247.

<sup>150</sup> Ортега-и-Гассет Х. Обобществление человека. С. 166.

випадковими господарсько-торговельними контактами із сусідами. Поступово ці контакти збільшувались, і це руйнувало замкнутий характер спільнот, які перетворюються на народ. Наступала доба зовнішнього співжиття, яка призвела до того, що кожний народ формує два роди співжиття: внутрішній і зовнішній. До внутрішнього життя належали право, звичаї і релігія спільноти, до зовнішньої форми – торговельна та військова експансія, відкриття нових перспектив. Ці дві форми співжиття входять у конфлікт, який вирішується процесом створення міста та держави<sup>151</sup>.

5. Суспільство (європейське) є історичною дихотомією традиціоналістського укладу життя і революційно-раціональної трансформації – появи нових ідей, уявлень, звичаїв, норм, технік (див. розділ 2:5).

6. Розвинуте суспільство – певний народ чи нація, складається з функціональних органів – військового, політичного, промислового, наукового, мистецького, робітничого тощо. Ці окремі світи Ортега вводить у поняття «прагматичні поля». Він ще раз роз'яснює зміст цього терміна:

*«Речі суть «позитивні» або «негативні» призначення, що формують складні зв'язки й породжують різного характеру діяння, як, наприклад війна, полювання, свято. Усередині загального світу вони утворюють малі. Так, у великому світі існують світи релігії, мистецтва, літератури, науки, бізнесу. Їх я називаю «прагматичними полями». Ось останній на цю мить структурний закон, який говорить: наш світ, або світ кожної людини, є не totum revolutum (лат. – «щось безладне»), а щось організоване в «прагматичні поля». Будь-яка річ належить до одного або декількох полів, де вона пов'язує своє «буття для чогось» із подібним же буттям інших речей і таке інше. Ці «прагматичні поля», або поля «справ і значущостей», тією чи іншою мірою, безпосередньо або опосередковано складаються з тіл. Тому всі вони більш-менш локалізовані, тобто належать переважно до якихось просторових сфер»<sup>152</sup>.*

«Прагматичні поля» мають свої принципи спів-існування, особливу атмосферу зі своїми чуттєвостями та ідеологічними

<sup>151</sup> Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас. Вибрані твори. К.: Основи, 1994. С. 103-104.

<sup>152</sup> Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. С. 553-554.

звичаями. Народжені як частина цілого корпоративні групи схильні до дезінтеграції, тобто в них виникає прагнення жити окремо, бо вони є основою партикуляризму. На переконання Ортеги, суть партикуляризму полягає в тому, що кожна група перестає почувати себе частиною, а тому перестає поділяти почуття інших. Одній групі неважливі надії чи потреби інших, вони не солідаризуються з іншими групами, щоб допомогти в їхніх прагненнях.

*«Як збиткування, якого часом зазнає сусіда, не збурює через симпатичну нервову систему інші національні ядра, він залишається наодинці зі своєю бідною та слабкістю»<sup>153</sup>.*

Партикуляризм буває трьох видів: територіальний, етнічний і наднебезпечний для суспільства, класово-цеховий (професійний).

Тому будь-яке суспільство несе в собі загрозу всіх трьох видів партикуляризму. Якщо якась група знехтує власним покликанням, утратить чутливість до соціальної взаємозалежності та відчуття власних меж і розпорошить загальну соціальну дисципліну, яка забезпечувала взаємодію з іншими групами, то єдине соціальне тіло захворіє, сформується водонепроникні переділи, що законсервують кожен групу й атрофують суспільство.

Щоб цього не сталося і глибинний потік солідарності зберігав суспільство в єдності, шляхта мусить постійно усвідомлювати взаємозалежність професійних груп і культивувати стан «соціальної еластичності». «Соціальна еластичність» ефективно проявляється в стані війни й притаманна здоровому народу чи нації. Це стан компактної і динамічно-аккумулятивної передачі знань, енергії та інтересів одного «прагматичного поля» іншому та навпаки. У психологічному плані це та сама умова, що дозволяє більярдній кулі передавати майже без втрат

*«прикладену до однієї її точки дію на всю поверхню. Завдяки цій соціальній еластичності життя кожного індивіда певною мірою збільшується всіма іншими; жодна енергія не витрачається; усяке зусилля відбивається в широких хвилях психологічної трансмісії і таким чином використовується і акумулюється. Тільки нація такої еластичної долі може свого*

---

<sup>153</sup> Ортега-і-Гасет Х. Безхребетна Іспанія. Вибрані твори К.: Основи, 1994. С. 152-153.

*дня і своєї години дістати миттєвий заряд історичної електрики задля здобуття великих перемог і забезпечення вирішальних та рятівних реакцій*<sup>154</sup>.

При цьому «соціальна еластичність» не вимагає від «прагматичних полів» обов'язкового збігу бажань і суджень. Головне, щоб кожна корпорація якомога краще знала, чим живуть інші. Ця умова додає живого зв'язку між групами та є запорукою превентивної руйнації класово-професійного периферизму.

7. В ортегіанській теорії стать є першою і надважливою ознакою та відмінністю людей у соціальному, адже чоловіча та жіноча засади мають несхожі світосприйняття. Тож розрізненість між чоловічим і жіночим і навпаки визначається мадридцем не стільки з погляду зоологічного, скільки специфічним кутом зору окремої статі, потаємністю внутрішнього світу жінки або чоловіка, складом душі, який *спів*-представляється «Іншому». Іспанський філософ переконаний, що кожна стать має свою соціально-історичну місію, яка формує сексуальний ритм та ідеальну форму еротичної привабливості, певну історію пристрастей, і через нього започатковують нові історичні епохи. Сексуальний ритм засвідчує маятниковий рух історичних епох, де

*«домінують чоловіки й епохи з переважним впливом жіноцтва. Багато інституцій, звичаїв, ідей, міфів, яким досі не надавалися пояснення, стають ураз зрозумілими, коли взяти до уваги, що певні епохи правувалися і формувалися під жіночим впливом*<sup>155</sup>.

Однією з ознак жіночої епохи є спрямованість спільнот до приватної сфери життя і зниження активності в публічному житті. У цьому сенсі Ортега помічає, що однією із задач жінок є утримати

*«людський рід у межах посередності, перешикодити відбору кращих представників і подбати про те, щоб людина ніколи не стала напівбогом або архангелом»*<sup>156</sup>.

---

<sup>154</sup> Там само. С. 157-158.

<sup>155</sup> Ортега-і-Гасет Х. Тема нашої доби. С. 319-320.

<sup>156</sup> Ортега-і-Гасет Х. Етюди о любви. Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. С. 433.

Ортега визначає три сутнісні ознаки жіночності. Перша виявляється контрастом по відношенню до чоловічої ознаки – світу ясних граней, чітких уявлених образів. Чоловічі ознаки є «суб'єктивними якостями» й можуть не співпадати з реальним уявленням про світ і своїми бажаннями. Навіть дурниця в чоловіків проявляється чітко та ясно. У жінок усе навпаки: її єство окреслюється невиразністю. Вона постійно живе в

*«присмерках, не знаючи своїх бажань, не відаючи, чи зробить вона щось чи ні, і чи потім каятися за це. У жінки немає полудня або півночі, вона присмеркова. І тому, по суті, жінка потаємна. І суть полягає не в тому, що вона не виявляє своїх почуттів або не говорить про себе. Вона просто не може цього знати, бо й для неї самої це таємниця»<sup>157</sup>.*

Завдяки внутрішній присмерковості й невизначеності жіноча душа приймає м'які, плавні переливи тонів, чим вона подібна до хмари.

Певно визначені якості жіночності та протилежні ознаки чоловічого, їхні рішучість і пряmolінійність сформували соціальний феномен ранньої історії людства – викрадення прекрасних дам. Цей звичай у міфології і соціальній думці затверджується як певна жіноча доля – бути вкраденою<sup>158</sup>, це з одного боку. А з іншого – викрадання жінок чужої орди підняло примітивну спільноту на новий рівень розвитку – додержавний<sup>159</sup>.

Друга ознака жіночності характеризується іберійцем як вторинна позиція жінки стосовно чоловіка. Тобто «жінка» постає перед чоловіками як форма людського, але така, що схвально стоїть нижче від чоловічої. Що ж до абстрактної «рівності» статей, то це, на переконання іспанського філософа, є сучасною хибою раціонального виховання і заплутаністю понять. Яскраво представляє таку тенденцію праця Сімони де Бовуар «Друга стаття», де авторка не хоче

---

<sup>157</sup> Ортега-і-Гасет Х. «Інші і Я» – розвиток теми. Короткі роздуми про «неї». С. 40.

<sup>158</sup> Ортега-і-Гасет Х. Джоконда. Філософские науки, 1990. № 5. С. 93.

<sup>159</sup> Ортега-і-Гасет Х. Спортивне походження держави. Філософська і соціологічна думка, 1990. № 6. С. 48.

*«примиритися з тим, що жінку розглядають – і що сама жінка також себе розглядає – в її визначальному зв'язку із чоловіком, а не як щось значуще само по собі»<sup>160</sup>.*

Теза французької дослідниці, що бути «у відносинах з “Іншим”» несумісне з ідеєю особистості, джерелом якої є «свобода щодо самого себе», є для Ортеги підміною понять. Оскільки поняття «бути вільним» і «перебувати у відносинах з “Іншим”» не суперечать один одному і є сумісними між собою.

Поділ статей, продовжує мадридець, має важливий наслідок – чоловік і жінка визначаються через їхні взаємовідносини. Кожний окремих випадок несе кожному з них нові стосунки. Вирішальне значення взаємовідносин статей має для жінок їхня доля «бути, оскільки існує чоловік». Але ця форма жодною мірою не заперечує свободи жінки. Бо людина завжди вільна перед обличчям своєї долі. Хоча чоловік і жінка не лише те, що може бути в майбутньому. Ключовою для людини є та реальність, яка вже є – наше й чуже минуле. З минулого впливають наші проекти поведінки та плани на майбутнє. Тому людина мусить завжди зберігати спадкоємність із минулим і одночасно радикально заперечувати його своїм проектом майбутнього. У цьому випадку мадридець посилається на Гегелевий закон «діалектичного руху», де кожний новий крок полягає в механічному запереченні попереднього. Із цього стає зрозумілим, що модерні уявлення заради свободи та ідеї особистості пропонують жінці відмовитися від минулого, а значить, відмовитися від самої себе, своєї сутності – припинити бути жінкою. Але, проголошує Ортега,

*«усе, чим була жінка в минулому, її якість жінки – аж ніяк не результат заперечення її свободи, її особистості чоловіками й не підсумок біологічного фаталізму, а витвір вільних творчих актів, живих поривань, які однаковою мірою зобов'язані своїм походженням і їй самій, і самому чоловікові»<sup>161</sup>.*

Як бачимо, для людини зоологічний поділ статей не є абсолютною необхідністю, а, навпаки, є приводом для натхнення. Те, кого люди називають словом «жінка», – це продукт природи,

<sup>160</sup> Ортега-і-Гасет Х. «Інші і Я» – розвиток теми. Короткі роздуми про «неї». С. 40.

<sup>161</sup> Там само. С. 42.

такий же винахід історії, як і мистецтво. Це історичне відкриття базується на слабкості, яка й досі залишається особливою цінністю в очах чоловіків. Саме тендітність є вторинною жіночою ознакою: вона дарує чоловікам щастя і є визначальною умовою його особистості, натхненням його звершень. А жінкам тендітність надає щасливе відчуття слабкості, що робить можливим посправжньому кохати – зникати в іншому. Жіноча слабкість, тендітність стали основою формування самими жінками міфологічного образу Муз – міфу, який повинен переконати чоловіків у їхній необхідності, а ще започаткували традицію закріплення за жінками чуттєвого клімату в суспільстві<sup>162</sup>. Саме жіноча чуттєвість надає чоловікам можливість приборкати свої нестримні пориви жадань, виховувати пристрасті, здійснитися через жінку. Така суспільна практика сформувала одну з відмінностей європейської цивілізації<sup>163</sup>.

Третя ознака жіночності полягає в радикальній відмінності жінки відчувати, у ставленні до свого тіла. У жінки постійно загострена увага до живих внутрішніх тілесних відчуттів; вона виявляє у своєму тілі посередників між світом і власним «Я». Усе психічне життя жінки пов'язане із власним тілом тісніше, ніж у чоловіків. Її особистість передбачає набагато вищий ступінь узгодженості між тілом і духом. У чоловіків, навпаки, кожне з начал звичайно іде своїм шляхом: тіло та душа мало знають одне одного й, імовірно, не згодні між собою, а поведуться як непримиренні вороги. Це призводить до відомого історичного феномену – пристрасті жінок до вбрання і прикрас. Отак, констатує Ортега, результатом постійної уваги жінок до свого тіла є те, що

*«вона є немовби пройнятою, насиченою душею. Звідси враження слабкості, яке від неї виходить. Бо за контрастом із силою і міцністю, які уособлює тіло, душа – щось трепетне, безсиле. Зрештою, джерелом еротичного потягу до жінки є не суто тіло, як нас вчили аскети, які зовсім не розбиралися в подібних питаннях: ми відчуваємо пристрасть до жінок, оскільки їхнє тіло – душа»<sup>164</sup>.*

<sup>162</sup> Ортега-и-Гассет Х. Джоконда. С. 95.

<sup>163</sup> Ортега-и-Гассет Х. Размышления о Пио Барохе. С. 55.

<sup>164</sup> Ортега-и-Гассет Х. «Інші і Я» – розвиток теми. Короткі роздуми про «неї». С. 43.

Незважаючи на єдині ознаки внутрішнього світу жінок, кожне соціальне покоління, на думку автора, має свій ідеальний тип прекрасної дами. Цей тип стає опосередкованим, переважним для шлюбу й любовних відносин загалом. У цьому сенсі іберієць пише, що завжди, коли йдеться про спільноти, маси,

*«яскраво виражені індивідуальні відмінності стираються і домінуючим виявляється усереднений тип поведінки; у нашому випадку це буде усереднений тип переваг у коханні. Тому кожне покоління віддає перевагу певному чоловічому й певному жіночому типам або, що те ж саме, певній групі представників однієї і іншої статі. А якщо шлюб – найпоширеніша форма взаємовідносин між статями, то, безсумнівно, у кожній епосі не мають ніяких проблем із заміжжям жінки якогось одного типу»<sup>165</sup>.*

Своєю чергою з переважних типів формується расовий і національний прототип жінок.

Основним соціальним простором жінок є домівка – приватне життя. Завдяки жінці домівка наповнюється повсякденністю, настроями, унікальною атмосферою, яку мати передає своїм дітям. У цій атмосфері чоловік присутній як запрошений. Певно, завдяки схильності до приватного жінки не зважають на геніальних чоловіків – їхні якості, що слугують людському прогресу, гідність і достоїнства (у чоловічому розумінні) анітрохи не хвилюють. Жінки надають перевагу посередності. Таким чином, помічає Ортега, чудовий чоловік з точки зору чоловіка й чудовий чоловік з позиції жінки не тотожні. Вони ніколи не перетнуться<sup>166</sup>.

8. Кожне суспільство має початкове діяння – безпосереднє об'єднання, яке полягає в збиранні окремих соціальних груп в одне ціле<sup>167</sup>. Об'єднання людських мас в єдину соціальність передбачає формування двох соціальних прошарків – підлеглих і поводитирів. Отже, виникають дві вирішальні соціальні функції – володіти та слухатись. І якщо питання, хто володіє і хто слухається, не

---

<sup>165</sup> Ортега-и-Гассет Х. Етюди о любви. С. 424.

<sup>166</sup> Там само.

<sup>167</sup> Ортега-и-Гасет Х. Безхребетна Іспанія. С. 152.

розв'язано, то сам суспільний механізм рухається ненадійно й недоладно<sup>168</sup>. Дві останні соціальні функції вимагають від

*«одних певної здатності правувати, від інших – внутрішньої здатності до слухняності. Отже, де немає меншини, що діє на колективну масу, і маси, здатної сприймати вплив меншини, там немає, у певному розумінні, і суспільства»<sup>169</sup>.*

Так-от, суспільство поділяється на два прошарки – підлеглі (маси) і шляхта (*nobilis*). Шляхта характеризується мадридцем як люди, що добровільно підпорядковуються нормі. Вони вимогливі до себе й знаходять вищий від себе об'єкт служіння. Їхнє життя – аскеза,

*«обернена в дисципліну – шляхетне життя. Шляхетство визначається вимогами, обов'язками, а не правами. Noblesse oblige (фр. – «шляхетство зобов'язує»)»<sup>170</sup>.*

До того ж шляхетність – це напружене життя, що постійно прагне перевершити себе, прорватися від старих досягнень до намічених обов'язків і вимог. Їхні сили спрямовані на творчий пошук нових ідей, уявлень, технік, на виявлення норми та їхнє затвердження в суспільному житті. Інакше кажучи, шляхта забезпечує суспільству рух до прогресу – вивільнитися від старих укладів життя і сформувати більш досконалу форму суспільного життя.

Шляхта є провідником соціального й культурного прогресу, який, на думку Ортеги, вимагає, щоб нова форма перевершувала

*«попередню, і з цією метою вона зберігає і використовує стару форму; вона вимагає, щоб нова форма опиралася на попередню, але перевищувала її... Прогресувати – значить акумулювати буття, накопичувати реальність»<sup>171</sup>.*

---

<sup>168</sup> Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас. С. 102.

<sup>169</sup> Ортега-і-Гасет Х. Безхребетна Іспанія. С. 173.

<sup>170</sup> Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас. С. 50.

<sup>171</sup> Ортега-и-Гассет Х. История как система. С. 469.

Прогресивна місія шляхти не ставить її виключно в суспільний авангард, цей прошарок служить однаково суспільству як в авангарді, так і в ар'єргарді – там, де виникне суспільна потреба<sup>172</sup>.

Проте в якусь мить шляхта може втратити свої здібності, свою творчу силу. На думку Ортеги, це трапилося з іспанською шляхтою у XVIII ст., коли вищі прошарки втратили свою ключову функцію служити прикладом і захопилися народним, «вульгарним». Тому простий народ Іспанії залишився без зразків і підказок, без опори й

*«помістив себе в життєві правила власного винаходу, прийняв їх з ентузіазмом, з повним усвідомленням самого себе як їхнього творця і з великим задоволенням; прийняв, не озираючись на аристократичні звичаї і без будь-якого прагнення їх наслідувати. Зі свого боку, вищі класи лише тоді відчували себе щасливими, коли залишали власні звички й наситилися вульгаризмом»<sup>173</sup>.*

Ось так нижчі прошарки іспанського народу почали житися власними соками, власним натхненням і завдяки цьому стилізували традиційний уклад життя, сформували самобутні форми перцепції і види мистецтва, наприклад бій биків і театр.

Однак сил і талантів народу, позбавленого шляхти, не вистачило для розквіту іспанської нації, гадає Ортега. Іспанський народ не міг дати націям, що їх породжував, того, чого не мав – вищої дисципліни, живої культури, поступальної цивілізації.

*«А відсутність «кращих» породила в масі, у «народі», столітню сліпоту. Він не розрізняє кращих і гірших. Тож коли на нашій землі з'являються привілейовані індивіди, «маса» не вмє зробити їх корисними й часто їх знищує»<sup>174</sup>.*

Іспанці стали безхребетним селянським народом, що порушив суспільно-історичний закон: суспільство без аристократії, без добірної меншини не є суспільством<sup>175</sup>.

---

<sup>172</sup> Ортега-і-Гасет Х. Роздуми про Дона Кіхота. С. 49.

<sup>173</sup> Ортега-и-Гассет Х. Гойя и народное. Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. С. 518.

<sup>174</sup> Ортега-і-Гасет Х. Безхребетна Іспанія. С. 194.

<sup>175</sup> Там само. С. 178.

9. Важливою соціальною ознакою є зміна поколінь, теорію яких іспанський філософ розвивав одночасно з В. Дільтеєм. Обидва філософи спиралися на своїх попередників, що розвідували феномен поколінь: Ф. Менке, Л. фон Ранке, К. Лоренца. До речі, В. Дільтей використав новий для того часу герменевтичний метод, ключовою ідеєю якого було поняття «вираження» та ідея «герменевтичного кола». Завдяки герменевтичному методу німецький філософ проаналізував вплив проявів історичності на індивідуальному (мова, релігія, законотворення) і соціальному (загальнопоколінна свідомість) рівнях. Той же метод дослідження поколінь використовує і Ортега<sup>176</sup>.

На думку іберійця, покоління несуть у собі невблаганну історичну змінність світоглядних переконань і світочуттєвих прагнень. Кожна людина у своєму вільному виборі залежить від цінностей і прагнень свого покоління. Покоління є великою кількістю людей одного віку (залежно від насиченості історичних подій від 15 до 30 років<sup>177</sup>), які мають близьке одне одному життєве сприйняття, звички, смаки, притаманні лише їм риси та переваги. І навіть чимось схожі між собою і відрізняються від своїх попередників. Це певна мода на існування загалом, що залишає на людині виразний відбиток<sup>178</sup>. Це певний підвид людей, які прагнуть бути вірними поетам своєї епохи, політичним переконанням свого часу, тому типу жінок, яким поклонялися в юності, і навіть тій ході, яка була в моді, коли їм було двадцять п'ять<sup>179</sup>. Узагалі ж у теорії мадридця покоління – це

*«цілісне соціальне тіло., закинута у світ певною життєвою траєкторією»<sup>180</sup>.*

Або ж «екзистенційна мода»<sup>181</sup>, пульсація певного народу, окрема нота в розвитку мелодії, яка повинна себе реалізувати.

---

<sup>176</sup> Довгань Н. О. Духовно-символічна поколінна єдність: Вільгельм Дільтей і Хосе Ортега-і-Гассет. Наукові студії із соціальної та політичної психології. Вип. 40. 2017. С. 121-122.

<sup>177</sup> Ортега-и-Гассет Х. Вокруг Галилея. С. 275.

<sup>178</sup> Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? С. 63.

<sup>179</sup> Ортега-и-Гассет Х. Почему мы вновь пришли к философии? «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. Сборник. М.: Радуга, 1991. С. 12-13.

<sup>180</sup> Ортега-и-Гассет Х. Тема нашей доби. С. 317.

<sup>181</sup> Ортега-и-Гассет Х. Почему мы вновь пришли к философии? С. 13.

А ще мадридець додає, що різні покоління – двадцятирічні, сорокарічні й шістдесятирічні, які мають відмінне сприйняття життя і *спів*-існують в один історичний час, – «зараз» уходять у драматичну колізію і формують унікальні ознаки й атмосферу «сьогоднішнього дня»<sup>182</sup>.

Умовно покоління поділяються на певні типи: кумулятивні (накопичувальні, неноваторські), полемічні та рішучі (революційні)<sup>183</sup>. До того ж мадридець визначає існування окремого підвиду покоління – «генерації дезертирів», яке замість виконання визначеного йому завдання глухе до настирливих покликів свого

*«призначення, воліє розкошувати серед ідей, інституцій, утіх, створених попередниками, що аж ніяк не відповідає їхньому темпераменту»*<sup>184</sup>.

Тому воно знаходиться протягом життя в постійному розладі із самим собою. Цей підвид покоління ігнорує свою історичну місію. Таке покоління живе створеними попередниками ідеями, інститутами, задоволеннями, що не співпадають із власними ментальністю і потребами. «Покоління дезертирів» поширює в суспільстві апатію і бажання втекти від дійсності.

На думку Н. Доній, в ортегіанстві для кожного покоління життя – це робота у двох напрямках. По-перше, необхідно отримати все пережите попередніми поколіннями. По-друге, треба вміти так віддатися спонтанному потоку власного життя, щоб не втратити цінний «спадок» та не спровокувати історичну кризу. До цих напрямків різне ставлення: перший – це сама реальність, другий – незавершеність і спонтанність розгортання та розростання. З огляду на це формуються два типи епох: 1) епоха старості, або кумулятивна епоха, у якій присутня однорідність отриманого та власного; 2) епоха молодості – період негативізму, заперечення і полеміки, це доба боротьби. Образ життя людини значною мірою залежить від того, у яку добу їй випало жити, чи доведеться

---

<sup>182</sup> Там само. С. 12.

<sup>183</sup> Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней. Т. 4. СПб: «Пневма», 2003. С. 362.

<sup>184</sup> Ортега-і-Гасет Х. Тема нашої доби. С. 320.

боротися, чи вона спокійно буде існувати в системі координат, заданих раніше, але таких, що поділяються цією людиною<sup>185</sup>.

Усі три віки поколінь складають поняття «сучасники», але цілком розуміють один одного лише однолітки. Взаєморозуміння між поколіннями є ключовою ознакою здорового суспільного життя. Якщо ж дистанція розуміння поколінь стає великою і нове покоління усвідомлює свою відірваність від сумісних ідеалів із попередниками, то суспільство входить у стан кризи.

Зміна поколінь визначає вектор спрямованості історичного розвитку окремого індивіда та всього суспільства. Ба більше, якщо всі сучасники стають ровесниками, то історія може позбутися здібності змінюватися і суспільно застигає<sup>186</sup>. Загалом же в процесі свого становлення кожне покоління виконує два ключових завдання: набуває необхідних знань і навичок від попередників і вгамовує ту спонтанність власного життя, яка може порушити традиційний уклад спільноти. Залежно від прерогативи першого чи другого завдання, покоління формують умовний тип епохи. Якщо перемагає перша спрямованість, то настає кумулятивна епоха, тобто старість, у якій присутня однорідність отриманого та власного. Якщо перемагає друга тенденція, то настає епоха молодості – доба боротьби, заперечення і негативізму.

10. Суспільство керується не лише звичаєм, але й соціальною нормою. Норма завжди тяжіє до абстракції, формули, яка на всі випадки життя не годиться, тому суспільство виробляє багато різноманітних норм<sup>187</sup>.

### **1.10. Народ та нація**

Відповідно до ортегіанської теорії, однією з перших соціальних спільнот є народ. Він є історично або традиціоналістично затвердженим стилем життя, який полягає в

*«певній простій і диференційованій видозміні, яка організує матерію довкола себе»<sup>188</sup>.*

---

<sup>185</sup> Доній Н. Проект життя у філософському доробку Хосе Ортеги-і-Гассета. Вісник інституту дитинства. 2013. № 28. С. 24.

<sup>186</sup> Ортега-и Гассет Х. Что такое философия? С. 63.

<sup>187</sup> Ортега-и-Гассет Х. Асорин, или Обаяние обыденности. С. 91.

<sup>188</sup> Ортега-и-Гасет Х. Роздуми про Дона Кіхота. С. 112.

Притому народ має свою онтологічну аксіому: він не може вибирати поміж різних стилів життя: він або живе згідно зі своїм власним, або не живе<sup>189</sup>. Народ складається історично завдяки злучці різних етнічних, політичних спільнот, класових, професійно-корпоративних груп<sup>190</sup>. Він є наслідком того, що з ним було в минулому<sup>191</sup>, а «душа народу» є скарбницею колективного досвіду<sup>192</sup>, що накопичувався протягом усієї його історії. Тому «душа народу» є вітально-історичним явищем, яка постійно потребує турботи, консолідації єдністю зусиль кожного, самопожертвою і працею, оскільки над будь-яким народом завжди нависає розмивання, утрата цілісності й культурної ідентичності. Цю думку Ортега затвердив у промові «Соціальна педагогіка як політична програма» (1910), де зробив висновок, що

*«народ – це співпричетність усіх митей у праці, у культурі; народ – це команда робітників і справа. Народ – це силенний організм, наділений єдиною душею – демократією. Народ – це школа людства»<sup>193</sup>.*

Відрізняється народ від інших спільнот сукупністю бажань, інтересів, думок і страстей людей, які солідарно живуть у єдиному просторі традиційних уявлень. І чим більше енергійних і розумних індивідів взаємодіють, об'єднуючись і конкуруючи, тим більше історичних можливостей у народі<sup>194</sup>. Якщо в народі присутня солідарність верств, то колективно позитивне визначає панівний тип людини, стиль життя, звичай, програми сумісного життя<sup>195</sup>. Таким чином, народ – це унікальна культура, що історично формує певні погляди – ідеї, оцінки, бажання і наміри. Останні поєднуються в поняття – стратегічний план використання природних речей, організації навколишнього світу, традицію.

<sup>189</sup> Ортега-и-Гассет Х. История как система. С. 189.

<sup>190</sup> Ортега-и-Гасет Х. Безхребетна Іспанія. С. 156.

<sup>191</sup> Ортега-и-Гассет Х. Расправа над «Дон Хуаном». «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. Сборник. М.: Радуга, 1991. С. 549.

<sup>192</sup> Там само. С. 553.

<sup>193</sup> Цитовано: Зайченко Н. І. Соціально-педагогічні інтенції роздумів Х. Ортеги-и-Гассета стосовно «Іспанської проблеми». Международный научный журнал «Интернаука». № 7 (47). 1 т. 2018. С. 11.

<sup>194</sup> Ортега-и-Гассет Х. Из Мадрида в Астурию, или Два облика земли. Камень и небо. М.: Грант, 2000. С. 36.

<sup>195</sup> Ортега-и-Гасет Х. Бунт мас. С. 40.

Поняття долає хаос життя, формують зачаровану завісу, шанси, завдяки яким людина може «дивитися життю в очі»<sup>196</sup>.

Характер, образ мислення і життя народу залежить від географічного фактору. У цьому сенсі іберієць помічає, що в кожному ландшафті закладений особливий,

*«властивий йому життєвий устрій як космічне завершення саме цього куточка планети. Варто тільки уважніше придивитися – і навіть у риллі ми помітимо його життєву парадигму, як розрізняємо, дивлячись на зірки, примарні візерунки, малюнок звіра або бога. І всюди пейзаж певним чином співвідноситься з людиною, навіть там, де природа, як в африканських пісках або полярних льодах, обіцяє йому загибель. І навпаки – над кожною людиною витає смутний образ того краю, де він міг би жити повним життям»<sup>197</sup>.*

У своїх настроях і образах майбутнього народ дуже мінливий, а його психологічний стан нестійкий. Так, англійський народ, що в шекспірівську добу був утіленням ірраціональних поривів і неприборканих пристрастей, у ХХ столітті став високим узірцем самоконтролю. Проте наведений приклад є винятком або тимчасовим станом, тому що істинною ознакою «народного» постійно залишається розгул і самозабуття. Народні традиції і релігійні уявлення завжди нагадували ритуальні оргії, непохитні стани. Із цим явищем боролися релігії і уявлення кращих, аристократія (брахмани, даоси, католицька церква). Тож у народі формуються дві протилежні життєві позиції: одна – благородна, вимоглива – проголошує ідеалом існування вміння опанувати себе, прагнучи уникнути оргії; інша – народна – цілком підпорядкована фатальній силі почуттів і в пристрасті, обряді, алкоголі шукає будь-яку можливість досягти божевільних, несвідомих станів.

Якщо ж народ утрачає солідарність верств і корпорацій, відмовляється від традиційних понять і уявлень, то цей народ має тенденцію сповзання до стану варварства, що характеризується відсутністю нормативного підґрунтя. Отже, будь-який народ постійно балансує між креативно-квітучим положенням і кризою.

<sup>196</sup> Там само. С. 115.

<sup>197</sup> Ортега-и-Гассет Х. Увертюра к «Дон Жуану». С. 43.

Стан застою, тобто стабільності, є свідченням наближення варварства, бо цей стан не надає нових уявлень, а лише використовує старі. Щоб інертні маси не спрямували суспільство до кризи, народ виробив право на застосовування насилля – засіб, до якого вдавався той,

*«хто спершу вичерпав усі інші засоби в обороні рації та справедливості, які, мовляв, на його боці»<sup>198</sup>.*

Ортега поділяв народ на зрілий і молодий. Молодий народ, як би до нього не ставилися, завжди залишається *enfant terrible* (фр. – «нестерпна дитина»)<sup>199</sup>. Одними з молодих народів мадридець називає американців і росіян. У їхній культурі та свідомості ще велику роль відіграє фактор фурору – сліпа пристрасть-зусилля, що не має спокою, прагнення відваги, агресивний порив. У народів, що живуть законами фурору (до них іберієць долучає іспанців, які хоч і не є молодим народом, але ж у якусь історичну добу прийняли його принципи), не можуть жити раціонально, упорядковано, адже в них відсутня раціональна мета – вона замінюється прагненням насолоди самої пристрасті<sup>200</sup>.

Мадридець також акцентував увагу на проблемі взаємовідносин колективного та індивідуального й проголошує, що народ є соціальною цілісністю, яка примушує індивіда належати йому. Це відбувається попри те, бажає людина належати народу чи ні. Але така невблаганність ставить перед людиною завдання, залишаючись

*«часткою того чи іншого народу, маріонеткою в руках колективу, стати особистістю, індивідом, самому собі господарем, творцем своїх учинків, за які ти відповідальний»<sup>201</sup>.*

Ставлення іспанського філософа до нації (націоналізму як ідеології, національної держави) є суперечливим і дискусійним

---

<sup>198</sup> Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас. С. 58.

<sup>199</sup> Ортега-и-Гассет Х. Почему мы вновь пришли к философии? С. 19.

<sup>200</sup> Ортега-и-Гассет Х. Размышления об Эскуриале. Размышления о «Дон Кихоте». СПб: Изд-во Петербургского университета, 1997. С. 183-184.

<sup>201</sup> Ортега-и-Гассет Х. Расправа над «Дон Хуаном». С. 543.

науковим питанням. Мадридець не присвятив націоналізму окремої праці, а якщо характеризував цей феномен, то в розбіжних ознаках. У сучасному ортегіанстві це питання розкрито завдяки великій кількості досліджень, які під різними кутами зору, використовуючи різноманітні методи, інтерпретували його. Склав бібліографію досліджень Ортеги національного питання від 70-х років ХХ століття до сьогодні Багур Тальтавуль, Хуан, що висвітлено в статті «Ідея нації у Ортеги-і-Гасета: стан питання»<sup>202</sup>. Головними спірними питаннями в інтепретації теорії нації у філософа залишаються нез'ясованість понять, що є нація – *Kulturnation* (культурна спільнота) чи *Staatsnation* (державницька нація), панування суб'єктивного чи об'єктивного чинника в процесі національного становлення тощо. Ми спробуємо розкрити це питання із загальновідомих стверджень іспанського мислителя, не вдаючись в наукові дискусії.

З'ясовуючи вихідне поняття, тобто «націю», Ортега пропонує два пояснення. По-перше, слідом за Е. Дюркгеймом, зауважує, що воно не підлягає точному визначенню. По-друге, вірний теорії еліт, він проголошує, що нація – це організована людська маса,

*«упорядкована меншиною добірних індивідів»<sup>203</sup>.*

Водночас мадридець формулює принципи її генези, стверджуючи, що відправною ознакою нації є усвідомлення спільного минулого. Він наголошує: перш ніж створити спільне минуле, народ мусив вимріяти націю,

*«прагнути до неї, проєктувати її. Щоб існувала нація, досить того, щоб вона сама себе спроектувала»<sup>204</sup>.*

Тому випереджає формування нації імажинативний проєкт, національний міф, який загартовує свідомість і спрямовує спільноти до створення «справді гарних речей»<sup>205</sup>. Національний міф і національна ідея складають основоположні вірування і

---

<sup>202</sup> Bagur Taltavull, Juan. (2013). La idea de nación en Ortega y Gasset: estado de la cuestión, en *Ab Initio*. Núm. 7. Pp. 125-160.

<sup>203</sup> Ортега-і-Гасет Х. Безхребетна Іспанія. С. 171.

<sup>204</sup> Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас. С. 128.

<sup>205</sup> Ортега-і-Гасет Х. Роздуми про Дона Кіхота. С. 137.

переконання спільноти, формуючи її уклад життя. Вони є вирішальним фактором зміни історії людства<sup>206</sup>.

Початком самобутності національних міфів, унікальних укладів життя європейських націй Ортега називає добу раннього Середньовіччя<sup>207</sup>, епоху традиціоналізму, де нації організуються і лише потім набирають повнокров'я<sup>208</sup>. Саме в Середньовіччі етнічна еліта забезпечила народи новими віруваннями, принципами консолідації, які надалі лягли в основу національного державотворення. Спираючись на історичні приклади, мислитель виводить одну з державотворчих аксіом – народ творить державу завдяки проєкту спільної співпраці, що примусив групи різного походження до консолідованого співжиття. Державотворення є плодом вільної уяви народу: форма держави та її розвиток відповідні ідеальній уяві його творців. Однак не кожен народ, а тільки зрілий здатен переосмислити колись укладений стиль життя, сформувані нові уявлення і на їхній основі побудувати державу<sup>209</sup>.

Наступною ознакою нації є її вік. Ортега зазначає, що під цим поняттям він розуміє не стільки біологічний стан організму, скільки заданий образ життя народу<sup>210</sup>. Нації мають різний віковий термін, і у своїй генезі не кожна нація досягає стану завершеності. Отже, мадридець поділяє нації на зрілі та неповнолітні. Перші виступають творцями креативних уявлень і всесвітньої історії. Другі бундуються та імітують велич ідей, перевертають з ніг на голову досягнення перших і творять низькі різновиди «націоналізмів». Через свою суть неповнолітні нації перебувають у передісторії і є народом-масою, що затверджує в собі вищу цінність – святкову примітивність і право не визнавати інші, обтяжливі для їхнього мислення, складні імперативи та уявлення<sup>211</sup>.

Одночасно мислитель зазначає, що з історичного погляду нація ніколи не буває «готовою». Вона «завжди або росте, або занепадає. Третього не дано. Нація або здобуває прибічників, або втрачає їх, залежно від того, чи її держава в цю мить має життєве завдання, чи ні<sup>212</sup>. Таку ж властивість має і держава. Вона як чистий динамізм, як

<sup>206</sup> Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. С. 437.

<sup>207</sup> Ортега-и-Гассет Х. Возникновение философии. С. 260.

<sup>208</sup> Ортега-и-Гассет Х. Занепад революцій. Вибрані твори. К.: Основи, 1994. С. 374.

<sup>209</sup> Ортега-и-Гассет Х. Бунт мас. С. 114.

<sup>210</sup> Ортега-и-Гассет Х. Возникновение философии. С. 263.

<sup>211</sup> Ортега-и-Гассет Х. Бунт мас. С. 98.

<sup>212</sup> Там само. С. 129.

воля робити щось спільно<sup>213</sup> утримує рівновагу між статикою і динамікою; стан історичної рівноваги й стабільності<sup>214</sup>.

Ключовою ознакою нації в роздумах Ортеги є Ренанова теза, що нація – це «щоденний плебісцит». Мадридець має на увазі постійне громадянське підтвердження культурної та політичної єдності нації в стані формування *nation-state*, результат нескінченного поновлення суспільного договору. Дія, що затверджує політичну спільноту вільних і рівних громадян. «*Daily plebiscite*» – це активна реальність, напружене національне життя, яке, завдяки залученню більшості індивідів, забезпечує єднання нації. Єднання, що потребує великих спонукальних дій і максимальної віддачі від усіх – дисципліни та «соціальної еластичності»<sup>215</sup>.

### 1.11. Попередні висновки

Соціальні візії Хосе Ортеги-і-Гасета є основою його філософських концепцій раціовіталізму й перспективізму, які виправдовують право на існування індивідуальної точки зору на Всесвіт і водночас не применшують значення впливу колективно-історичних уявлень на світогляд людини. Індивід у доктрині мадридця має амбівалентні соціальні якості: він використовує суспільство й має всі можливості бути активним гравцем соціальних процесів. І одночасно людина є продуктом соціального, його уявлення і завдання життя пронизані веліннями звичаєвості колективного, ціннісними сенсами соціального. Соціальний світ є часткою внутрішнього світу людини, її «Я», а також часткою обставин, зовнішнього світу людського життя.

Вихідним пунктом соціального в ортегіантстві виступає ключова відмінність людини від тварини – здібність занурюватись у внутрішній світ, створювати образи та ідеї, роз'яснювати через метафори істинну сутність речей і головне – виробляти свою особисту стратегію сприйняття «Іншого». Так, через самозаглиблення людина формує з хаосу речей, відносин і подій соціальний порядок, який існує поряд з нею, її розумом і, звичайно, для неї. Такий порядок отримує форму жорсткого, антилюдського

---

<sup>213</sup> Там само. С. 120.

<sup>214</sup> Там само. С. 113.

<sup>215</sup> Ортега-і-Гасет Х. Занепад революцій. С. 157.

звичаю, традиції, що самостійно контролює свій соціальний простір і мислення індивідів.

Соціальний простір існує завдяки постійній багаторівневій комунікації індивідів, де кожний формує свою радикальну реальність – усвідомлений світ власного «Я» і обставин життя. У радикальній реальності існує апріорна вимога: людина вимушена вести постійний діалог із навколишнім середовищем, впливати на світ і боротися за власну свободу. Свобода трактується Ортегою як соціально-екзистенціальний феномен, як право та можливість кожного, у межах диктату соціуму, реалізувати свій проект власного «Я», самоздійснитися в соціокультурному просторі.

Таким чином, суспільне розглядається іспанським філософом як «базова реальність», простір руху й існування людей, що превалює над індивідуальним. Суспільне не усвідомлюється в чистому вигляді. Його сутність можна досягнути лише абстрактно, завдяки історичній експертизі. Вона розкриває суспільство як невідоме поєднання звичаїв, традицій, норм та святкових ритуалів, які формують механізовану звичку, визначають стиль мислення та життя численних верств населення. До того ж первісний сенс звичаїв і традицій уже не існує, оскільки їхній зміст історично забуто. Тому звичаєвість виконується автоматично, майже ірраціонально. Як наслідок – саме суспільство має ознаку ірраціонального воління: традиція зобов'язує індивіда виконувати свою норму, але не надає їй сучасного роз'яснення.

Суспільство має складну структуру елементів (розподіл за статевою ознакою, приналежністю до еліти чи мас, корпорацій і станів, народів і навіть націй) і поєднується певними панівними звичаями, уявленнями та ідеями, культурною спадщиною, а головне – соціальною злагодою та еластичністю. Суспільна багатоукладність і раціональна непрозорість несуть індивіду як необмежену кількість можливостей, так і загрозу повного осуспільнення людини аж до стану втрати свого екзистенціального потенціалу розвитку.



## II. ПОЛІТИЧНЕ

*Влада примушує нас віддавати суспільству  
більшу частку нашого існування<sup>216</sup>.*

*Політика – це переважання одних мас над іншими<sup>217</sup>.*

### 2.1. Попередні зауваження

Політична філософія мадридця була зумовлена глибокою кризою іспанської державності й національною консолідацією кінця ХІХ – першої половини ХХ століття, неможливістю політичних діячів і партій знайти нові національні ідеї та уявлення, прагненням залишитися в старих парадигмах мислення – у межах застарілих політичних переконань про велич Іспанської імперії та неухильність від феодально-католицьких переконань. До того ж під впливом двох світових війн та радикальних політичних рухів Європи – більшовизму та фашизму – перед країною постала загроза затвердження тоталітарного режиму, що й відбулось.

Причиною провальної політики Ортега вважав практику невдалого використання розуму в контексті соціального й політичного життя, а також моральну непідготовленість поколінь, що виявилися неспроможними слідувати старим провіреним моральним нормам і виробити нові ідеї та концепти, та неусвідомлення того факту, що будь-яке суспільне реформування і спасіння суспільної моралі (а значить, і політичного життя), є метафізичним завданням.

Ортега до еміграції (1936) вів активне публічне життя: був активним публіцистом і депутатом кортесів (1931–1932), членом декількох політичних організацій («Ліга політичної освіти» (1914), «Союз на службі Республіці» (1931)); підтримав повалення монархії. Проте після 1936 р. під впливом Громадянської війни в Іспанії філософ відмовляється від політичної практики й теорії та відтоді не надає до редакції свої політологічні праці.

---

<sup>216</sup> Ортега-и-Гассет Х. Обобществление человека. С. 166.

<sup>217</sup> Ортега-и-Гасет Х. Тема нашої доби. С. 324.

Ортега відмовився від ідей революції і бачив мету свого життя в реформуванні відсталого іспанського суспільства та держави – спрямуванні до високих моральних, демократично-ліберальних узірців європейської політичної культури. Прагнув пробудити життєві сили нації – орієнтувати й просвітити пересічного іспанця стосовно активного громадянства. Тобто політична діяльність розглядалася мадридцем як певна громадська позиція і морально-культурна практика, якою мусять займатися громадяни – люди, які мають визначені ідеали соціального життя як сумісного життя нації. Тобто громадська добродесність повинна бути розумно спрямована на ключовий об'єкт – націю. Стає зрозумілим, політичне реформування розглядалось іспанським мислителем як соціальна педагогіка, яка має неокантіанські основи й формує мету – виховати національну еліту. Теорія еліт як аристократична теорія виникнення суспільства є осовою концепцією всіх політологічних візій мадридця<sup>218</sup>, його неоконсервативним проєктом відродження величі іспанської нації.

Однією із загроз розповсюдження політичної освіти іспанців і європейців мадридець уважав вплив «апарату комфорту», сучасну техніку ідеологізації мас, гіпертрофований індивідуалізм і політичний суб'єктивізм. Перетворення *homet-massa* в активного політичного гравця, що сповнений відчуттям казкової всемогутності й переконанням, що його соціальні можливості є не обмеженими. Нові політичні типажі відрізняються радикальною демагогією, невідповідальністю та інфантилізмом одночасно, руйнують національну єдність і стають підґрунтям вульгарної, антиморальної, навіть ірраціональної політики.

Водночас на початку ХХ ст. виникає нова загроза. Ліберальна форма європейських держав починає зникати, і на її місці з'являється соціалістична держава, прерогативою якої стають інтереси абстрактного колективного, яка отримує антидемократичні, тоталітарні ознаки. Саме цей фактор, на думку Алонсо-Ромеро, Ельвіра визначив політичну позицію раннього Ортеги. Він надав перевагу реформаційному лібералізму, який повинен урахувати «чудове виникнення соціалістичного ідеалу»,

---

<sup>218</sup> Alonso-Romero, Elvira. (2015). Nueva política y poder. Ideas políticas de Ortega a partir de Vieja y nueva política. P. 3.

реалізація якого становить «моральний імператив, покладений на сучасну людину»<sup>219</sup>.

Політика розглядалась іспанським мислителем як мистецтво знаходження і проголошення неусвідомлених ідеалів нації, їхній захист і впровадження в соціальне життя. Ця практика мусить слугувати росту суспільної еластичності – розповсюдженню національної злагоди та загального усвідомлення необхідності єднання груп, корпорацій, народів у співпраці. Лише завдяки процесу суспільної консолідації, переконаний Ортега, можна говорити про реформування країни, конституціональні реформи й поширення демократично-ліберальних свобод громадян. Загалом же політичні візії мадридця були пронизані ідеями гуманістичної педагогіки й людської свободи, про що свідчать слова Маріо Лопеса: «Посмертним торжеством Ортеги – автора ідей соціальної педагогіки й політичної освіти – стало примирення іспанців, торжество здорового глузду й злагоди, переходу до цивілізованого життя. Це торжество культури над неосвіченістю, миру над насильством, свободи над деспотизмом, порядності над підлістю. Це торжество соціальної педагогіки молодого Ортеги»<sup>220</sup>.

Свої політичні візії іспанський філософ викладав в таких працях: «Іспанія як можливість» (1910), «Соціальна педагогіка як політична програма» (1910), «Іспанія офіційна та Іспанія життєва» (1914), «Стара й нова політика» (1914), «Роздуми про Дона Кіхота» (1914), «Безхребетна Іспанія» (1922), «Тема нашої доби» (1923), «До питання про фашизм» (1925), «Бунт мас» (1930) тощо.

На політичні переконання мадридця вплинули ідеї Арістотеля, І. Канта, Й. Фіхте, Г. Гегеля, Е. Ренана, Ф. Ніцше, О. Шпенглера, В. Дільтея, П. Г. Наторпа та інших.

## 2.2. Сутнісні ознаки влади

В ортегіанській доктрині влада як соціальний феномен і форма соціального примусу є досить змістовним явищем, яке можна розглядати в чотирьох автономних ракурсах, як-от:

➤ виступає певною технікою, звичаєвим механізмом суспільного управління;

---

<sup>219</sup> Antonio Elorza. La razón y la sombra: una lectura política de Ortega y Gasset. Anagrama, 1984. P. 36.

<sup>220</sup> Цитовано з: Зыкова А. Б. Ортега – наш современник. Полис, 1992. № 3. С. 144.

➤ засіб координації соціальних норм, який не містить у собі тривіальне застосування сили. Це історично сталі й сакральнo-змістовні взаємовідносини між людьми<sup>221</sup> – в аристотелівському сенсі суспільними істотами, що існують лише в колі політичного об'єднання – полісу;

➤ явище, що виявляє авторитет, його використання, який ґрунтується на громадській думці<sup>222</sup>. Носіями авторитету як утіленням громадських повноважень є видатні особистості, які є прикладом ідеального способу громадського життя, суспільно значущої дії та впровадження нових ідей, що спрямовані на колективне та індивідуальне благо. Коли ж ця людина помирає, то її повноваження

*«лишаються, мов соціальна порожнина, різновид анонімної форми, яку ... заповняють інші індивіди. Урешті-решт, престиж влади триватиме стільки, скільки триває спогад про взірцеві особистості, які були при владі»<sup>223</sup>.*

Таким чином, три окреслені ракурси влади виявляють певні метафізичні ознаки влади: її підґрунтям є суверенність та історична сталість громадської думки, традиції. Суверенність громадської думки існує незалежно від волі окремих політичних діячів та її усвідомлення великими мислителями людства. Сила й воля громадської думки, її традиціоналістські норми є рушійною міццю і прихильністю до будь-якої влади. Вона пронизує суспільно-політичне життя спільнот і є повсякденною основою їхньої діяльності, що існує в історії. І навіть той,

*«хто хоче правити з допомогою яничар, залежить від їхньої думки й від думки, яку має про них решта населення»<sup>224</sup>.*

Якщо ж трапляється, що в якійсь спільноті громадська думка розпорошена, суспільство розділене на суперечні групи й герметично закриті корпорації, їхні світоглядні уявлення шкодять існуванню один одного, то це не дає можливості для встановлення

---

<sup>221</sup> Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас. С. 92.

<sup>222</sup> Там само. С. 93.

<sup>223</sup> Ортега-і-Гасет Х. Безхребетна Іспанія. С. 181.

<sup>224</sup> Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас. С. 93.

влади. У цьому разі завдяки браку громадської думки в суспільстві встановлюється брутальна сила й на зміну повноцінної влади може прийти, що не виключено, тривіальний примус. Однак довгострокове панування примусу неможливе, якщо примус не суперечить громадській думці.

Отож іспанський філософ проголошує, що влада як форма соціального примусу існує в будь-якому суспільстві, навіть у примітивних спільнотах дикунів – у тих, у кого відсутні спеціальні інститути примусу – державні установи. Феномен влади стосовно держави історично є первинним і базується на звичаях і традиціях спільнот, народів. Отже, влада є міццю і засобом маніпуляції, що озброєна суспільною думкою<sup>225</sup>.

Четвертий ракурс влади – це духовна потуга історії. Спочатку примітивна влада отримує «священний» характер, бо вона базується

*«на релігійних уявленнях, а релігійні уявлення – завжди перша форма, під якою з'являється те, що пізніше стане духом, ідеєю, думкою; словом, нематеріальне й метафізичне. У Середньовіччі повторюється те саме явище в більшому масштабі. Першою державою чи державною владою, що постає в Європі, є церква з її специфічним характером «духовної потуги»... Від церкви ... постає Священна Римська імперія. Так змагаються дві духовні потуги, які неспроможні розмежуватися за своєю суттю – вони ж обидві духовні, – і тому погоджуються влаштуватися в різних категоріях часу: у часовості й у вічності. Світська потуга й релігійна потуга однаково духовні: але одна – це дух часу, внутрішньосвітська й змінна громадська думка, тоді як друга – це дух вічності, ... думка Бога про людину та її призначення»<sup>226</sup>.*

Отже, влада в ортегіанській теорії, незалежно від форми втілення – світської або релігійної, – є метафізичним зусиллям, ідеєю, що реалізувалася сакрально в історичній дійсності народу. Носіями певного духовного старання може бути й видатна людина, корпорація, народ або група схожих народів. Але головною характеристикою цих суб'єктів є те, що вони в певний час

<sup>225</sup> Ортега-и-Гассет Х. Из предисловия к французскому изданию «Восстания масс». С. 255.

<sup>226</sup> Ортега-и-Гассет Х. Бунт мас. С. 94.

анонсують нову консолідовану систему поглядів – ідей, уявлень і вірувань. Опанування суспільством нової або «модної» системи поглядів може бути як позитивним, так і негативним явищем в історії народу – ключовим усвідомлення того факту, що видатні люди чи політичні групи можуть завдяки завзятій пропаганді вписати свої ідеї з панівним становищем громадської думки, з реально наявним духовним станом суспільства. У цьому сенсі мадридець нагадує вислів Й. Фіхте:

*«Велика політика полягає в тому, щоб «висловити те, що є», надати зовнішньої форми глибинній реальності, захованій у душах»<sup>227</sup>.*

Чому ж так трапляється, що суспільство приймає нові ідеї і саме так підкоряється певному авторитету? На це питання іспанський філософ відповідає ось як:

*«Більшість людей не має поглядів; погляди треба впорснути їм під тиском, як мастило в машину. Тому дух, який би він не був, мусить мати потугу й користуватися нею, щоб люди без поглядів – а їх більшість – придбали собі погляди. Без поглядів людське співжиття було б хаосом або ще менше – історичною порожнечею. Без поглядів людське життя втратило б свою органічну структуру. Тією мірою, якою бракує духовної потуги, наскільки бракує когось, хто править, панує хаос серед людей. І подібне всяке переміщення влади, усяка зміна проводу – це одночасно зміна поглядів, і тим самим ніщо інше, як зміна історичного тяжіння»<sup>228</sup>.*

Слід зазначити, що в теорії мадридця влада є духовним зусиллям, що знаходиться в стані вишуканої і стійкої рівноваги, яка поєднує в собі позасвідоме переважання громадської думки з новим ідеальним уявленням про «сумісне життя». Виникнення феномену влади є вагомою історичною подією людства: вона консолідує спільноту в політичне співтовариство й спрямовує його до нових ідеальних образів співжиття. Влада має певну історичну спадкоємність, що формує політичну культуру й традицію

<sup>227</sup> Ортега-і-Гасет Х. До питання про фашизм. Вибрані твори. К.: Основи, 1994. С. 202.

<sup>228</sup> Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас. С. 94.

нормативності, які споріднюють народи в єдиний духовний конгломерат, як це сталося в Європі. До цього слід додати, що в теорії Ортеги влада тісно пов'язана з феноменом свободи, яка

*«виправдана тільки як перехід від недосконалого порядку до порядку більш досконалого»<sup>229</sup>.*

Проте сучасна ситуація в західному світі – панування мас – виявила одну соціально-політичну хибу: влада втрачає свою сутність. Спроби влади, політичні ідеї перетворюються в інтелектуальну ординарність, ідеалістичну ілюзію, бо якщо раніше пересічній людині ніколи не спадало на думку протиставити «ідеям» політика свої власні «ідеї» і вона слідувала суспільним віруванням і традиції, звичаям, то сучасна людина має

*«"ідеї" про все, що відбувається і має відбуватися в усьому світі. Тому вона втратила свій слух. Нащо слухати, коли вона має в собі все, що потрібно? Тепер не час слухати, а час судити, виносити вирок, вирішувати. Немає жодного питання в суспільному житті, у яке б вона не втручалась, сліпа й глуха, нав'язуючи свої "погляди"»<sup>230</sup>.*

Ортега реконструював новий психофеноменологічний клас людини – *людину мас*, яка повстала проти своєї біологічно-історичної долі слідувати за кращими. Людина мас відчуває себе досконалою і відмовляється від підпорядкування владі, новітнім ідеям і образам сумісного життя, що призводить до руйнації хиткої рівноваги між минулим і сьогоденням, між колективними та індивідуальними інтересами, до суб'єктивізму, до політичного хаосу. Панування мас веде до гіпертрофії самої влади. У цьому сенсі іберієць цитує Стюарта Мілля:

*«У світі росте й посилюється прагнення затвердити в самих крайніх формах владу суспільства над індивідом, завдяки як суспільній думці, так і законодавству. Адже зміни, що відбуваються в житті, ведуть до зростання громадських сил і*

---

<sup>229</sup> Ортега-и-Гассет Х. Muzicale. Естетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. С 171.

<sup>230</sup> Ортега-и-Гассет Х. Бунт мас. С. 56.

*придушення індивідуальності. Ця повинь зла не спаде сама по собі, а, навпаки, буде ставати все більш загрозливою. Прагнення людей, будь то правителі або співгромадяни, нав'язати іншим як норму поведінки свої думки й смаки знаходить таку рішучу підтримку з боку як найкращих, так і найгірших властивостей людської природи, що не задовольняється нічим, крім повноти влади. І оскільки ця влада не хилиться до занепаду, а, навпаки, зростає, слід очікувати, якщо тільки потужна перепона моральності не встане на шляху зла,.. згадане прагнення буде зростати»<sup>231</sup>.*

Таким чином, підсумовує Ортега, ніхто не може панувати в порожнечі. Влада завжди тисне на інших<sup>232</sup>. Якщо ситуація відмови має підкорятися владі протримається тривалий час, то може трансформуватися сам феномен влади. Він утратить вишукану рівновагу, стійкість, духовне зусилля і перетвориться в просте насилля, затверджене в праві. Громадське життя стає «аморальним», настає брак справедливості в судах, виникає торгівля вигідними посадами й шахрування в комерції тощо. За цих умов суспільство чи народ може опуститися до стану варварства, а то й до дикунства. З огляду на дезінтеграцію солідарності (еластичності суспільних груп) суспільство розпадеться на замкнуті та ворогуючі один з одним фрагменти. Держава може втратити свою опору й пасти.

### **2.3. Визначення феномена політика**

Визначаючи сутність політичного, іберієць зазначає, що цей феномен, як будь-яке історичне творіння, виникає з деякого духу чи способу людського мислення, що проявляється історичними поштовхами з незмінною частотою, яка залежить від практики реалізації ідей новими поколіннями<sup>233</sup>.

Політика є багатоскладним поняттям, яке потребує свого усвідомлення на всіх своїх рівнях. Одне із ключових завдань політики – надавати нові ідеї та уявлення, що повинні реалізовувати наявні в соціумі приховані концепти, провідні

---

<sup>231</sup> Ортега-и-Гассет Х. Из предисловия к французскому изданию «Восстания масс». С. 258.

<sup>232</sup> Ортега-и-Гассет Х. Бунт мас. С. 104.

<sup>233</sup> Ортега-и-Гассет Х. Миссия университета. Мн. С. 27-28.

сподівання нації. З метою роз'яснення сенсу цього рівня політики мадридець знов звертається до вислову Й. Фіхте, коментуючи його:

*«Секрет будь-якої політики полягає в проголошенні того, що є, де під тим, що є, розуміється реальність, яка існує в підсвідомості людей, котра в кожен епоху, у кожен момент становить справжнє і глибоко проникливе сподівання будь-якої частини суспільства»<sup>234</sup>.*

Безперечно, політика – це виявлення актуальних для суспільства в сьогоденні доленосних концептів, що знаходяться в трюїзмах, безіменних судженнях та формулах, що панують у суспільній атмосфері, приховані в колективній душі народу й служать для утворення доміантної позиції над суспільством тої чи іншої групи або, наприклад, покоління. Щоб та чи інша ідея стала політичною реальністю, певна група одностумців мусить наполегливо й солідарно працювати, укорінювати певні концепти в суспільну думку. Для цього проголошені ідеї повинні бути безапеляційно близькими для всіх членів суспільства, заповнитися ентузіазмом, а сама діяльність політичної групи мусить стати «соціальною педагогікою». Якщо лапідарно – політика передусім не полягає в управлінні чи ідеологічному спрямуванні народу, а у визначенні вимірів розвитку національної спроможності, стану здатності суспільства на те чи інше реформування – можливого рівня його життєздатності<sup>235</sup>.

Однак мадридець неодноразово попереджав про загрозу відриву політиків від соціальної реальності, від національних сподівань і духу свого часу, які й окреслюють сучасні задачі політики. Якщо ж таке відбудеться, як це трапилося в іспанському політичному житті початку ХХ століття, то політика перетвориться на пусту фікцію, зовнішню функцію життя. На цьому етапі політичні партії і окремі політики своїми лозунгами, означеними проблемами підміняють соціальну реальність, національні сподівання і заповнюють публічний простір хибними концепціями. Діяльність таких політиків визначається окремими державними установами – парламентом, міністерствами тощо. Вони не зрозуміють своєї місії

---

<sup>234</sup> Ортега-и-Гассет Х. Старая и новая политика. Полис, 1992. № 3. С. 133.

<sup>235</sup> Alonso-Romero, Elvira. (2015). Nueva política y poder. Ideas políticas de Ortega a partir de Vieja y nueva política. P. 5.

– бути прикладом громадянського служіння, активними борцями за реалізацію потенціалів, що закладені в нації і в суспільстві загалом.

Зважаючи на таке, Дорота Лещина переконана: іспанський філософ визначав, що істинне покликання політика й корінною сутністю політики є «соціальна педагогіка» суспільства й точна та ефективна реалізація національних сподівань<sup>236</sup>.

Перший напрям політики повинен бути просвітницьким, спрямованим на інтерпретацію ключових завдань нації, окремих громадян. Така інтерпретація не повинна формувати помилкові, лицемірні уявлення і символи, як це сталося, наприклад, із загальноєвропейськими ліберальними цінностями. Зокрема, Людство, Прогрес, Демократія проголошувалися модерними політиками вищими цінностями, головними цілями діяльності людей. Насправді, проголошує Ортега, це певний різновид самообману<sup>237</sup>, дефект соціальної педагогіки. Істинна справа соціальної педагогіки є зміна менталітету громадян, поширення національної культури, досягнення активними громадянами її мети, а також наближення до культурно-концептуальних образів Європи.

Наступний напрям політики мадридець називає «реалістичною політикою». Дорота Лещина вважає, що цю доктрину Ортега виводить із гегелівського поняття «реалізація», яка існує в контексті проблеми «внутрішньої мети». Гегель зазначав, пише польська дослідниця, «що мета включає «реалізовану діяльність», визначення якої виконується нами таким чином, що «все, що створено, має відповідати меті, [...] що речі не можуть мати нічого більше, ніж мета»; це призводить до скасування суб'єктивності мети й розглядає її як об'єктивну, що це ідея, складова єдність поняття і його реальності. Ортега, навпаки, почав творчий діалог із Гегелем і вказав, що ідеї та ідеали не можуть бути абстрактними й порожніми, вони повинні пройти свою реалізацію. Реалізація передбачає, що ідеї та ідеали повинні бути об'єктивно взяті зі структури речей, а не суб'єктивно з наших уявлень про речі або бажання, або вимог до речей... Згідно з Ортегою, тільки ті елементи, які вже присутні в соціальній реальності, повинні бути реалізовані, що означає «що є», а не «те, що ми суб'єктивно хочемо мати». Іспанський філософ розглядав реалізацію як імператив

---

<sup>236</sup> Leszczyna Dorota. (2019). The idea of the politics of realisation in José Ortega y Gasset Daimon. *Revista Internacional de Filosofía*. N. 76. P. 38.

<sup>237</sup> Ортега-и-Гассет Х. Асорин, или Обаяние обыденности. С. 72.

ставлення до сфери політики, яка робить його принципово відмінним від науки. Поки остання – з огляду на її теоретичну мету – може або навіть повинна мати якісь чисто формальні та навіть утопічні елементи, політика як «реалізація» означає, що немає місця для узагальнення, абстракції або формальності, але є місце для точних і ефективних дій. Тому іберієць запевняв, що в політиці немає «загальних і справедливих принципів», але існують «конкретні й правдиві дії»<sup>238</sup>.

Щоб політика дійсно стала соціальною, педагогічною і реалістичною або щоб провести політичні реформи, самі політичні групи, на думку мадридця, усередині мусять бути солідарні, дисципліновані й досягти високого рівня усвідомлення своєї мети. Так, група повинна «бути у формі», знаходитися на вищому спортивному рівні, у стані агону, де кожний член групи є зосередженою особистістю, що прагне піднятися над самим собою і одночасно зібраним і рухливим залежно від ситуації. Він не байдужий соціальним процесам, оскільки будь-яка річ або сприяє надбанню форми, або знижує її, і тому слід її уникати<sup>239</sup>.

Реалістична політика базується на національній реальності, історії нації та її визначеній меті. Політика виходить з того, що «може бути» з нацією і що в неї є, у яких соціально-історичних обставинах вона існує. Тому політична діяльність не може відходити від геометричного принципу чистого розуму, від ідеалістичних уяв і мусить відмежовуватися від відповідальності перед нацією, її благом.

Роблячи передчасний висновок, зазначимо, що в ортегіанській теорії політика має амбівалентну природу. З одного боку, вона є породженням плинного, історичного *спів-існування* суспільства, усіх соціальних процесів, які складно охопити розумом<sup>240</sup>. Тому з погляду історичної ходи суспільства політику можна розглядати як другорядну функцію суспільного життя, як простий наслідок усіх внутрішніх процесів. І коли, помічає Ортега,

---

<sup>238</sup> Leszczyna Dorota. (2019). The idea of the politics of realisation in José Ortega y Gasset. P. 38-39.

<sup>239</sup> Ортега-и-Гассет Х. Миссия университета. Мн. С. 22.

<sup>240</sup> Ортега-и-Гассет Х. Из предисловия к французскому изданию «Восстания масс». С. 254.

*«стан духу починає визначати суть політичних рухів, він уже пройшов через усі інші функції історичного організму. Політика – це переважання одних мас над іншими»<sup>241</sup>.*

З іншого боку, політику не слід розглядати як суто соціальне явище. Хоч політичне є

*«вітриною, контуром або шкіряним покривом соціального, і ... якщо в країні негаразди в політиці, то можна сказати, що це не така вже біда. При легкому нездужанні, що минає, соціальне тіло ... саме якось дасть собі раду»<sup>242</sup>.*

Насправді політика є проблемою історичною, виявом життєстійкості нації, яка проявляється в бінарності взаємовідносин суспільного порядку та інтересів національної держави. У цьому сенсі мадридець зазначає, що політика – це вся історична діяльність, яка не зводиться ні до історії

*«битв або голів урядів і парламентів, ні до історії держав – остання суть лише русла чи естуарії, це передусім історія бурних потоків національної життєвості»<sup>243</sup>.*

Отже, політика є плинною традицією ідентичності нації, її усвідомлення свого минулого й одночасно ідеальними практиками втілення архетипів у майбутнє. Ортега зауважує, що новою формою правління, тобто визначення того, чим суспільство в певний період збирається стати, обмежено тим, що відбувалось із суспільством у минулому, про що воно пам'ятає і від яких політичних образів відмовилось<sup>244</sup>.

Історична пам'ять нації та панівні суспільні звичаї завжди окреслюють політичну практику суспільства й формують ціннісно-сміслову орієнтацію політики. До того ж іспанський мислитель розвиває теорію розвитку політики в руслі визначених світоглядних точок зору на ключові цінності суспільного існування і розвитку. Ці

---

<sup>241</sup> Ортега-і-Гасет Х. Тема нашої доби. С. 324.

<sup>242</sup> Ортега-і-Гасет Х. Безхребетна Іспанія. С. 172.

<sup>243</sup> Ортега-і-Гасет Х. Старая и новая политика. С. 137.

<sup>244</sup> Ортега-і-Гасет Х. История как система. С. 465.

ціннісні орієнтації затвердилися як форми політичного мислення, стали визначатися терміном «ідеологія».

Сучасний стан європейської політики Ортега характеризує як фальшивий і гіпертрофований і в масовій свідомості, і в практиці. Відбулася загальна політизація суспільства, що є одним із чинників повстання мас. Маса не може вмістити нічого, крім політики – політики роздутої і нестримної, схожої на релігію, ту, що заперечує знання. Політика мас забирає в людини самотність і веде до абсолютного усупільнення особистості<sup>245</sup>. Такий стан політики є запорукою кризи європейської цивілізації, і тому його треба подолати.

#### **2.4. Форми політичного мислення**

Ортега розвиває гіпотезу, що політика та ідеологія є засобами сталого вдосконалення, розширення індивідуального простору свободи й зменшення можливих поневірянь з боку колективного. Навіть більше, питання пошуку співмірності індивідуального й колективного наскрізь пронизує весь творчий шлях філософа. У ранній період творчості мадридець схилився до переваги колективного над інтересами індивідуального, а в зрілому – навпаки: він боронив ідею прерогативи свободи та вільного розвитку людини над соціальними вимогами, над колективним диктатом. Це не означало, що Ортега відмовляв соціуму в первинності й усеосяжності індивідуальних інтересів, він помічав, що свобода людини завжди є соціальною свободою, і вказував на сучасну необхідність розвитку особистості в межах теорії раціовіталізму, бо окрема людина є єдиним джерелом життєвості – творчого підґрунтя і сили життя. Тому політика покликана поєднувати суспільні сили з метою постійного розширення публічного простору, у якому вільно здійснюється особистість<sup>246</sup>.

Первісними політичними цінними орієнтаціями, тобто світоглядними точками зору, з яких розпочинається політична дія, виступають дві політичні форми мислення – демократія і лібералізм. Іспанський філософ розкриває ці ідеологічні позиції, спираючись на історичний і антропологічний методи дослідження

---

<sup>245</sup> Ортега-и-Гассет Х. Из предисловия к французскому изданию «Восстания масс». С. 260-261.

<sup>246</sup> Ортега-и-Гассет Х. Ущербная демократия. Камень и небо. М.: Грант, 2000. С. 168.

цих понять. І стверджує, що античне й сучасне йому суспільства та індивіди мають одні й ті ж відповідні джерела й ознаки. Сучасна людина в її зовнішніх, громадських, формах

*«заодно з античною. Сучасна людина – ніщо й не володіє ніякими правами й званнями, якщо не є громадянином держави. Але держава – це колектив, первинний щодо особистості. «Решта» випереджають нас як умова нашого існування, суспільного, юридичного й морального. Тому основа нашої особистості виткана з колективізму. В античному світі було так само»<sup>247</sup>.*

Історичною альтернативою античності (і сучасності) виступають персоніфікований феодализм і германський світ, які є підґрунтям первинної доби європейської цивілізації і політики. Мадридець щодо цього зазначає, що середньовічний феодал,

*«навпаки, обходився без держави. Свої права він отримував при народженні або здобував силою. Вони залежали від нього й тільки від нього – і повністю визнавалися владою. Це персональне право – привілей. Громадське життя було фактично приватним. Держава як вторинне виникла в результаті переплетення особистих зв'язків»<sup>248</sup>.*

Поза сумнівом, феодальне право, яке впливало за логікою війни, породжувало невпевненість, а античне право, як втілення миру, затверджувало стабільне відчуття колективної безпеки.

Германський (персоніфікований) світогляд затверджував ідеал сили, що є правом і правосуддям. І тому германці, а за ними лицарі доби феодализма, не поспішали віддавати свою долю в руки трибуналам, суспільним суддям і вирішували спірні питання і честь у двобої. Для германського світу право й здібність його захищати були єдиними поняттями, і хто посягав на це переконання, той зазіхав на їхнє єство – на концепт свободи й уявлення про ідеальні риси людини. Аргументуючи свою думку, Ортега звертається до історичного коментарю: коли германці одержали перемогу над

---

<sup>247</sup> Ортега-и-Гассет Х. Наброски праздного лета. Камень и небо. М.: Грант, 2000. С. 107.

<sup>248</sup> Там само.

римлянами в Тевтобурзькому лісі (9 р. н. е.), передусім відібрали із числа полонених юристів і стратили їх. Причина розправи

*«полягала не в законах – jus gentium (право народів, громадянське право) римлян, які були доволі гнучкими, щоб пристосуватися до звичаїв підвладних народів, – але в самому публічному суді, необхідності підкорятися владі й терпіти її вторгнення в приватне життя, яке здавалося вільному германцю нестерпним»<sup>249</sup>.*

За цією історичною подією і аналізом мотивів германців, на переконання філософа, приховується їхня ключова ідея існування – прагнення залишатись особистістю і не допустити поглинання в суспільному. Ця германська точка зору на людину і її свободу заклала підвалини концепту лібералізму. Античний же погляд, який яскраво представляє Цицерон, трактує свободу як панування встановлених законів. Тому для давнього грека й римлянина бути вільною людиною (громадянином) означає визнавати закон і жити згідно з його нормами. Германці ж розглядали закон як дещо вторинне, таке, що виникло після визнання особистої свободи. Для германців закон може існувати й діяти лише в межах особистої свободи індивіда, який ставить себе вище колективного. Античний світогляд, навпаки, розглядав свободу та індивіда в межах панування колективного, його законів – цей принцип започаткував концепт демократії.

Але лібералізм і демократія не є непримиренними антагоністичними формами політичного мислення: ці ідеології доповнюють один одну. Обидва політичні принципи є породженням європейського раціоналізму. Перший і другий мають свої недоліки. Так, демократичний порядок, акцентує іспанський філософ, є

*«безумовне благо в юриспруденції, але що стосується моральності, мистецтва, звичаїв і спілкування людей, мерзенніше його бути нічого не може»<sup>250</sup>,*

---

<sup>249</sup> Там само. С. 108.

<sup>250</sup> Ортега-и-Гассет Х. Асорин, или Обаяние обыденности. С. 74.

адже невід'ємною властивістю демократичної ідеології є занепад людської індивідуальності<sup>251</sup>. Ця теза підтверджується іберійцем тим фактом, що античний поліс або Римська республіка повністю володіли громадянином, не залишаючи йому часу на особисті роздуми, і тому індивід і окремі корпорації завжди шукали певної альтернативи, яка первісно постала у формі відомого гасла лібералізму «Слава свободі!». Відтоді ліберальний і демократичний світогляди переплітаються і в період життя мадридця змішалися настільки, що одне ми проголошуємо іншим<sup>252</sup>.

Насправді істинний сенс демократії і лібералізму закладений у двох протилежних питаннях. Демократія порушує питання

*«Хто повинен здійснювати політичну владу? Відповідь: «Здійснення політичної влади покладається на громадянське суспільство». Але питання не стосується меж самої влади. Мова лише про вибір того, кому належить правити. Демократія пропонує правити кожному з нас, інакше кажучи, усі ми владні втручатися в суспільні справи»<sup>253</sup>.*

У точному розумінні, доповнює свою думку автор, демократія як норма публічного права уявляється чудовою справою. Однак

*«надмірна демократія, що вийшла з берегів народовладдя, у мистецтві й релігії, у мисленні й поведінці, у серцях і звичаї – це найнебезпечніша суспільна хвороба»<sup>254</sup>.*

Слід зазначити, що мадридець не затверджував гіпотези про спадкоємність демократії в історичному розвитку європейської цивілізації. Навпаки. Для нього новочасна демократія не має безпосередніх витоків у жодній давній демократії – середньовічній чи античній. Останній лише дав сучасній демократії спотворену термінологію. Натомість модерний час діє шляхом революцій; тобто замість того, щоб пристосувати сучасний лад до соціальної реальності, пропонується її пристосувати до ідеальної схеми<sup>255</sup>.

---

<sup>251</sup> Там само. С. 72.

<sup>252</sup> Ортега-и-Гассет Х. Наброски праздного лета. С. 108.

<sup>253</sup> Там само. С. 108-109.

<sup>254</sup> Ортега-и-Гассет Х. Ущербная демократия. С. 168.

<sup>255</sup> Ортега-и-Гассет Х. Занепад революцій. Вибрані твори. К.: Основи, 1994. С. 380.

Тому в ортегіанській теорії демократія має свої історичні відмінності, механізми дії і, головне, уявлення про можливу функціональну межу впливу на суспільне життя – традиціоналістський і раціонально-революційний підходи до вирішення взаємодії колективного та індивідуального, до можливості впливати на суспільну думку.

Сучасний стан демократії є незадовільним: час, коли вона була переможною і плідною, уже минув. Іспанський філософ визначає сучасний стан демократії як душевне зубожіння, причиною якого є стан суспільної свідомості, що характеризується ущербністю, ірраціональністю і боягузством маси. Використовуючи ніцшеанський термін *ressentiment* (фр. – «уражений», «злопам'ятність»), він роз'яснює цей стан таким чином: коли людина

*«відчуває ущербність від того, що їй бракує розуму або хоробрості, або привабливості, вона намагається відшкодувати собі тим, що принижує відсутність... «Уражений» іде далі... Для нього всі цінності змінюються на протилежні: вище через його переваги знижується і падає, а на його місці запановує нище»<sup>256</sup>.*

Люди об'єктивно перестали поважати себе. Їхнім ідеалом стає ідея природної рівності; рівності перед законом їм мало: вони домагаються, щоб усі ми були визнані рівними за розумом, талантом, тонкощами й глибиною почуттів. Нездійсненність цієї ідеї перетворює їх в усвідомлених своїм становищем уражених істот, інтелектуальну й моральну чернь. Тому наодинці вони зневажають себе, а їхній громадянський успіх ще більше оголює їхню обставину трагічного шахрайства, процес симуляції, отруєної бездарності й заздрості стосовно людей, сповнених свідомої сили та здорової поваги до себе. Цим настроєм пронизана «суспільна думка», яка прямо впливає на форму й характер демократії сучасності, визнає Ортега.

Що ж до лібералізму, то це не стільки феномен політичного мислення політика чи ідеологія, скільки погляд, ракурс життя.

---

<sup>256</sup> Ортега-и-Гассет Х. Ущербная демократия. С. 169-170.

*«Це певна віра, що в кожного – своя кровна, без права передачі, доля, і кожен може зробити її гідною»<sup>257</sup>.*

Лібералізм проголошує, що політична влада, яка, незалежно від того, здійснюється вона автократично чи всенародно, повинна бути обмеженою, але будь-яке втручання держави попереджається правами, якими наділена особистість<sup>258</sup>.

Теоретично лібералізм переважно шукає важелі стримання колективного й державної влади та надає перевагу переконанню концепту особистої свободи. Згідно з ним, державна влада, незважаючи на свою всемогутність, повинна обмежувати себе й намагається залишити місце свободі як меншості та інакодумцям. У вищому сенсі лібералізм, підкреслює мадридець,

*«є найвищою великодушністю: це право, коли більшість визнає меншість, отже, це найшляхетніший клич, що пролунав на цій планеті. Він проголошує рішення співжити з ворогом; навіть більше, із слабким ворогом»<sup>259</sup>.*

Утім теорія і практика лібералізму має одну хибу. Ортега дає їй назву – «абстрактний лібералізм». Тому ключовим правом лібералізму є свобода. Інтерпретація свободи є справою реальної політики, адже абстрактна категорія свободи повинна бути визначена як індивідуальні права й обов'язки, що існують у межах мети й потреб нації. Якщо цього не відбувається, то державна політика стає певною формою ідеалізму, а лібералізм перетворюється в абстрактний. Тобто якщо поняття «свобода» не наповнюється чіткими і ясними смисловими контурами, а є пустою формою стверджень, то це ідеологія є абстрактним лібералізмом. Навіть більше, це є політичною утопією, адже політик апелює до публічної сфери пустими абстракціями, далекими від реального становища речей і обставин. Іберієць надає перевагу реалістичному лібералізму, який впливає з реальної ролі національної свободи, з обставин, якими живуть суспільство та громадяни. Інакше кажучи, на думку мадридця, «прикметник «ліберальний» вимагає іменника,

---

<sup>257</sup> Ортега-и-Гассет Х. Обобществление человека. С. 166.

<sup>258</sup> Ортега-и-Гассет Х. Наброски праздного лета. С. 109.

<sup>259</sup> Ортега-и-Гасет Х. Бунт мас. С. 59.

а політика – перш ніж стати ліберальною – мусить стати політикою»<sup>260</sup>.

Інтерпретацію лібералізму Ортега продовжує на історичних прикладах та їхньому порівняльному аналізі. На його переконання, в античну добу влада настільки була не обмеженою, що з нею не могла зрівнятися будь-яка європейська монархія часів абсолютизму.

*«Греки та римляни поняття не мали про ліберальний дух. Навіть більше, сама вимога, щоб громадянин обмежував державну владу і, отже, якась частина особистості залишалася поза національною юрисдикцією, не могла зародитися в античній свідомості. Це – германська ідея... Там, куди не проник германський дух, лібералізм не вкоренився»<sup>261</sup>.*

Тож істинний ліберал підозріло ставиться до своїх демократичних потягів, стримуючи їх. На противагу публічній владі, державному закону, лібералізм висуває приватне право, привілей. Особистість звільняється більшою чи меншою мірою від зазіхань на неї, властивих будь-якій владі. Тобто можна вважати ліберала прихильником ідеї, де держава виконує функції захисника та гаранта прав особистості, затвердженої норми привілею. Історично, уважав мадридець, інститут привілеїв як певне визнання свободи, або «вільність», був прикріплений до особи із часу панування в Європі готів, франків і бургундів – у добу раннього Середньовіччя.

Уся епоха Середньовіччя, на його переконання, розробляла концепт привілеїв у двох напрямках: з одного боку, йшли суперечки стосовно питання, у чому вільна, а в чому невільна особа; по-друге, кому можна бути надати вільності, а кому ні. Свого часу європейська буржуазія не сперечалася з приводу привілеїв – вона санкціонувала абстрактні формули «прав людини» і тим затвердила абстрактно-ліберальні цінності в політиці. Однак в історії кожної нації спостерігається певне політичне спрямування на одну зі світоглядних позицій. Якщо германці й англійці

---

<sup>260</sup> Leszczyna Dorota (2019). The idea of the politics of realization in José Ortega y Gasset Daimon. P. 40.

<sup>261</sup> Ортега-и-Гассет Х. Наброски праздного лета. С. 109.

здебільшого ліберали, то середземноморці (іспанці), французи – демократи.

На думку Ортеги, протистояння і переплетення лібералізму та демократії набуло нових історично-суспільних смислів у добу панування буржуазних відносин і затвердження буржуазного законодавства. У XVII столітті в Європі виникає персоналістський лібералізм, який утілюється в законодавстві Французької революції і згас разом із нею. Ідейно протистояло лібералізму одне з теоретичних обґрунтувань суспільного – колективізм, що утвердився в суспільній думці XIX ст. Ця ідея активно поширювалась і на початку XX ст., стала панівною в суспільній свідомості, тою, що заклала основи світогляду «бунту мас». Ортега зауважує, що ідея колективізму має французьке походження. Її спочатку обґрунтовували Луї де Бональд і Жозеф де Местр, а далі поглиблювали К. А. де Сен-Сімон, О. Конт та інші<sup>262</sup>.

Вплив ідеї колективізму відчувається в переконаннях відомих теоретиків лібералізму XIX ст. – С. Мілля і Г. Спенсера. Іспанський мислитель зазначає, що коли ми звертаємося до творів цих філософів, то виявляємо, що в них передбачуваний захист особистості будується не на запитах особистості та її зацікавленості у свободі, а зовсім інакше –

*«на запитах і інтересах суспільства. Войовничу назву, яку Спенсер вибрав для своєї книги, – «Особистість проти держави», – спотворено, зрозуміло, тими, хто читає одні назви. Адже «особистість» і «держави» в цій назві – усього лише органи єдиного персонажа книги – суспільства. І обговорюється лише одне – який із цих органів краще служить громадським інтересам... Горезвісний «індивідуалізм» Спенсера постійно боксує в колективістському середовищі Спенсерової соціології. Зрештою, він, як і С. Мілля, звертається до особистості з тією ж жорстокістю, з якою терміти вчиняють зі своїми побратимами, яких відгодовують, щоб потім висмоктати»<sup>263</sup>.*

Причиною такого явища є неусвідомлення того, що колективізм – це не проста сума індивідів, тобто не з'ясували природу цього

<sup>262</sup> Ортега-и-Гассет Х. Из предисловия к французскому изданию «Восстания масс». С. 258.

<sup>263</sup> Там само. С. 258.

феномену. Проте саме через поєднання «старого лібералізму» і з теорією колективізму виникає «новий лібералізм», що вміщував у собі ідеї панування мас і формує нові ціннісні уявлення – поняття соціальної справедливості. Нова концепція справедливості приховано ставить на перше місце інтереси колективного (демократії), а вже потім акцентує увагу на правах індивіда.

У ХІХ столітті в західному світі два ідеологічні рухи об'єдналися в єдиний політичний лад – ліберальну демократію, яка ґрунтувалася на технічному знанні виборчого процесу. Виборча система надає демократії стійкості, визначає ступінь розвитку та характеризує її здоров'я загалом. Іберієць щодо цього зазначає, що коли правильно розподілити виборчі округи, коли вибори відповідають дійсності,

*«усе йде гаразд; коли ні, хоч би все інше було в найкращому порядку, усе сходить нанівець. На початку І ст. до народження Христа Рим був усемогутній, багатий і не мав перед собою ворогів. Проте він стояв на вулкані, бо вперто тримався безглуздої виборчої системи; безглуздої тому, що вона була фальшиво побудована. Голосувати треба було в Римі. Громадяни із провінції не могли бути присутні на виборах, не кажучи вже про тих, що жили розкидані по всьому римському світі. Оскільки справжні вибори були неможливі, довелося їх фальшивувати, і кандидати організували побойща з військовими ветеранами та церковними атлетами, що мали тероризувати виборців і розбивати урни. Без правдивого голосування демократичні інституції висять у повітрі»<sup>264</sup>.*

Загалом же, на думку Ортеги, ліберальна демократія є найвищим із дотепер відомих видів громадянського життя, який суспільству слід берегти, оскільки будь-яке відвернення від форм життя, гірших від життя і досягнень ХІХ ст., є самогубством<sup>265</sup>.

XX століття принесло нову форму демократії – гіпердемократію, яка відмінила право шляхетних меншин через ліберальні засади й правові норми спів-існувати з іншими верствами суспільства. Гіпердемократія – це гібрид, який, з одного боку, забезпечений загальним виборчим правом, а з іншого, – це

<sup>264</sup> Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас. С. 116-117.

<sup>265</sup> Там само. С. 43.

воля маси, більшості, що діє без закону на суспільне життя і політику, нав'язування своїх тривіальних смаків і прагнень. Кваліфіковані політики мусять прислуговуватися «кав'ярняним мудруванням» мас, бо останні ставлять свою «довершену» думку на рівень закону<sup>266</sup>.

У модерну епоху виникають нові гібридні світоглядні переконання, що вирішують проблему співвідношення індивідуального й колективного. Крайнім проявом індивідуалізму є анархізм, для якого особистість –

*«єдино можлива субстанція. Немов обрив, розсікає вона відсталу матерію, інертну речовину світу. Ця матерія – чисте заперечення, повна пасивність, виправдана лише тим, що її опір допомагає проявитися динамізму особистості. Особистість – джерело й фонтан енергії будь-якого виду, вона несе в собі élan vital (фр. – «життєвий вибух»), як висловлюється А. Бергсон, який відкрив цей феномен»<sup>267</sup>.*

Анархізм розглядається Ортегою в контексті критики світогляду творів Піо Барохи. В останнього герої-анархісти, звертає увагу мадридець, під маскою скептицизму приховують дещо дикунське, біологічне, позасоціальне й ірраціональне. Анархічні переконання – це віра, яка мусить надихати індивідів на вітальний вихор, а фактично відбувається протилежне. Герої Барохи – анархісти, ворожі будь-якій дії, вони «прогулюються» життям, бо вже знаходяться в соціальній реальності, на певному цивілізованому рівні існування.

Інший ідеологічний рух – соціалізм – філософ розподіляв на істинний і хибний. Істинний соціалізм – це відповідальність за суспільне, є культурним співробітництвом індивідів і окремих соціальних груп заради процвітання колективного. На думку Дорнаша, Даніла Сантуша, в ортегіанській концепції соціалізм «гарантує мир між людьми, тому що кожен повинен працювати на благо всіх, саме тоді буде консолідоване суспільство»<sup>268</sup>. Соціалістичні переконання мадридця (особливо в ранніх працях)

---

<sup>266</sup> Там само. С. 20.

<sup>267</sup> Ортега-и-Гассет Х. Размышления о Пио Барохе. С. 54.

<sup>268</sup> Dornas Danilo Santos. (2004). A filosofia politica de Ortega y Gasset.

мають культурно-духовну мету розвитку суспільства, є підґрунтям соціальної держави й морального прогресу<sup>269</sup>.

Панівний у ту добу соціалізм іспанець пов'язував із марксизмом і вважав його світоглядною помилкою. Соціалістично-марксистські переконання є видом релігії, ірраціональною перцепцією, яка випливає з демократичної традиції – із прагнення демократів позбавити плебея його низької соціальної долі. Практичне втілення і обговорення демократами такого прагнення в самого плебсу трансформувалося в погорду самооцінку плебейських звичок і кругозору. Через це виникла інша політична ідея – комуністична, згідно з якою пролетаріат є головним вмістилищем істинної свідомості й належної моралі<sup>270</sup>. Представники марксизму увірували, що їхнє вимріяне майбутнє, як астрономічна неодмінність, обов'язково здійсниться. Це переконання приспало їхнє сумління, і вони

*«випустили з рук стерно історії, перестали бути насторожі, утратили спритність і дієвість»<sup>271</sup>.*

Що ж до більшовизму та фашизму, то мадридець вважає ці рухи прикладами ірраціональності, зразком істотного регресу сучасної європейської цивілізації. Це типові рухи мас, які керовані

*«людьми пересічними, несвоєчасними, без доброї пам'яті, без «історичного сумління». Вони поводяться із самого початку так, наче ... вже відійшли в минуле, наче ... належать до якоїсь стародавньої фауни, хоч і з'являються в наші дні»<sup>272</sup>.*

Ці рухи існують у спекулятивному запереченні ключових демократично-ліберальних принципів, а їхні представники характеризуються тим, що вони «знають», що певних речей не може бути, але на зло словом і ділом переконують у протилежному. Фашист постає проти політичної свободи саме тому,

---

<sup>269</sup> Leszczyna Dorota (2018). Koncepcja społeczeństwa w ujęciu José Ortegi y Gasset. ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ. Vol. 63. P. 120.

<sup>270</sup> Ортега-и-Гассет Х. Ущербная демократия. С. 169.

<sup>271</sup> Ортега-и-Гасет Х. Бунт мас. С. 39.

<sup>272</sup> Там само. С. 70.

*«що він знає, що вона, власне, зрештою не може програти, що вона непорушна, увійшовши в саму субстанцію європейського життя, та ще завжди можна повернутися до неї, коли дійсно настане потреба, у важку годину»<sup>273</sup>.*

Як теоретичне вчення більшовизм і фашизм характеризуються примітивізмом та архаїзмом, які тільки й здатні, що відмовляти іншим поглядам на існування та повторювати вже знайдені ідеї, лозунги та минулі події. Ортега далі міркує, що

*«комуністи 1917 року кинулися робити революцію, яка своєю формою тотожна всім минулим і в якій анітрохи не виправлено вад і помилок попередніх революцій. Тому російські події не цікаві з історичного погляду; тому вони аж ніяк не є початком нового життя. Це, навпаки, монотонне повторювання попередніх революцій, це, точніше, шаблон революцій. Доходить до того, що серед тих багатьох наявних фраз, що їх склав старий людський досвід про революції, немає ні однієї, яка не знайшла б жалюгідного підтвердження, коли її долучити до цієї революції. «Революція пожирає власних дітей!». “Революція починається поміркованою партією, зараз переходить до екстремістів і дуже швидко починає вертатися до реставрації”»<sup>274</sup>.*

Мадридець вважає, що російський більшовизм є продовженням певного історичного маскування російської державницької традиції, що бере свій початок із реформ Петра I. Історичне маскування має дві нашаровані дійсності, які покривають одна одну: одна глибока, справжня, істотна; друга позірна, випадкова, поверхова. Верхнім прошарком більшовизму виступає вчення Маркса, яке докорінно пов'язане з європейською дійсністю. Самі ж більшовики не мають власних заповідей і приховують за марксистською плівкою свою глибинну сутність молодого народу.

Узагалі в ортегіанській трактовці більшовицька та фашистська ідеології знаходяться в прямому конфлікті із життям, його метафізичними принципами, вільною динамікою і заперечують свободу людини – постійно шукати свою долю.

---

<sup>273</sup> Там само. С. 78.

<sup>274</sup> Там само. С. 70.

## 2.5. Традиція і революція

В Ортеговій теорії політичне життя суспільства відбувається в межах трьох взаємозалежних обставин: традиційного, містичного й революційного стану духу, або методів пошуку істини, історичної ролі суспільної думки, якості циклів розвитку суспільства та індивідів. Мадридець наголошує, що це не обґрунтовані теорії, а послідовні стани духу: від традиційного

*«відбувається перехід до іншого – раціоналістичного, а вже від нього – до містичного ладу. Це, так би мовити, три різні форми психічного механізму, три різні способи функціонування ментального апарату людини»<sup>275</sup>.*

Притому слід зазначити, що Ортега в політиці ототожнював революціоналізм із раціоналізмом. Він уважав, що історична епоха не може бути революційною, якщо вона не раціональна, і навпаки<sup>276</sup>. До цієї тези він додає, що «революційний дух» (радикальний раціоналізм) означає не тільки прагнення до досконалості, а й упевненість, що можна безмежно перетворювати

*«одне в інше, міняючи навіть суть речей, що варто лише подумати про який-небудь найкращий світопорядок або суспільство, щоб узятися втілювати їх у життя, притому не погодившись із тим, що основна структура світу й суспільства не терпить змін і, отже, обмежує здійсненність наших бажань, надаючи будь-якій реформаторській практиці, яка цього не помічає, ознак легковажного задуму»<sup>277</sup>.*

Таким чином, революційних стан духу є одночасно раціональним методом пошуку утопічного абсолюту, вірою у вітально-індивідуальну енергію – вірою в розум, який відчайдушно поривається досягти неможливого. Насправді цей порив виявляється непосильною метою, надривом душі, яка після

---

<sup>275</sup> Ортега-і-Гасет Х. Занепад революцій. С. 372.

<sup>276</sup> Ортега-і-Гасет Х. Тема нашої доби. С. 330.

<sup>277</sup> Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? С. 103.

революційного періоду трансформується в містичний стан або стан марновірності, розчарування<sup>278</sup>.

Ключовими із трьох ментальних станів духу або мислення є традиціоналізм і раціоналізм, які передусім відрізняються один від одного різними поглядами на буття людини. Традиціоналістське мислення спиралось і поширюється з почуття довіри до світу, який завідомо є для нього Космосом, Ладом<sup>279</sup>. Традиціоналістська душа – це механізм довіри, бо вся її діяльність ґрунтується на безсумнівній мудрості минулого. Домінування довіри до минулого формує підґрунтя певного стану згоди індивіда із самим собою. Він вірить

*«у містичне з містичних мотивів. Він щомиті може стати до бою без будь-яких вагань і застережень»<sup>280</sup>.*

До того ж інтелектуали-традиціоналісти мають переконання, що людина, хоч і може мислити, однак це не обов'язкова її функція, адже людина може прожити своє життя, не використовуючи свій розум<sup>281</sup>. Раціоналізм, навпаки, проголошує, що обов'язок людини – мислити. Раціоналізм через інші, новоутворені авторитети руйнує традиціоналістські підвалини довіри<sup>282</sup>. Раціоналізм розпочинається з недовіри, з підозри, адже для нього світ – це Хаос, Безлад<sup>283</sup>.

Суперечливий стан довіри та недовіри до наявної реальності, застерігає Ортега, не є явищем нового часу, він постійно супроводжує суспільний розвиток. Кожна історична доба має свої традиціоналістські й революційні часи – періоди підйому раціонального радикалізму у формі революції і спадання людського духу до містичного ладу. Як стан духу революція не виникає

*«абикколи; вона має, як ті овочі, свою пору. Примітно, що в усіх доволі знаних великих історичних епохах – у грецькому світі, римському світі, європейському світі – доходить до того, коли*

<sup>278</sup> Ортега-і-Гасет Х. Епілог про розчаровану душу. Вибрані твори. К.: Основи, 1994. С. 391.

<sup>279</sup> Ортега-і-Гасет Х. Кант. Вибрані твори. К.: Основи, 1994. С. 209.

<sup>280</sup> Ортега-і-Гасет Х. Тема нашої доби. С. 338.

<sup>281</sup> Ортега-и-Гассет Х. Вокруг Галилея. С. 315.

<sup>282</sup> Ортега-і-Гасет Х. Епілог про розчаровану душу. С. 391.

<sup>283</sup> Ортега-і-Гасет Х. Кант. С. 209.

*починається (ні, не революція) революційна ера, що триває два-три століття і минає остаточно*<sup>284</sup>.

Таке явище, робить висновок Ортега, набуває характеру космічного закону, універсальної стадії, через яку проходять усі нації. Тож перехід традиціоналізму в радикалізм виникає як вітально-біологічний ритм, що невблаганно пульсує в історії, мов ритм пір року в рослинному житті<sup>285</sup>.

Іспанський філософ акцентує увагу на такому: незалежно від того, що європейська історія має декілька прикладів протистояння традиціоналістській і революційній душі, модерна фаза цього явища розпочалася з 1500 року, а в 1650 році остаточно затвердилося відчуття Нового часу, який докорінно відрізняється манерою мислення від традиційного способу життя. Одним словом, у Європі затвердилася «сучасність»<sup>286</sup>, ознаками якої є раціоналізм і революційність духу.

Звісно, що піком революційного духу, радикальних раціональних перетворень у Європі є події у Франції кінця XVIII століття. До цієї події, нагадує іберієць, європейські спільноти мали певний стиль життя. Єдиний репертуар обов'язкових норм регулював життя індивідів та спільнот. Спонтанно й без зайвих роздумів вони приймали певні

*«норми, ідеї, способи почування. Отже, жити означало спиратися на ці міцні підвалини й внутрішньо коритися тому колективному стилю. Це надавало існуванню приємності, злагожденості, простоти, спокою, що сьогодні нам видається неймовірним. Революція розколює суспільство на дві великі, непримиренно ворожі половини. Колись суперечності були периферійною колізією. Відтоді соціальне співіснування стало, по суті, двобоєм між двома антагоністичними стилями (ідеальними уявленнями й життям)»*<sup>287</sup>.

Французька революція була спробою реалізувати бажання в одну мить: змінити все у всіх сферах суспільно-політичного життя.

---

<sup>284</sup> Ортега-і-Гасет Х. Занепад революцій. С. 372.

<sup>285</sup> Там само. С. 383.

<sup>286</sup> Ортега-і-Гасет Х. Вокруг Галилея. С. 285.

<sup>287</sup> Ортега-і-Гасет Х. Кант. С. 206-207.

Проте ця велика історична подія є повстанням (фізико-математичним складом розуму) абстрактного над конкретним, і тому кожна революція приречена на провал, бо вона з ним єдиносутня. Із цього приводу мадридець зауважує, що революційні події створили хибну політичну практику – демагогію. Сутність демагога полягає в його мисленні та в повній безвідповідальності

*«стосовно тих думок, якими він маніпулює і які він не виношував, а взяв напрокат у людей дійсно мислячих. Демагогія – це форма інтелектуального виродження»<sup>288</sup>.*

Що ж до попередніх часів протистояння традиціоналізму й раціоналізму (ідеться про епохи Античності й Середньовіччя), то радикального розколу між двома станами мислення не відбувалося. Ці два ментальні стани душі існували в певній гармонії. Традиціоналістське мислення адаптувалося до сплесків раціонального індивідуалізму оновленими ідеями служіння колективним вартостям, які постійно отримували нові форми.

Іспанець визначає одну з ознак традиціоналізму: він не є чистим витвором культури і є однією з форм спонтанності. Традиція виникає завдяки бідній формі життя людей – ретельному накопиченню доволі простих і вузьких ліній поведінки – в інтелектуальній, технічній, церемоніальній, політичній, дозвільній сферах життя<sup>289</sup>. Затвержені лінії поведінки отримують спонтанне обґрунтування і схвалення прадавньої мудрості, вони закладаються в ментальні навички, в організми рас і нації. Дотримання старих ліній поведінки й історично схваленої мудрості і є традиціоналізмом. Однак мадридець звертає увагу, що людина, керована традиціоналістськими принципами, не може відмовитися від розуму. Розвиток розумових здібностей стає основою постійною дихотомії – боротьби двох ворожих поглядів на реальність, тобто в якийсь історичний час внутрішнє життя людини перетворилося на стан боротьби між традицією і розумом.

Європейська історія (національні культури) виробила певні раціональні механізми диференціації спонтанності аж до утворення двох протилежних полюсів. А історія Азії, навпаки, указує на відсутність такої диференціації: у житті Сходу завжди домінував

<sup>288</sup> Ортега-и-Гассет Х. Из предисловия к французскому изданию «Восстания масс». С. 262.

<sup>289</sup> Ортега-и-Гассет Х. Возникновение философии. С. 269.

традиціоналізм, де відсутні інтелектуали, які ігнорують давню мудрість, суспільну думку й пропонують суспільству роздуми чистого розуму – Усесвіт ідей. Першими європейськими інтелектуалами були сім давньогрецьких мудреців, які відкрили розум, *logos*, на противагу *mithos*, чи традиції<sup>290</sup>. Сократ же революційно порушував традиційний образ мислення і спробував заперечити спонтанне життя, замінити його чистим розумом і таким чином опанувати непрогнозованість Долі. Однак загроза одноманітного спонтанного життя – традиціоналізму – без культурного впливу, помічає іберієць на прикладі Азії, є

*«вегетативним процесом рослини, якоїсь інертної істоти, котрій не стає спружини для спротиву Долі»<sup>291</sup>.*

Європа пододала таку вегетативну стадію розвитку завдяки появі раціоналізму, який приблизно з 1700 р. розпочав виявляти межі самого розуму на стику з безмежжям ірраціоналізму.

Річ у тому, що Ортега взагалі вважав, що розум не належить глибинам людського єства. Навпаки,

*«подібно чуттєвій, забезпеченій щупальцями оболонці, він покриває наш внутрішній зміст, який сам по собі sensu stricto нерозумний, ірраціональний»<sup>292</sup>.*

Поза сумнівом, раціональність є поверховою оболонкою людського єства – розум лише виконує роль дзеркального відображувача, дослідника речей і буття. Одночасно розум є найвищим еволюційним досягненням людства й характеризується як край слабке, нестійке та непродуктивне явище. Одним словом, людський розум тримається на шпильці, констатує мадридець. Відтак розум, особливо під впливом конфлікту, депресії чи пристрастей, має тенденцію втратити самого себе. Він спадає до нижчого рівня життя, тобто стає ірраціональним, недостеменним.

У політичній сфері ірраціоналізм як вияв ілюзорно-хибної точки зору на буття отримує форму утопії. Інакше кажучи, утопізм є по своїй суті проявом раціонального блуду<sup>293</sup>.

---

<sup>290</sup> Ортега-і-Гасет Х. Занепад революцій. С. 386.

<sup>291</sup> Ортега-і-Гасет Х. Тема нашої доби. С. 342.

<sup>292</sup> Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? С. 109-110.

Найнебезпечнішим в утопізмі, на думку Ортеги, є не те, що

*«він намагається надати своє вирішення проблем, наукових чи політичних, а децю гірше: те, що він приймає проблему, тобто реальність, не так, як вона постає наразі, а priori, він надає їй примхливої форми»<sup>294</sup>.*

Це відбувається тому, що утопіст упевнений у тому, що дійсність за межами нашого мислення має ту ж саму форму буття, той же склад чи консистенцію, що й розум до цього моменту дійсності. Цей певний стан розуму, який сповнений божевільної віри в те, що мислення у своєму жаданні проникнути в будь-який простір – *u-topos* (гр. – «не-місце») нескінченного корпусу реальності, найде прозорим, тим, що цілком збігається із собою<sup>295</sup>.

Утопія є продуктом чистого розуму, яка, починаючи з XVIII століття, проявляється у формі політичних ідей, що здебільшого слабо пов'язувалися з реальним станом речей. Тому утопічні ідеї мають радикально революційну ознаку й втілення. Отак будь-яка європейська революція має примарну мету здійснення ідеальної утопії. Проте ця спроба зазнає неминучої поразки. Поразка породжує полярне явище кожної революції – контрреволюцію. Примітно, зауважує мадридець, що остання не менш утопічна<sup>296</sup>.

Отож дихотомія революційного й традиціоналістського мислення і устрою життя, політики пронизує історичний рух людства. На відміну від азійських цивілізацій, у європейській ця дихотомія історично проходила позитивно: вона на певному рівні раціонувала традиціоналістське суспільство новими політичними й світоглядними ідеями, що надало шанс Заходу отримати першість над іншими цивілізаціями й поширити свій вплив на весь світ. Але надмірна революційність (раціоналізація) політичного життя на початку XX століття привела західне суспільство до кризи – кризи неспівмірності людського єства з можливостями її розуму.

---

<sup>293</sup> Ортега-і-Гасет Х. Тема нашої доби. С. 367.

<sup>294</sup> Ортега-і-Гасет Х. Історичний сенс Ейнштейнкової теорії. Вибрані твори. К.: Основи, 1994. С. 400.

<sup>295</sup> Ортега-і-Гасет Х. Что такое философия? С. 93.

<sup>296</sup> Ортега-і-Гасет Х. Занепад революцій. С. 381.

## 2.6. Право і закон

На зауваження Льяно Алонсо, Фернандо тема права й державного закону у філософських працях Ортеги не є випадковою, навпаки, вона є центральною темою в теорії суспільної життєдіяльності<sup>297</sup> мадридця. Значення цієї теми свідчить про те, що іберієць наприкінці життя планував видати окрему працю, присвячену феноменам права, закону й держави, однак цьому завадила смерть філософа. Водночас інший дослідник спадщини іспанського філософа – Техада де Еліас, Франсіско – стверджує, що, завдяки творчому пізнанню інших філософських концептів та ідей, Ортега не виробив виразної юридичної теорії<sup>298</sup>. Мадридець залишив певні філософські нариси про право, закон, міжнародне право, а саме про їхнє історичне підґрунтя і взаємодію із суспільством і державою.

Свої юридичні концепти іберієць спирав на неокантіанську теорію права Ернста Бірлінга, на ідею «визнання» суспільством певної імперативної норми для виконання всіма. Тобто категорії «право» і «закон» в ортегіанстві розглядаються в радикальній єдності соціально-історичного розвитку як породжені суспільством феномени, які існують на первісному рівні суспільної думки та мають надалі розвиток у державних законах. Природа права в мадридця має об'єктивно-історичну, культурологічну сутність, а суб'єктивні концепції права є вторинним феноменом правової генези суспільства. Щоб зрозуміти феномен права, його слід розглядати в соціальній перспективі, яка об'єктивно може вказати контури поняття справедливості, які, зі свого боку, визначають легітимацію соціальної норми та політичної влади, закону й держави. Загалом же ортегіанська концепція права близька до соціологічно-правової теорії Е. Дюркгейма й нормативізму Г. Кельзена<sup>299</sup>.

Зважаючи на концепт двох історичних періодів розвитку суспільства (традиційний і раціональний), іспанський філософ надає характеристику праву – його ранній формі – додержавній.

---

<sup>297</sup> Alonso Fernando H. Llano. (2010). El Derecho y la idea de Estado en José Ortega y Gasset: su proyección en la doctrina iusfísica contemporánea. DERECHOS Y LIBERTADES Número 22, Época II, enero. P. 86.

<sup>298</sup> Tejada de Elías, Francisco. (1966). El concepto del derecho de José Ortega y Gasset. Anuario de filosofía del derecho. N. 12. P. 37.

<sup>299</sup> Luis Legaz Lacambra. (1960). El derecho internacional en el pensamiento de José Ortega y Gasset. Revista de estudios políticos. N°111. P. 13.

Право не є продуктом інтелектуальної праці філософів, юристів чи політичних демагогів, воно є традиційною «реальністю», це, висловлюючись метафорично,

*«мимовільна секреція суспільства, продукт його життєдіяльності»<sup>300</sup>.*

Право виникає разом із суспільством та суспільним примусом, з яких у категоричному сенсі воно й виходить. Тобто право є історичним продуктом суспільної думки, певною скам'янілістю традиції, призначеної для прямого використання. Слід зазначити, що поняття «використання» застосовується Ортегою у веберівському сенсі – як обов'язкова дійсність, що схвалюється «Іншими». Це означає, що «використання» певної норми суспільної думки стає обов'язковим використанням, нормою, яка стає відчуженою від звичаю, від постійного повторення традиційної норми. Це правило інтелектуальної поведінки, яке накладається на індивіда, незалежно від того, подобається йому це чи ні<sup>301</sup>. Отже, «використання» визначеної норми оформлюється як правова норма – як легітимізована суспільною думкою і суспільним примусом воля-обов'язок, що спрямована на індивідів, певні групи, корпорації або спільноту загалом. Через цей процес формою утвердження права, його реальністю є динамічний наявний простір суспільного життя, і тому для Ортеги вихідною аксіомою дослідження права є абсолютний пріоритет соціально-історичного над юридично-державним простором.

Завдяки інтенсивному використанню норми вони починають осмислюватися як нова функція – координація питань виживання спільноти, внутрішньої безпеки колективного життя. Ці норми сегрегуються від звичаєвих норм і перетворюються в соціальний закон – жорсткий, вольовий наказ, що визначає певні сфери життєдіяльності, і звідси формується поняття влади.

Інше коріння соціального закону, його історичне впровадження ґрунтується в одній з іпостасей життя, а точніше, у його сутнісному волевиявленні – примушувати людину до розумного й

---

<sup>300</sup> Ортега-и-Гассет Х. Из предисловия к французскому изданию «Восстания масс». С. 255.

<sup>301</sup> Elías de Tejada, Francisco. (1966). El concepto del Derecho de José Ortega y Gasset. P. 41-42.

відповідального вибору. Наш світ, пише Ортега, це первісток приреченості, що входить у наше життя. Але ця

*«життєва приреченість не подібна до механічної долі. Нас не виряджено в буття, як кулю з рушниці, що її траєкторія абсолютно вирішена. Приреченість, у якій ми опиняємось, прийшовши в цей світ, – світ є завжди цей, себто теперішній, – полягає в цілком протилежному. Замість того щоб нав'язати нам одну траєкторію, вона нам нав'язує кілька й, відповідно, примушує нас вибирати... Жити – це відчувати фатальний примус користуватися свободою, вирішувати, чим будемо в цьому світі. Жодної миті не дозволено відпочити нашому рішенню»<sup>302</sup>.*

Осягнення фатального примусу життя до свободи – право на вибір – закладає основи не тільки індивідуальної свободи, але передусім колективної свободи, тобто суверенітету народу, уявлення якого містилося в культурно-релігійних феноменах та суспільних звичаях, традиції і соціальних законах. Суверенітет народу існував як релігійний закон і привілей, який своєю чергою формував традицію статевого та ієрархічного устрою суспільства. У традиційному суспільстві кожний прошарок і стать отримали свої привілеї, які відстоювались індивідами через законне право й звичай. Верхні ієрархічні прошарки отримували релігійно-законний статус управлінців, які мають привілей керувати масами. У цей історичний момент соціальний закон співпав з іншим соціальним феноменом – авторитетом, владою, синтез яких отримав форму легітимізованого насилля.

Як зауважує Еліас де Техада, завдяки синтезу з владою соціальний закон у правовій доктрині мадридця отримує нові ознаки: а) стає вищою, біокосмічною силою; б) сила, яка незаперечна у своїй жорстокості й суворості; в) відчужене від ритуалу, доктринальна основа якої строго вимагає робити саме так, а не інакше; г) норма прийнята засобом зовнішнього нав'язування<sup>303</sup>. Нова форма закону тепер не розчиняється в суспільному, а авторитетно відокремлюється від нього. Це дозволяє кристалізувати владу в суспільстві, означити політичні горизонти

<sup>302</sup> Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас. С. 40.

<sup>303</sup> Elías de Tejada, Francisco. (1966). El concepto del Derecho de José Ortega y Gasset. P. 49.

нової інституції – механізм виконання закону – держави. Сам же закон отримав остаточну реальність: незважаючи на юридичну термінологію і конфігурацію, він є природньо-раціональним насиллям, нахилом або спрямованістю до визначеної соціальної поведінки, яку людина повинна прийняти без суперечок. Це груба, механізована й незаперечна сила, яка отримала легітимацію в суспільстві, у його колективній волі.

А втім у першу революційну добу європейської історії – час виникнення філософії, час формування індивідуального мислення (6 ст. до н. е.) – виникає інший нормативний феномен суспільства – державний закон, законотворчий процес. Це історичне явище іберієць пов'язує з утвердженням у Давній Греції (іонійські колонії) першої тиранії Періандра й у Стародавніх Афінах – реформи Солона. Мислитель стверджує, що саме тиранія винаходить науку, літературний жанр «написання законів», який став визначати стиль життя городян – громадян міст-полісів. А Геракліт своїм авторитетом закликав своїх сучасників поважати поряд із розумом людський закон. Цим закликком давньогрецький філософ легітимізував цей феномен у традиціоналістському суспільстві, затвердив першу суспільно-юридичну модернізацію<sup>304</sup>.

Продовжили суспільно-юридичну модернізацію європейської цивілізації римляни, які остаточно закріпили фундаментальну цінність закону в його чіткій формі визначеності – вольовому використанні норми<sup>305</sup>. Навіть більше, римляни звели право до абсолютного вірування у вищу справедливість для кожного індивіда, а законотворчий процес – у вишукану техніку, використовуючи її як абстрактну руку справедливості. Це надало їм основу для затвердження довготривалого стану суспільної безпеки й консолідації протягом усього республіканського періоду Римської історії (509 р. до н. е. – 27 р. до н. е.).

Ортега звертав увагу, що римське право не залежало від самого змісту його норм і законів. Визначений зміст римського права передусім залежав від знайденої тимчасової згоди протиборчих груп щодо окремих спірних питань. Досягнута політична згода приймалась як норма закону, а значить, повинна беззастережно

---

<sup>304</sup> Ортега-и-Гассет Х. Возникновение философии. С. 266-267.

<sup>305</sup> Llano Alonso, Fernando H. (2010). El derecho y la idea de estado en José Ortega y Gasset: su proyección en la doctrina iusfilosofica contemporánea. DERECHOS Y LIBERTADES. Núm. 22. Época II, enero. P. 96.

прийматися всіма членами суспільства. До того ж, як зазначає І. Андрушкевич, іберієць звертав увагу, що зміст римського права змінювався дуже повільно. Римляни не тільки не любили, але просто не сприймали «інфляції законів». Закони змінювалися, головним чином, шляхом додавання нових, а старі в основному завжди зберігалися. Із часу складання «Дванадцяти таблиць» у 451 р. до н. е. й до 529 р., коли був складений «Кодекс Юстиніана», теоретично всі римські закони – старі й нові – бути дієвими. Тому й сформувалося специфічне ставлення римського народу до самого права. Римський народ вірив в абсолютний пріоритет права суспільства – це було першою ознакою *civitas*. І якщо, відповідно до древнього вислову, «де суспільство, там і право», то «там, де право, там і суспільство, а там, де немає права, там немає і суспільства». У цьому переконанні правонаступництво права й суспільні вірування перепліталися між собою<sup>306</sup>.

Антиподами в ставленні до держави та затвердженого закону в римську добу були германці. Вони зверхньо ставилися до римських законів і базували своє право на принципі персональної свободи воїна, на традиції захищати свою гідність, майно та славу силою. Сила виступала для них правосуддям. Вони не поспішали погоджуватися на втручання трибуналу, який розслідує і карає. Громадський суддя знеособлює тяжбу. Германці вважали, що тому, хто хоче мати права, слід самому їх захищати. У якомусь сенсі право й здатність його відстояти були для них єдиним поняттям<sup>307</sup>. Саме германська концепція права стала домінантною надалі – після падіння Римської імперії – у добу Середньовіччя.

У Середньовіччі германська складова стала глибинною реальністю, яка, до речі, під впливом християнства та клейма варварської іде в тінь світоглядних уявлень тогочасних інтелектуалів. На думку іберійця, середньовічна Європа розглядала себе як пряме продовження Риму<sup>308</sup>, його політико-правових традицій і досвіду формування монолітного імперського простору – простору злагодженого уявлення про порядок.

Як механізм довіри, бо вся її діяльність спирається на безсумнівну мудрість минулого, традиціоналізм<sup>309</sup> спонукав усю

---

<sup>306</sup> Андрушкевич І. Легитимность и нелегитимность в истории.

<sup>307</sup> Ортега-и-Гассет Х. Наброски праздного лета. С. 107.

<sup>308</sup> Ортега-и-Гассет Х. Вокруг Галилея (схема кризисов). С. 400.

<sup>309</sup> Ортега-и-Гасет Х. Епілог про розчаровану душу. С. 391.

діяльність середньовічних спільнот орієнтуватися на досвід «предків», пристосовуватися до сакрального минулого. Така світоглядна установка пронизує всю юриспруденцію того часу. Підвалиною норм звичаєвого права була не справедливість, а ірраціональний, тобто матеріальний, факт давнини<sup>310</sup>.

Персоналістичний характер воїна в цю добу став ключовим елементом феодального порядку, тобто «сукупністю правових норм, які від XI століття вживаються для визначення відносин між “сеньйорами», або «шляхтою”»<sup>311</sup>. Феодальний персоналізм впливав із необхідності силового захисту своїх прав. Сеньйор обходився без держави й тому був змушений у межах германської традиції здобувати й захищати свої права самотійно, спираючись на свою волю і силу як привілеї. Пояснюючи цей феномен, мадридець зазначає, що фактично суспільне життя

*«було приватним. Держава, будиши вторинною, виникла внаслідок переплетення особистих зв'язків. Така правова свідомість породжувала й затверджувала правову невпевненість... Ніхто не міг їх дарувати й зміцнювати – і, щоб їх не позбутися, доводилось їх невтомно здобувати. Феодальне право коріниться у війні»<sup>312</sup>.*

Але феодальне право не було тільки силою. Передусім сеньйор був педантичним знавцем традиційного права, як славетний Сід, який мав прізвисько «Кампеадор» – Знавець Закону. Сила ж у цю епоху виступала формою правосуддя<sup>313</sup>, корпоративною формою правосуб'єктності. Отже, феодальний персоналізм розкривається у формулі, відповідно до якої право є шляхетною здатністю захищати привілей, з якої своєю чергою сформувалася феодальна система взаємозв'язків, що спиралася на чесноти – вірність та честь<sup>314</sup>.

Структура традиційного суспільства та феодальне уявлення про право починає руйнуватися у XVIII ст. У цей час масами заволоділа ідея природного права, яка затверджує думку, що кожний індивід самим фактом свого

---

<sup>310</sup> Ортега-і-Гасет Х. Занепад революцій. С. 374.

<sup>311</sup> Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас. С. 188.

<sup>312</sup> Ортега-і-Гасет Х. Наброски праздного лета. С. 107.

<sup>313</sup> Там само. С. 104

<sup>314</sup> Там само. С. 114.

*«народження, не потребуючи жодної особливої кваліфікації, посідає певні основні політичні права, так звані права людини й громадянина, і що, по суті, ці спільні для всіх права є єдиними, які існують. Усяке інше право, залежне від особливих дарів, засуджувалося як привілей»<sup>315</sup>.*

Подальший розвиток буржуазного суспільства, поширення нових стандартів розкоші та життєвих стандартів надавали масам відчуття незалежності від традиціоналістського звичаю, думки та волі еліти. За цих умов

*«те, що раніше вважалося б даром провидіння, який викликав покірну вдячність долі, перетворилося в право, за яке не дякують, а якого вимагають»<sup>316</sup>.*

У сучасному суспільстві природне право стало одним з основ гіпердемократії і перейшло межу вседозволеності, адже політичні й громадські права людини не визначають її обов'язку ні перед державою, ні перед суспільством. Отже, право в буржуазну добу обернулося на патерналістичну фікцію, яка гальмує прогресивний рух європейської цивілізації, заводячи її в глухий кут сенсів.

## **2.7. Місто як перший громадсько-політичний простір**

В Ортеговій теорії місту надано ключове цивілізаційне значення, адже воно історично є підґрунтям таких явищ, як «політичне», «державна», «громадянин». У цьому сенсі мадридець, слідом за Арістотелем, зазначає, що людина є «політична істота», яка

*«починається з міського громадянства й тільки так змогла здійснитися як людина»<sup>317</sup>.*

У «Роздумах про Дона Кіхота» Ортега порівнює місто з лісом – зі складним, унікальним і суперечливим простором, котрий є

---

<sup>315</sup> Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас. С. 23-24.

<sup>316</sup> Там само. С. 45.

<sup>317</sup> Ортега-и-Гассет Х. Наброски праздного лета. С. 107.

зображенням духовного стану життя певної спільноти<sup>318</sup>, тобто є результатом духовно-колективної організації матерії і простору довкола себе. Місто виникає завдяки дії двох взаємопов'язаних феноменів – насилля і уявлення про ідеальний порядок.

Варварські народи, на думку мадридця, формують місто без ідеальних узірців і уявлень. Вони пронизані насиллям як першим і єдиним аргументом, не мають власних заповідей і тому «маскуються» чужими ідеями – вони не виходять за межі природно-рослинного ритму життя і залежать від ірраціонального поклику крові. Їхні міста не підіймаються над природним, а народ перебуває в аморфно-сонному стані, у якому відсутній вільний дух і громадянське життя.

Прикладом цивілізаційних міст мадридець називає грецькі та римські міста-поліси. Вони є епіцентрами громадського життя *соттіне*, певним утіленням ідеалу, динамічною ареною політичних змагань поколінь, кланів, еліт та народу. Їхня історія полягає в безнастанній боротьбі між двома просторами:

*«між раціональним містом і рослинним полем, між законодавцем і хліборобом, між ius і rus (міськими законами й селянськими звичаями)»<sup>319</sup>.*

Ортега роз'яснює свою думку так: місто – це

*«"наддім", це більш абстрактний і вищий витвір, ніж родинний ойкос – вогнище. Це res publica, що складається не із чоловіків і жінок, а з громадян. Перед людським існуванням відкривається новий вимір, що його не можна звести до первинних, споріднених із тваринним життям. І сюди вкладають свої найкращі сили ті, що раніш були тільки людьми. Так постає «місто» вже із самого початку як держава»<sup>320</sup>.*

Зрозуміло, місто-поліс виникає тоді, коли певний народ відкине традиційну структуру однієї форми співжиття і видумає іншу, доти

---

<sup>318</sup> Ортега-і-Гасет Х. Роздуми про Дона Кіхота. С. 36.

<sup>319</sup> Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас. С. 112.

<sup>320</sup> Там само.

не знану форму<sup>321</sup>. Тобто античні міста є історичним прикладом революційного раціоналізму, який порушив старий традиційний порядок і продуктивно застосував у суспільній практиці певний інтелектуальний проєкт – проєкт, який удосконалював колективне життя і одночасно поширював через міський закон права громадян.

У доктрині іберійця первісно місто-поліс постає як простір, призначений для виконання громадських функцій. Ключовим місцем життя поліса стає форум, або агора, де постійно відбувалася процедура підтвердження угоди громадян міста жити разом – синоїкізм<sup>322</sup> (гр. – *співжиття*). Завдяки спільному рішенню громадян у полісах формувалась авторитетна влада. Тому рівновага внутрішнього життя полісів досягається як насиллям, так і легітимованим авторитетом.

Легітимація влади в містах відбувалася завдяки релігійним уявленням і обрядовості, які мали загальну назву – «народна, загальна справа» (лат. – *res publica*, гр. – *λειτουργία*). Людина, яка отримала право керувати релігійним обрядом, мала загальнонародне визнання і тому представляла спільноту богам. Саме так, стверджує Ортега, з'являється в спільнотах перша постійна влада, точніше, перший постійний авторитет і перша постійна державна функція у вигляді керівника «священнодійства» (лат. – *sacrificium*). Такий священний керманіч (лат. – *rex sacrorum*) виступає першою легітимною владою в спільноті. Ще не існує ніякого поділу влади, так що ця сакральна особа є тільки первосвященником. Він одночасно виконує всі інші державні функції, як-от вождя війська, законодавця, верховного судді. Він володіє повнотою влади й має, як підкреслює іспанський філософ, *imperium legitimum* – легітимне правління<sup>323</sup>.

Досягнута солідарна статика міста-поліса з внутрішніми потугами суспільства та зовнішніми важелями існує як умова для виконання головної мети держави – здійснювати план дій, виконувати програму співпраці. У цьому ракурсі поліс мусить закликати людей робити щось спільне – те, що є загальною метою.

Отже, своєю трактовкою Ортега місто поділяє на цивілізаційне, варварське й природне поселення хліборобів. Цивілізаційне місто є рухливим синтезом духовно-матеріалістичних прагнень *commune*,

---

<sup>321</sup> Там само. С. 114.

<sup>322</sup> Там само. С. 112.

<sup>323</sup> Андрушкевич И. Легитимность и нелегитимность в истории.

синтезом ідеального уявлення (проєкту порядку) і нормованого насилля. Якщо баласт сил порушується, місто здобуває ознаки варварського поселення, де відсутнє ідеалістичне уявлення, де консолідованою основою спільноти виступає прагнення матеріальних благ і жадання панівної верстви затвердити свою владу, спираючись на ненормоване насилля. Матеріалістична парадигма розвитку властива й поселенням хліборобів, які пристосовували свій стиль життя до природних ритмів. Духовна парадигма цивілізаційного міста, навпаки, імперативно вимагає від *сotmune* піднятися над природно-родовим і затвердити інноваційний громадянський стиль життя. Самодостатня громадська традиція цивілізаційних міст-полісів формується на основі комплексу, що включає: визнаний авторитет, змагальність верств, протиборство ідей, наявність виборчої процедури й окреслення загальної мети. Ці атрибути закладають основи духовного життя *сotmune* й надають місту можливості бути цивілізованим осереддям, також бути самодостатнім для самореалізації людей у громаді.

## 2.8. Спортивна теорія походження держави

Перед тим як розкрити спортивну теорію походження держави, варто згадати ключові положення ортегіанської доктрини. Це, поперше, концепти раціовіталізму й перспективізму. Перший затверджує думку, що людина за допомогою «чистого розуму» не може усвідомити всю багатогранність реальності та відмовитися від ірраціонального процесу утворення соціокультурних феноменів. Перспективізм виправдовує унікальність індивідуального погляду на життя, який формується під впливом власної суб'єктивності та епохально панівної в суспільстві громадської думки. Обдаровані особистості пропонують спільнотам нову точку зору на обставини життя і наявні речі, формують нові ідеї та уявлення і цим спрямовують рух народів до самовдосконалення та перевершення реальності.

Концепція раціовіталізму відштовхується від поняття «життя», яке має своє підґрунтя в Гегелевому терміні «дух»<sup>324</sup>. Для іберійця життя не є чисто біологічне явище, це спонтанне випромінювання

<sup>324</sup> Conill Sancho, Jesús. (2019). El sentido deportivo de la vida en la hermenéutica raciovitalista de Ortega y Gasset. Pensamiento. Vol. 75. Núm. 286. P. 1062.

енергії живими істотами. Його прояв – життєвість – є органічно-таємничою силою, яка імперативно репродукує нові форми й стилі біологічного та соціального життя<sup>325</sup>. Життя завжди

*«стихійне, буйне, невгамовне. Це вільне виявлення нагромадженої енергії. Його сенс не в тому, щоб запобігти запитам, не вимушений рух або тропізм, а вільна випадковість, непередбачений порив»<sup>326</sup>.*

Прояв життя – життєвість – поділяється на два типи діяльності, ландшафти чи етоси: спортивний<sup>327</sup> (вільний імпульс життєвої потенції) та утилітарний. Останній спрямований на результат, де мета перевершує засоби. Це є ознакою онтологічної недосконалості, оскільки надає значення кінцевій цілі й зовсім позбавляє цінності життєвого процесу. А також тягне за собою звуження людської перцепції, обмежує горизонт сприйняття життя<sup>328</sup>. Спортивний етос є протилежністю утилітарно-інструментальному пейзажу й пронизаний вільною енергійністю, веселістю і задоволенням. Це марнотратна сутність людини, яка спрямована на зміну безтурботного буття світу на неспокійне існування проблем<sup>329</sup>. Завдяки цьому етосу людське життя перемогло на планеті тому, що розчинило вузьку необхідність

*«у великій кількості можливостей, дозволивши будь-якій із них в разі краху бути містком до перемоги іншої»<sup>330</sup>.*

У цьому випадку життєвість є творчим піднесенням над вузько-старою, інертною формою життя. Під впливом широкої перцепції і стихійності життєвість формує самобутній стиль видатних народів (семітів, римлян, германців) світу, започатковує нові суспільно-культурні інститути, історичні сценарії і навіть цивілізації. Історичні народи знайшли метод перебувати в «хорошій [спортивній] формі», яка й надала їм можливість піднятися над

<sup>325</sup> Ортега-і-Гасет Х. Безхребетна Іспанія. С. 188.

<sup>326</sup> Ортега-і-Гасет Х. Спортивне походження держави. С. 39.

<sup>327</sup> Ортега-і-Гасет Х. Тема нашої доби. С. 361.

<sup>328</sup> Pundáin-Agurruza, Jesús. (2016). Sports and disciplined Movement – paths to stimulating strivings. Recerca, revista de pensament i analisi. Num. 18. P. 54.

<sup>329</sup> Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? С. 90.

<sup>330</sup> Ортега-і-Гасет Х. Спортивне походження держави. С. 40.

звичайно-рослинним стилем життя. Слід зазначити, що те ж формулювання, а саме «хороша форма» (нім. – *in Verfassung*) народу, який завдяки творчій основі стає рухливою силою історії, суб'єктом формування держави, використовує О. Шпенглер<sup>331</sup>.

Життєвість визначається фактом індивідуальності – конкретності людини, унікальності<sup>332</sup>, які творять своє життя. Життєвість не є якимось вульгарним процесом, нашаруванням індивідуальний випадковостей, а є послідовністю складних історичних подій, що керуються волею традиції народу. У цьому сенсі іберієць зазначає:

*«народ Риму є певною сукупністю життєвих тенденцій, що мало-помалу розвиваються в часі. Кожна стадія цього розвою готувала ґрунт для наступної. Людське життя – це внутрішній процес; важливіші події не спадають і зовні на суб'єкт – індивід чи народ, а проростають із нього, як із насіння проростає плід або квітка»<sup>333</sup>.*

Сутність життєвості виявляється в індивідуальних біографіях, в історії народів, їхній постійній взаємодії і цілеспрямованій експансії на світ – у прагненні здобути безсмертну славу своїми культурними та історичними звершеннями. Так-от життєвість розкриває метафізичний вимір людського існування у світі – його амбівалентну рису саморуху. З одного боку, кожна індивідуалізація, кожний народ здійснює експансію, а з іншого – між індивідами й народами постійно відбувається альтруїстичний обмін, який формує суспільно-історичну єдність протидіючих сил. Отже, життєвість є нескінченним саморухом, перемінністю – історією<sup>334</sup>.

Життєвість має чутливі, пристрасні виміри – від біологічних насолод до творчої наснаги й любові. У шаблях пристрасті до життя приховується могутня жага до розширення людських кордонів існування. І якщо людина самовільно обмежує свої обрії прагнень і залишається в межах звичного, застарілого, то це стан занепаду життєвих сил. Це згасання потягу до поширення себе на

<sup>331</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 2 ч. Всемирно-исторические перспективы. М.: Мысль, 1999. С. 379.

<sup>332</sup> Ортега-и-Гассет Х. Адам в Раю. Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. С. 70.

<sup>333</sup> Ортега-и-Гассет Х. Тема нашої доби. С. 322.

<sup>334</sup> Там само. С. 364.

світ і обмеження живої частки людського буття біологічним рівнем. Таке життя для людини збиткове, адже ця орієнтація звужує духовний горизонт людських прагнень. Істинне життя людини, навпаки, підштовхує її до поширення пристрасних обривів, до досягнення вищих рівнів прагнень<sup>335</sup>.

Також життя має однорідну якість – воно завжди спрямоване в майбутнє. Цей вимір часу виступає ключовим параметром людського життя. Жити, констатує Ортега,

*«це робити щось наперед, рухатися від теперішнього до близького майбутнього. Значить, для життя недостатньо резонансу минулого»<sup>336</sup>.*

Відштовхуючись від минулого, людина приречена на вибір свого майбутнього. Кожен у будь-який момент повинен вирішувати, що він буде робити й ким він стане в майбутньому<sup>337</sup>. Вірний життєвий вибір майбутнього може створити з пересічного індивіда героя, або шляхтича, який створює нові аксіологічні феномени. Для цього він мусить стати лучником – людиною «у добрій спортивній формі», яка спрямована до своєї власної мети.

Ортега строго додержувався елітарної концепції культури. Він стверджував, що творцем усіх культурних феноменів є не народ, а особистість, що здолала певний застарий стиль життя спільноти й запропонувала їй нову формотворчу ідею. Креативна особистість є героєм, сутність якого є прагнення досягти нереального. Тому життя героя є вічним супротивом звичайному й загальноприйнятому. Героїчні пригоди, помічає іберієць, це завжди зрушення традиційного порядку речей; це створення чогось нового. Герой, спираючись на власний суб'єктивізм, опротестовує гнітючу дійсність і перетворює її<sup>338</sup> і формує стан агону (гр. – *ἀγών*) – олімпійське змагання з подібними, де головне не перемога, а ризикована боротьба на максимумі, що веде до самовдосконалення.

Здебільшого герой є войовничим юнаком (*Recke*)<sup>339</sup>, представником нового суспільного покоління. За теорією мадридця,

---

<sup>335</sup> Ортега-і-Гасет Х. Дегуманізація мистецтва. Вибрані твори. К.: Основи, 1994. С. 252.

<sup>336</sup> Ортега-і-Гасет Х. Безхребетна Іспанія. С. 155.

<sup>337</sup> Ортега-и-Гассет Х. Вокруг Галилея. С. 245.

<sup>338</sup> Ортега-і-Гассет Х. Роздуми про Дона Кіхота. С. 170.

<sup>339</sup> Ортега-і-Гасет Х. Спортивне походження держави. С. 48.

між поколінням відбувається боротьба за лідерство та владу. Зміна поколінь є однією із суспільно-історичних закономірностей, яка надає можливість змінювати суспільні уявлення і цим забезпечує позитивну динаміку спільноти. Утім не останню роль у структуруванні суспільства й формуванні політичного грає морально-інтелектуальна шляхта.

Що ж до консолідації первісних суспільств, то мадридець уважав, що вони формувались історично – спонтанно, без попередньої згоди народу. Спільноти внутрішньо «спів-існують», із своїми елементами – родинами, угрупованнями, корпораціями. Суспільство формується самим фактом *спів-існування*, яке неминуче виробляє звичаї, право та владу. *Спів-існування* вимагає від усіх наслідувати вироблені традиції і тим самим формує «спільника» – того, хто йде поруч, іде слідом, послідовника<sup>340</sup>.

Великі спільноти виникають на основі невеликих кровних угруповань – орд, які живуть у своєму замкнутому, внутрішньому, самодостатньому світі. Їхнє ізольоване життя порушувалося випадковими торговельними контактами із сусідами. Поступово ці контакти збільшувались, і це руйнувало замкнутий характер спільнот. Наступала доба зовнішнього співжиття, яка призвела до того, що кожна спільнота сформувала два роди співжиття: внутрішній і зовнішній. До внутрішнього життя належали право, звичаї і релігія спільноти, до зовнішньої форми – торговельна та військова експансія. Притому два роди співжиття повинні бути поєднані «соціальною еластичністю». Останній є станом динамічно-аккумулятивного процесу передачі знань, енергії та інтересів одного виду діяльності іншому, різним суспільним верствам. Однак у якийсь час ці дві форми співжиття повстають і знаходяться в стані конфронтації. Він вирішується процесом створення держави, яка в теорії Ортеги може виникнути за умови зрілості суспільства, його складного соціально-економічного устрою, співпраці й злагоді соціальних прошарків, їхньої традиційної сталості. Але первісний процес виникнення держави відбувається автономно від суспільних процесів, в іншій історичній площині – це певне спонтанне перевищення реальності.

Ландшафт спорту Ортега розробляв у працях «Дон Кіхот у школі» (1919), «Спортивне походження держави» (1924),

---

<sup>340</sup> Ортега-и-Гассет Х. Две главные метафоры. С. 205.

«Спортивний сенс життєздатності» (1926), «Вступ до книги Йебса “Двадцять років полювання”» (1942), «Про спортивно-святкове відчуття життя» (1954) тощо. Іберієць відштовхувався від Ніцшеанової доктрини агону (боротьба заради самоперевершення форм життя) аполлонівського порядку та діонісійської доінтелектуальної сили<sup>341</sup>. Доктрина агону поєднала двох філософів в оптимістичному погляді, що стихійні сили життя для людства мають вищу мету.

Спорт розглядався мадридцем значно шире, чим утилітарно-модерне усвідомлення цього явища – культ здорового тіла в добу суспільства споживачів. Навіть більше, спорт, хоч і є рідним братом праці, він не має утилітарно-прагматичної природи. Своєю суттю спорт перевищує повсякденно-рутинну природу праці, заперечує її. У цьому сенсі іберієць ось як аргументує значення спорту для європейської цивілізації:

*«Якщо трудове зусилля набуває сенсу від цінності продукту, то в спорті, навпаки, спонтанність зусилля надає достоїнства результату. Щедра сила роздаровується повними жменями без сподівання на винагороду. Тому якість спортивного зусилля завжди велична й благородна, її не можна вирахувати одиницями і міри, і ваги, як звичайну винагороду за працю. Тільки шляхом неощадливого зусилля можливе створення дійсної її цінності: наукова й художня творчість, політичний і моральний героїзм, релігійна святість є плодами спортивної захопленості. Однак пам'ятаймо, що до них не можна дійти заздальгідь визначеним шляхом. Неможливо поставити перед собою завдання – відкрити фізичний закон; його можна знайти, як несподіваний подарунок, що чекає натхненного й безкорисливого дослідника природи»<sup>342</sup>.*

Для Ортеги спорт має найдревніше історчне коріння і близький до першого виду діяльності чоловіка – полювання, яке надало мисливцю нових, бо раніше не існували, антропологічних якостей. На думку Гонсалеса Блас, Педро, цією якістю є пильне ставлення

---

<sup>341</sup> Conill Sancho, Jesús. (2019). El sentido deportivo de la vida en la hermenéutica raciovitalista de Ortega y Gasset. Pensamiento. Vol. 75. Núm. 286. P. 1064.

<sup>342</sup> Ортега-і-Гассет Х. Нові симптоми. Читанка з філософії. У 6 кн. Кн. 6: Зарубіжна філософія ХХ ст. К.: Довіра, 1993. С. 158.

до життя, яке включає вимогу – відчувати благоговіння і дивування власним існуванням і світом. Цю вимогу Гонсалес Блас, Педро визначає як «екзистенціальна настороженість»: вона не дозволяє людському існуванню поринути в конформізм і виховує пильність і настороженість до жорстоких умов існування<sup>343</sup>. Тому мисливець, а за ним воїн, завжди виховує в собі аскетичні якості, перебуває в стані натхненного очікування небезпеки.

Для мислителя спорт є ландшафтом бурхливого творчості суті життя. Це напружено-амбівалентний вид життя. З одного боку, це життя на межі, стан ризику й очікування смерті, а з іншого – безтурботно-спонтанний, ігровий і радісний вид діяльності, що надає людині вищу насолоду від реалізації життєвих сил, близькою до еротизму. Ортега ототожнює спорт зі станом плеяди Алкіони, яка кинулася в море, щоб востаннє поцілувати свого чоловіка Кеїка, де й знайшла свою смерть поруч із ним. За Алкіонову вірність боги подарували обом вічне життя в образі зимородка – птаха, що пірнає у воду, але повертається. Такий сюжет – «терпіння скрути» і вічного повернення – є одним із тих ідей, що відстоював Ф. Ніцше. Іберієць підкреслював її актуальність і визначав терміном «спорт» смертне зусилля, життя, яке є одночасно

*«відчуттям смерті й водночас крик da capo (іт. – спочатку, знову)»<sup>344</sup>.*

Таким чином, висновує філософ, людське єство тотожне спорту та всій історії людства, усім його надбанням. Для людини, пише він,

*«приємний не результат, а просто саме зусилля. Усесвітня історія демонструє нам нескінченну й невичерпну здатність людини придумувати нездійсненні проєкти»<sup>345</sup>.*

Як покликання спорт формує нездійсненну реальність і виявляє очевидність людського «Я» в трансцендентних проявах біологічної

---

<sup>343</sup> González Blas, Pedro. (2016). Perspicuity and Existential Alertness in José Ortega y Gasset's Meditations on Hunting. Disputatio. Philosophical Research Bulletin 5:6. P. 395-396.

<sup>344</sup> Ортега-и-Гассет Х. Идея начала у Лейбница и эволюция дедуктивной теории. С. 320.

<sup>345</sup> Ортега-и-Гассет Х. Ниццета и блеск перевода. С. 341.

природи й примушує спортсмена відмовитися від утилітарної мети життя, поринути в завзяту діяльність, де немає «життєвих обставин», «зовнішніх зобов'язань», а існує власна суб'єктивність. Спорт – це стан доброзичливості й життєрадісності, жартівливе зусилля, що,

*«на відміну від праці, не нав'язане, не переслідує користь, а проявляється вільно, як розкіш, яку нам подобається собі дозволити, яка приємна сама по собі»<sup>346</sup>.*

Життєрадісні й доброзичливі зусилля (певний стан духу) в античному світогляді є, стверджує Ортега, свідомим вихованням якостей олімпійця Юпітера. Це стан духу, що занурює людину у філософію, створює настрій жовіальності, життєвого тону Отця богів – Юпітера<sup>347</sup>. Водночас мадридець звертає увагу, що у своїх пізніх працях Платон грав двома словами – *παιδεία* (культура) та *παιδία* (дитячість, гра, жартівливість, життєрадісність). Це дає йому змогу зробити висновок, що спорт породжує і плекає античну культуру, за якою слідом іде більш строгий і розважливий стан духу, стан мислення – філософія і політика. Вони запозичують у спорту безкорисливість і глибоку зосередженість<sup>348</sup>.

Спортивна діяльність культивується вибраними, які живуть у суворій дисципліні, конкуруючому напруженні, спрямованості досягти найкращої форми. Це стан агону, який, на думку Ф. Ніцше, пронизаний жорстокістю, а з іншого боку, прагненням до згуртованості всіх протиборчих елементів у Єдине. Елементи агону – жорстокість і прагнення до єдності – є незгубними ознаками життя, тобто основою його подальшого покращення<sup>349</sup>. Ними можуть користуватися тільки найкращі, які перевіряють себе ризикованим досвідом, наприклад ритуальний забіг з биками (*Encierro*) в іспанській культурі. На думку Ілундаїна-Агурруса, Хесуса, в ортегіанській теорії *Encierro* пояснюється стан потужного задоволення ризиком, де формується новий погляд на життя, яке в мить ритуалу стає ницим, а виконавець ритуалу повстає над

---

<sup>346</sup> Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? С. 112.

<sup>347</sup> Ортега-и-Гассет Х. Идея начала у Лейбница и эволюция дедуктивной теории. С. 335.

<sup>348</sup> Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? С. 109.

<sup>349</sup> Tejada de Elías, Francisco. (1966). El concepto del derecho de José Ortega y Gasset. Anuario de filosofía del derecho. N. 12. P. 43.

життям, наслідуючи весь його енергійний потенціал<sup>350</sup>. Саме такий стан стає головною ознакою воїнів-спортсменів, завдяки якому вони отримують нову точку зору на застаріле, на суспільну звичаєвість і метафізичні засади нових соціальних архетипів (від др.-греч. – ἀρχέτυπον – узірець), які прагнули здійснити реальність.

Спортивна форма життя інтерпретується іберійцем не стільки фізичною вправністю, скільки майстерністю вести публічні дебати, знаходити загальні принципи єдності та затверджувати суспільне порозуміння. У цьому сенсі Оррінджер, Нельсон зауважує: мадридець затверджує думку, що спорт своїми дисциплінарними правилами й корпоративними згодами продукує основу Афінської політичної системи – публічні дебати щодо нагальних питань усієї спільноти, які проходили в агоністичному захопленні й формували громадську думку<sup>351</sup>.

Така традиція інтелектуального агону в ортегіанстві затвердилась із часів Платона й була «наукою аристократів», «наукою спортсменів»<sup>352</sup>, наукою вільних людей (гр. – *eleútheros*), які не визнавали роботу як вид діяльності<sup>353</sup>. Публічна дискусія є змагальним пошуком нової точки зору на наявні обставини життя, які повинні завершитися; перевершенням старого уявлення і затвердженням нового мисленого порядку.

Таким чином, іберієць, складаючи ієрархію життєвості, ставить спорт на перше місце, адже він більш креативний, піднесений і важливіший для людини. Спортивний дух є тим феноменом сутності людини, що формує культуру. Навіть більше, життя (у точному розумінні слова) має винятково спортивний характер, усе інше – більша або менша автоматизація, просте функціонування<sup>354</sup>.

Етимологія слова «спорт» (*deporto*) сягає латини – «de porto», що означає «життя в порту», протилежне дозвілля вимощених і напруженій праці моряків на кораблях. Це слово набуло поширення в XI ст. в Провансі, а потім у Франції та Англії)<sup>355</sup>. Відповідно,

<sup>350</sup> Pundáin-Agurreza, Jesús. (2016). Sports and disciplined Movement – paths to stimulating strivings. P. 55.

<sup>351</sup> Orringer Nelson R. (1973). Ortega y Gasset's sportive vision of Plato: Modern Language Notes. Vol. 88. No. 2. P. 274.

<sup>352</sup> Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? С. 96.

<sup>353</sup> Conill Sancho, Jesús. (2019). El sentido deportivo de la vida en la hermenéutica raciovitalista de Ortega y Gasset. P. 1072.

<sup>354</sup> Ортега-и-Гасет Х. Спортивное происхождение державы. С. 40.

<sup>355</sup> Ортега-и-Гассет Х. О спортивно-праздничном чувстве жизни. Философские науки. 1991. № 12. С. 151.

спорт є проявом первинної, вільної і нецілеспрямованої енергії; це «збудження», яке пронизує як фізичні, так і історичні контексти життя. Спорт – це пошук і забезпечення себе новими життєвими можливостями, які суперечать злій долі. Пошук можливостей не є працею, це творча збудженість і небезпечна діяльність одночасно. Таке збудження-діяльність забезпечило людству життя. При цьому мадридець зазначає, що

*«життя перемогло на планеті не тому, що сперлося на необхідність, а тому, що втопило, розчинило її у великій кількості можливостей, дозволивши будь-якій із них у разі краху бути містком до перемоги іншої»<sup>356</sup>.*

Застиглі можливості збереглися в культурно-соціальних феноменах і затвердилися в історичній пам'яті людства. Вони постійно нагадують про своє історичне призначення і зберігають первинну збудженість, якою були пронизані. Одним із таких феноменів мадридець вважає Кордову – одне з міст з історично

*«найбагатшим ґрунтом. Під нинішніми упокореними й тихими будовами спочивають останки шести цивілізацій: римської, готської, арабської, єврейської, класичного романтичної, іспанської. Кожну з них можна назвати одним видатним іменем: Сенека, Альваро, Аверроес, Маймонід, Гонгора і граф де Рівас. Який чудовий рій збуджень»<sup>357</sup>.*

Стан збудженості мадридець споріднює з юнацтвом. Збудженість є характерною рисою юнацтва. А іншою її рисою є бажання. В ортегіанстві бажання виступає одним із життєвих функцій, яка дозволяє людині вийти за власні межі. Символічно бажання – це стан, за якого

*«невтомний лучник безперестанно вистрілює в принадливі цілі»<sup>358</sup>.*

---

<sup>356</sup> Там само. С. 41.

<sup>357</sup> Там само. С. 42.

<sup>358</sup> Ортега-і-Гасет Х. Тема нашої доби. С. 354.

Одним із бажань юнака є *спів-існувати* з іншими юнаками свого віку, яке спонукає його зливатися із групою одноліток. Юнак, міркує далі іспанський мислитель,

*«уже не живе в собі й для себе; особисті відчуття і бажання в нього відсутні, їх поглинає анонімна особистість групи, здатна мислити й відчувати за нього. Тому отроцтво і юність – пора дружніх відносин. У цьому віці людина зі своєю ще не сформованою індивідуальністю живе серед нерозлучного, не розіллеш водою рою хлопчиків, що несеться туди, куди його гонить вітер по саду існування. Цю неперевершену пристрасть до спілкування я називаю інстинктом одноліток»<sup>359</sup>.*

Ключовою пристрастю групи одноліток, їхнім інстинктом є цікавість до жіночої статі, невизначене уявлення про жіночу принадність. Такий імпульс-збудження виникає в групі раніш, ніж в окремого юнака. Він є першою підозрою про запаморочливе зачарування, що приховується у вимогливому, романтичному, рицарському суперництві чоловіка із жіночою непоступливістю.

Юнацьке товариство існувало в будь-яку епоху. Але свою історичну місію воно виконало в первісні часи людства – у добу відсутності будь-якої суспільно-політичної організації. Річ у тому, що в якийсь час первісна «орда» починає неухильно чисельно збільшуватися, що стало основою формування племені. Зі свого боку, первісні племена поділяються на три соціальні групи, або «вікові класи»:

*«вони не є в точному розумінні економічними,.. вони складають групу зрілих чоловіків, молодих людей і старих. Інших відмінностей не існує, і, безперечно, також відсутня сім'я. Відсутня такою мірою, що всі члени юнацької групи називають один одного братами, а всіх членів старшої вікової групи називають батьками. Отже, виходить, що перша громадська організація поділяється не на сімейні осередки, а на те, що було названо “віковими класами”»<sup>360</sup>.*

---

<sup>359</sup> Отрега-і-Гасет Х. Спортивне походження держави. С. 43.

<sup>360</sup> Там само.

Особливо дослідник підкреслює дві свої думки: по-перше, те, що в племінному житті юнацький клас домінував над класом старих, а по-друге, те, що юнацька орда була єдиним організованим класом племені. На питання, як сталось, що юнаки організували плем'я, Ортега відповідає такою етнографічно-історичною схемою: у якийсь період демографічне зростання призвело до більш щільного поселення різних племен, із часом їхня комунікація збільшувалась і юнаки одного племені все більше й більше стикалися із жінками чужого племені. Водночас усередині якогось племені виникає невелике юнацьке об'єднання, члени якого жадали діяти. Неминуче, продовжує свою думку мадридець,

*«серед юнаків з'являється один темпераментної вдачі – чи то зарозумілий, чи то сміливий, чи то розумник, – який пропонує жажливу зухвалість. Самі не розуміючи чого, усі відчувають дивну й загадкову неприязнь до єдинокровних родичок, з якими вони спілкуються в орді, до своїх жінок і нездоланий потяг до інших жінок, їм не знайомих, яких не бачили або бачили мигцем. І тоді відбувається грандіозна подія в людській історії, яка мала неймовірні наслідки: вони вирішують викрасти дівчат із чужої орди»<sup>361</sup>.*

Проте справа викрадення дівчат виявилася доволі складною, тою, що потребує створення ще недійсних у первісному суспільстві соціокультурних феноменів і навіть інституцій. По-перше, зазначене прагнення потребує, з одного боку, уміння битися, а з іншого – уміння захищати власних жінок. Таким чином, на світ «народжується» війна як підручний засіб любові<sup>362</sup>.

А війна обов'язково потребує талановитих вождів і спланованої дисципліни. Ці два нові соціальні явища викликають появу в групі юнаків здібності до тривалої консолідації, духу спільної турботи одного за всіх і всіх за одного. До цього слід додати, що війна породила ще один новий соціальний феномен, новий тип людини – воїна. Його перцепція життя докорінно відмінна від інших членів племені: він зустрічає життя як єдиний ковток, сповнений страхами й бідами. Природа воїна

---

<sup>361</sup> Там само. С. 44.

<sup>362</sup> Там само.

*«визнає їх настільки притаманними для життя, що не бачить у них нічого збиткового, віддає їм належне й замість того, щоб намагатися уникнути їх усіма правдами й неправдами, приймає їх. Ця готовність ризикувати не щоб уникнути, а в ім'я небезпеки»<sup>363</sup>.*

Таке відчуття життя, страху й долі сприймається воїнами як святково піднесений стан, як найвище збудження в житті юнаків.

Слідом за війною і новим типом людини, виникають авторитет, закон і соціальна структура. Утім, проголошує Ортега,

*«єдиноначальність і дисципліна приносять із собою (і водночас зміцнюють) єдність духу, спільну турботу про всі ключові проблеми. По суті, ... у хлоп'ячих об'єднаннях починають схилитися перед потойбічними силами, здійснювати церемонії і ритуали»<sup>364</sup>.*

Навіть більше, необхідність жити разом і здійснювати спільні церемонії породило першу наземну будівлю – «дім холостяків». Він, на думку іспанського мислителя, значно старіший, ніж родинний дім. Так «дім холостяків» став першою зведеною людиною будівлею, де, як у сучасному молодіжному казино, готувалися до експедицій, співали, випивали й вдавалися до бурхливого спільного розгулу.

У племені «дім холостяків» отримав табуйований статус – зрілим чоловікам, жінкам і дітям під страхом смерті заборонялося входити в нього. Його мешканці створювали таємне товариство із залізною внутрішньою дисципліною, де посиленням тренуванням культивуються життєво важливі військові й мисливські навички. Завершуючи свою теоретичну схему, Ортега вказує, що справжнє політичне угруповання – це

*«таємниче товариство, навіть якщо воно є місцем для розваг і пиятики, водночас якраз там починають управлятися в релігійному й спортивному аскетизмі. Згадайте, що найточніший переклад поняття «аскетизм» – «тренувальна справа»; монахи просто запозичили його із спортивного*

<sup>363</sup> Ортега-и-Гассет Х. Наброски праздного лета. С. 122.

<sup>364</sup> Ортега-и-Гассет Х. Спортивне походження держави. С. 44.

*лексикону грецьких атлетів. Askesis – це розпорядок життя атлета, що складається із тренувань і помірності. Із цього випливає, що молодіжне казино, перший дім і перший розважальний «клуб» був також першою казармою і першим святилищем»<sup>365</sup>.*

Завдяки розповсюдженню «домів холостяків», росту їхнього впливу, затверджуються жорсткі закони взаємовідносин чоловіків і жінок – перші закони про шлюб (екзогамія). Екзогамія зобов'язує шукати дружину за межами родинної групи.

На переконання Ортегі, завдяки сексуальному занепокоєнню, виникненню нового типу людини – воїна, який бажав битися за кохання, дисципліновані й тренувані воїни склали надсуспільну організацію, яка мала всі важелі для переважання над членами племені. При цьому ця організація не мала унітарних функцій і керувалася прагненням до прекрасно-ірраціонального.

Однак інша частина племені страждала від юнацького святкового свавілля. Тому клас престарілих членів племені теж розпочав процес внутрішньої консолідації. Виникає товариство батьків – сенат або герусія (рада старійшин). Ці органи державного управління доби Античності визначаються мадридцем винесеними за межі реального життя організаціями. Це організації людей, які змогли вижити та навіть дожити до шістдесяти років, хоча «перебувають на обрії смерті», так би мовити, уламках життя. Сенат і герусія існують для збереження старих звичаїв і надають мудрі поради життєдіяльним юнакам. Навіть більше, первісно, в архаїчну добу, під захистом сенату й герусії виникає перша матріархальна сім'я:

*«Вони живуть разом із жінками й дітьми, у яких або немає чоловіків і батьків, або вони невідомі. Жінка шукає захисту у своїх братів і братів своєї матері, перетворюючись на центральну фігуру соціальної групи, що протистоїть «клубові» молодих чоловіків; так виникає перша сім'я, сім'я матріархальна, яка має, по суті, походження реакційне, оборонне й протилежне державному»<sup>366</sup>.*

---

<sup>365</sup> Там само.

<sup>366</sup> Там само. С. 45.

Свою гіпотезу іспанський філософ підкріплює відомими історичними фактами. Наприклад, давньогрецькі поліси та римські міста будувалися на певних архаїчних принципах, інституціях. Вони мали назви «філіація», «фратрія» і «гетерія». Філіація – це плем'я, але не товариство родичів по крові, а організоване угруповання воїнів; фратрія – це братство, а гетерія – військо. Та ж тенденція помітна в германців, у яких існував термін *Gefolgahaft*, що означає «адепт»: усякий, хто слухняно йде за вожаком. Мадридець підкреслює, що відомі нам античні держави мають свої коріння в давніх інституціях, сформованих у процесі протистояння і компромісу юнацько-змагального типу управління та батьківсько-матріархальної форми.

В афінському державному устрої і суспільних звичаях архаїчні інституції завдяки інтелектуально-вишуканим реформам майже не збереглися. Але вони доволі чітко представлені в Спарті. Там, зазначає Ортега, під виглядом військової організації ми зустрічаємо

*««фратрію» в повному розквіті. Воїни живуть гуртом, окремо від своїх сімей. Єдність їхнього культурного й військового співжиття символізують славнозвісні вечери, на яких подавалася ритуальна їжа – «чорна каша». І не дивно, що саме тут локалізований міф про викрадення Єлени, яка спочатку була божеством, а потім перетворилася на «чужу жінку». Якщо хто захоче порівняти все, що відомо про військове життя лакедемонян, з будь-яким юнацьким товариством, що й донині існує в народів, названих первіснообщинними (наприклад, у масаїв), він буде вражений виявленим збігом»<sup>367</sup>.*

Що ж до Риму, то в його суспільно-політичному житті архаїчних пережитків зберіглося значно більше, чим у давніх греків. Це пояснюється тим, що римська політична структура не тільки будувалася на прадавніх принципах, але й зберігала їх в релігійних інституціях. Так, найдавнішою формою державності вважаються курії (*Cures* і *Quirites* – «люди спису»), які є найзвичайнісінькими товариствами благочестивих патріотів, що схиляються перед божествами, котрі оберігають місто. Разом із куріями існували колегії і содалітуми – товариства

---

<sup>367</sup> Там само. С. 46.

священнослужителів. До цього списку мадридець додає колегії понтифікатів і авгурів – віщунів, що вгадували волю богів і провіщали майбутнє.

Авгури, на переконання іспанського філософа, є найбільш авторитетним інститутом соціальної влади Риму в найдавніший період. У своєму есе «Про Римську імперію» Ортега звертає увагу, що Цицерон уважав фундаторами римської державної влади, котру встановив ще Ромул, сенат і авгурів. Притому останні за легітимністю займають перше місце: «Основи римського правопорядку спираються на авторитет авгурів» (*De legibus*, 2, 31), – цитує Цицерона мадридець. Впливовості авгурам і сенату, на думку Ортеги, надавало те, що вони володіли «авторитетом батьків» (лат. – *auctoritas patrum*), який був не прямим інститутом влади, а запобіжником для чинної влади. На будь-яке рішення верховної або виконавчої влади авгури й сенат мали право накладати вето, якщо вони вважали, що таке рішення може нашкодити збільшенню блага держави та його народу<sup>368</sup>.

Більш ретельно, посилаючись на фундаментальний труд Т. Моммзена «Римська історія», іберієць розглядає священні корпорації, що мали назву *Salii*. Як і всі початкові інститути Риму, зазначає мадридець, вони характеризувалися дуальною структурою, створеною двома палатами. Вони були присвячені культу Марса,

*«який одночасно символізує війну, землеробство й скотарство. У певні дні, насамперед у дні Марса, салії влаштовували процесії, на яких відтанцьовували первісний військовий танок. Звідси й назва – Salii – від salire – стрибати, танцювати. Старійшина кожної з палат, який танцював попереду решти, наче перед хором, називався prae-sul, той, хто танцює попереду, оскільки корінь sul – це той самий sal у слові saltar – стрибати. Звідси ex-sul, вигнаний, засланий; іншими словами, той, хто перестрибує по той бік межі; звідси in-sul-a – гора, що стрибнула в море. Вони носили вбрання, яке тоді здавалося смішним, але то було не що інше, як прадавнє військове вбрання – одяг, яку до VII ст. до н. Х. носили патриції, – а також щити великих розмірів і форм, що вийшли з ужитку. У Римі ці щити шанували якраз за те, що відомості про їхнє*

---

<sup>368</sup> Андрушкевич И. Легитимность и нелегитимность в истории.

походження були втрачені. Вони зберігалися в приміщенні, яке називалося *curia saliorum*. Цицерон розповідає, що варто було хоч один раз спалахнути цій курії, тобто дому саліїв, як у його приміщенні був виявлений справжній жезл Ромула. Ідеться про зв'язок цього товариства із заснуванням римської держави. Спів – *carmen saliare* – є гімн Марсу, назва й слова якого відзначалися такою прадавниною, що ніхто в Римі вже їх не розумів... Отож у товариства воїнів-танцівників ми вирізняємо всі ознаки первісного юнацького «клубу». І воно є пов'язаним з основою спільноти, тобто державою римлян»<sup>369</sup>.

Далі мадридець звертає увагу на ту обставину, що коли римляни скинули своїх царів, вони зажадали повернутися до своїх первісних інституцій і заклали республіканський лад. Тоді над верховними правителями та найвищими представниками держави опинилися два консули. Етимологію цього слова іспанський мислитель бере в Т. Моммзена – «ті, хто танцює разом», а в праці «Ідея початку у Ляйбніца та еволюція дедуктивної теорії» він, звертаючись до М. Гайдеггера, проголошує, що в давні часи в сучасних африканських племенах ритуальний танок є «духовною вправою», звертанням до Бога й одночасно первинною філософією, яка у Давній Греції мав назву *theoria*<sup>370</sup>. Тобто лексема «консул» розкриває не тільки давній ритуал – два вожді танцюють у колі войовничої молоді, що *спів*-існують у юнацькому товаристві, – а й розкривають старі переконання, певну колективну перцепцію. Додамо, що приміщення, у якому вони танцюють, мало назву «курія». Ортега завдяки цьому доходить висновку, що остання інтерпретація окресленого слова –

*«саме curia-conviria, інакше кажучи, спів-мужність, зібрання молодих чоловіків. Отже, стає очевидно, що в напівзабутому понятті корпорації саліїв ми виявляємо пережиток примітивних юнацьких «клубів», засновників державності»*<sup>371</sup>.

Останнім аргументом, який використовує мадридець, є шлюбний звичай римлян – чоловік на руках заносив дружину в дім.

<sup>369</sup> Ортега-і-Гасет Х. Спортивне походження держави. С. 47.

<sup>370</sup> Ортега-і-Гасет Х. Ідея начала у Лейбніца и эволюция дедуктивной теории. С. 309.

<sup>371</sup> Ортега-і-Гасет Х. Спортивне походження держави. С. 48.

Він вважає, що ця церемонія є відгомонам героїчного діяння здійсненого Ромулом із співтовариством викрадання сабіянок, що було пов'язане із заснуванням міста Рима.

Агоністична теорія виникнення держави в ортегіанському вченні доповнювала багатоваріантні форми створення держави – указувала на значення життєвих імпульсів молодих поколінь, на простоту й непередбаченість історичного процесу, рудименти яких залишаються в давніших традиціях і звичаях історичних народів.

Спортивна теорія походження держави Ортеги є елементом і обґрунтуванням концепцій раціовіталізму й перспективізму, на переконання Рибки, Сабін, відповіддю на оманливу буржуазну (по своїй суті жіночу) договірну теорію походження держави<sup>372</sup>. Походження держави трактується іберійцем амбівалентно – як результат ірраціонального життєвого запалу, пробудження творчоротичної наснаги юнаків, що присвятили себе спортивно-аристократичному типу життєдіяльності та сталих суспільно-економічних процесів, а також певної історичної зрілості народу, високої соціальної еластичності суспільних прошарків – «вікових класів». Процес державного утворення проходив у чоловічому агоні – стихійно-змагальній атмосфері самовдосконалення всіх учасників боротьби. Агон визначається життєвою експансією, чоловічою жорстокістю і прагненням до інституційного єднання, які заклали основу нового соціального порядку – гетерогенної держави, де індивід мав більшу самостійність і свободу, чим у минулих гомогенних ордах.

Утворення держави супроводжував процес формування новітніх світоглядних уявлень, які відкривали новий рівень раціоналізації суспільного життя і культурно-військової експансії та стали підґрунтям формування соціальної згоди між «віковими класами», між чоловіками й жінками, між кровноспорідненими родами й різними племінними об'єднаннями. Навіть більше, з метою збереження нової форми соціального порядку та недопущення стану непорозуміння, розриву консолідації соціальних одиниць, усі суспільні верстви мусили зберігати соціальну еластичність і військово-ієрархічну структурованість, яку очолює представницький орган старих поколінь і виразник ідей юнацтва – військовий вождь-цар. Новітні уявлення закріплювалися

---

<sup>372</sup> Ribka Sabine. (2002). Ortega y la «Revolución conservadora». Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales. N.º8. P. 167-196.

міфологічною традицією, магією, святковими ритуалами та легітимізованим принципом державного насилля. Також утворення держави сформував новий антропологічний тип жінки, згідної на своє викрадення, підпорядкуватися володарю і готової бути єдиною господинею дому (приватного), і новий антропологічний тип чоловіка – аскетичного та дисциплінованого воїна, власника жінки й творця нової форми сім'ї (моногамної) з її осередком – домом. З утворенням нової форми сім'ї, появи інституту приватної власності й держави чоловік досягав новітніх обріїв свободи: він отримував свободу від старого кровноспорідненого контролю, нові параметри соціальних можливостей самостійно визначати своє майбутнє.

## 2.9. Сутнісні ознаки держави

Розкривав сутнісні ознаки держави Ортега теж на основі теорії раціовіталізму з огляду на людське єство й суспільство – їхню онтологічну взаємозалежність. У виявленні людського єства мислитель зважав на вислів Миколи Кузанського, що людина є

*«вільною істотою, є творцем, подібно до Бога, тобто є суцим, що творить свою власну сутність»<sup>373</sup>.*

Ця оптимістично-ренесансна ознака вказує на імперативну ідею: через креативні стосунки зі світом людина та людство мусять визначити власне призначення в житті, в історії, самоствердитись, чітко усвідомлювати цю мету<sup>374</sup>.

В Ортеговому ідеалі потенційно вільна та розумна людина повинна стати знаною (*nobilis*) – славетною у справі, тою, хто дає знати про себе іншим народам, тою, хто перевершить анонімну масу та зможе підійнятися над темрявою історичного часу через спортивно-аскетичну шляхетність і напружене життя, тою, що

*«постійно прагне перевершити себе, відокремитися від старих досягнень до намічених обов'язків і вимог»<sup>375</sup>.*

---

<sup>373</sup> Ортега-и-Гассет Х. История как система. С. 461.

<sup>374</sup> Ортега-и-Гасет Х. Бунт мас. С. 48.

<sup>375</sup> Там само. С. 98.

Шляхта своїми вольовими уявленнями урівноважує і надихає масу на культурно-упорядкований стрій, нормативне співіснування.

На думку мадридця, здорове суспільство має ієрархічний характер, де головує аристократія, яка пропонує суспільству ідеальні уявлення, узірці. Аристократизм зберігає здорові ознаки й примножує культурні надбання. Завдяки цьому за своєю природою суспільство є апаратом удосконалення людини, бо нав'язані *nobilis* норми зумовлюють успішне співіснування всіх суспільних верств.

Для іспанського філософа апріорним є те, що індивідуальне життя неодмінно залежить від історичного буття громади. Людина

*«не може зорієнтуватися у Всесвіті, хіба що тільки через ту расу, до якої вона належить, бо в ній вона розчиняється, як крапля води в мандрівній хмарі»<sup>376</sup>.*

Коллективне буття окреслюється філософом як імперативне існування людині в єдиному тілі народу. Народ є затвердженим стилем життя і визначається солідарністю верств, а це дозволяє йому позитивно змодельювати панівний тип людини, стиль життя, програми сумісного життя<sup>377</sup>. Саме симбіоз індивідуальних бажань і колективної програми формує наявний суспільний світ, який становить людську життєву потенціальність. Народ як носій унікальної культури й певних уявлень і звичаїв плекає стратегічний план використання природних речей, організації навколишнього світу. Стратегічний план як ієрархія понять, ідей і уявлень долає хаос життя, упорядковує час і простір та закладає первісні принципи суспільної справедливості.

Варто ще раз нагадати, що в трактовці Ортеги будь-який народ постійно знаходиться в стані хиткого балансу між креативно квітучим положенням і кризою: стан застою або стабільності не надає нових уявлень, а лише використовує старі. Щоб маси не спрямували суспільство до кризи, народи виробили право на застосовування насилля – засобу, до якого

---

<sup>376</sup> Ортега-і-Гасет Х. Роздуми про Дона Кіхота. С. 109.

<sup>377</sup> Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас. С. 40.

*«вдавався той, хто спершу вичерпав усі інші засоби в обороні рації та справедливості, які, мовляв, на його боці»<sup>378</sup>.*

На переконання іберійця, насильство – це культурний феномен. Це рація, доведена до нестями, де спрямована сила одночасно є останнім і першим аргументом (лат. – *ultima ratio i prima ratio*). Кожен народ у своїй історичній ході зовнішньо й внутрішньо застосовує насильство. Але тільки той народ стає цивілізацією, який досяг рівня обмеження сили *ultima ratio*. Той народ стає цивілізованим, який у своєму стилі життя затвердив уявлення про процедуру, норму, посередні звичаї, справедливість, громадянство й сконцентрував уявлені поняття в одному рівноправному для всіх просторі співжиття. І навпаки, якщо народ залишив насильство в спільному житті як *prima ratio*, то це та норма, яка перекреслює всяку норму – вона формує варварський стиль життя.

У концепції мадридця насильство має прогресивно-історичне значення:

*«без нього не було б нічого з того, що ми найбільше цінуємо в минулому, а якщо його вилучити з майбутнього, то годі уявити, який безлад запанує у світі»<sup>379</sup>.*

Проте прогресивне насильство як велика політична хірургія мусить упроваджуватися із креативною уявою. Саме цей принцип відрізняє історичні псевдооб'єднання Чингісхана, Тимура, Івана Грозного від великих цивілізацій Олександра, Цезаря, Наполеона. В останніх насильство не лише несе в собі ідею, але виконує суспільне завдання. Первісна спільнота формується заради втілення в реальність панівного спільного уявлення, а насильство виконує внутрішню і зовнішню функцію інтегратора – залучає до об'єднання інші спільноти. Свою тезу мадридець підтверджує Римською історією – завойовницькою ходою прищеплення інших народів до латинського древа. На його думку, римляни вперше об'єдналися з визначеною метою – завоювання народів і нових територій. Це стало прикладом для інших народів. А завойовані народи, які, хоч і силою були приєднані до імперії, усвідомлювали себе співпрацівниками завойовників: вони долучалися до великої

---

<sup>378</sup> Там само. С. 58.

<sup>379</sup> Ортега-і-Гасет Х. Безхребетна Іспанія. С. 144.

ідеї. Тому завойовані народи вбачали, що для них відкрилася нова перспектива – їхня мета виявлялася в принципі не жити вкупі, а бути вкупі й робити щось разом<sup>380</sup>.

Завдяки насильству, підкоренню і союзам із завойованими народами латиняни поширили ідею «великого міста», сформували наддержаву. Їхній стан панування оцінюється мадридцем як позитивне цивілізаційне явище, як вольове нав'язування ідеальних зразків про новий, не відомий раніше в історії соціально-політичний порядок, спрямування історично зрілого народу до цивілізаційної мети «молодих народів» – народів без власних ідей. Ортега зазначає, що панування – це

*«дати людям заняття, поставити їх на своє місце, у своє призначення; покласти край їхнім химерам, які ведуть до байдикування, пустого життя та відчаю»<sup>381</sup>.*

Тому насилля, сповнене ідеєю зрілого народу, є цивілізаційним рухом до нового етапу досконалості всіх, хто долучений до сфери уявленого порядку (на римському прикладі це ідеальна програма життя в державі).

Міркування іберійця розкривають сутність держави. Одною з її ознак і первісною причиною виникнення є право застосовувати силу, яка поєднується з уявленим порядком. Процес державотворення і право на насильство легітимізується звичаями, культурою панівного народу, а зразкова ідея виникає і впроваджується *nobilis* – його ієрархічним вишколом. Завдяки насильству суспільство творить собі державу як знаряддя для кращого життя<sup>382</sup>.

Тому позитивна держава виникає завдяки синтезу насилля, ідеального уявлення, розповсюдження народного стилю життя, звичаю панівного народу й волі «кращих».

Притому Ортега не відмовляється від соціально-економічних важелів формування держави. Він нагадує: історичні дослідження вказують, що в до-державний період існували окремі маленькі кровні об'єднання, які поступово поєднуються в більш-менш великі спільноти. Їхнє замкнуте життя порушується зовні – випадковими

---

<sup>380</sup> Там само. С. 145.

<sup>381</sup> Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас. С. 100.

<sup>382</sup> Там само. С. 89.

господарсько-торговельними контактами із сусідами. Крок за кроком ці контакти збільшувались, і настала доба зовнішнього співжиття, яка призвела до того, що кожна спільнота сформувала два роди співжиття: внутрішній і зовнішній. До внутрішнього життя належали право, звичаї і релігія спільноти, до зовнішньої форми – торговельна та військова експансія, відкриття нових перспектив. Ці дві форми співжиття входять у конфлікт, який вирішується процесом створення міста та держави<sup>383</sup>.

Процес поєднання двох форм співжиття спільноти проходить завдяки волевиявленню *nobilis*, які генерують нову ідею влади – сакральну. Ця влада базується на релігійних уявленнях. Вона є

*«першою формою, на основі якої з'являється те, що пізніше стане духом, ідеєю, думкою; словом, нематеріальним і метафізичним»<sup>384</sup>.*

З іншого боку, історія знає інші форми держави, які сформовані без ідеальних узірців, пронизані насиллям як першим і єдиним аргументом. Це варварські держави, об'єднання «молодих народів», які не мають власних заповідей і тому «маскуються» за чужими ідеями: вони не виходять за межі природно-рослинного ритму життя і залежать від зову крові. У їхніх містах відсутнє будь-яке громадське життя.

Уявлення про порядок виступають у доктрині Ортеги окремим компонентом державотворення. Цю концепцію він розкриває на прикладі феномену міста-поліса, який є певним утіленням ідеалу, агону поколінь, кланів, еліт та народу. Місто-держава є наслідком історичного процесу об'єднання малих родових спільнот, що прагнуть створити нову реальність – визволитися від природи, вийти із кровних ритмів співжиття – сформувати новий стиль життя, де народ поділяється не на чоловіків і жінок, а є єдиним цілим із рівноправних громадян. Держава постає лише тоді, коли певний народ відкине традиційну структуру однієї форми співжиття і

*«видумає іншу, доти не знану форму. Тому це – справжня творчість. Отож держава спочатку є завжди плодом вільної*

<sup>383</sup> Там само. С. 103-104.

<sup>384</sup> Там само. С. 93.

*уяви... Народ спроможний створити державу лише в міру своєї власної уяви»<sup>385</sup>.*

Утім як ідеальне втілення місто-поліс має свою межу – простір поширення, який не виходив за його мури. Антична людина уявляла державу в обмеженому образі – у формі міста – і поширювала цей образ на всю відому ойкумену. Будь-яке інше уявлення руйнувало античний світогляд, і тому його пропагандисти були приречені на знищення. На думку Ортеги, саме так завершилася політична кар'єра та життя Цезаря: він пропонував інше, більш складне уявлення, у якому держава визволялася від міста, місто Рим утрачав монопольне право єдиного центру політичного життя імперії<sup>386</sup>.

Античне уявлення про державу вціліло до Середньовіччя, коли

*«той корабель (держава) не був нічим показним: він майже не мав вояків, майже не мав бюрократів, майже не мав грошей. Його збудував у середніх віках клас людей, дуже відмінних від буржуа – шляхтичі, люди, гідні подиву за їхню відвагу, за їхній хист володарства, за їхнє почуття відповідальності. Без них не існували б нації Європи»<sup>387</sup>.*

Так первісна ідея про державу поступово розвилася в найвищий за своїм масштабом проєкт – територіальну державу доби Римської імперії та станових монархій Середньовіччя.

Внутрішня рівновага держави досягається владою однаково як насиллям, так і авторитетом. Останній спирається на громадську думку, завдяки якій панівні кола можуть користуватися владою, бо, усупереч наївним поглядам, панування не так питання кулака,

*«як сидіння. Словом, держава – це утримування opinii, утримування рівноваги, статики»<sup>388</sup>.*

Тож авторитет є духовною потугою, перевагою певного погляду в суспільстві, що ґрунтується на динамічному внутрішньому й

---

<sup>385</sup> Там само. С. 114.

<sup>386</sup> Там само.

<sup>387</sup> Там само. С. 87.

<sup>388</sup> Там само. С. 93.

зовнішньому обміні ідей і дій між правителями, *nobilis* і масою. Авторитет легітимізує владу *nobilis*. Проте досягнута статика держави із внутрішніми зусиллями суспільства й зовнішніми важелями існує як умова для виконання визначальної мети держави – здійснювати програму співпраці, досягнути бажаного ідеалу. У цьому ракурсі держава завжди мусить закликати людей робити щось спільне, загальнонародне (лат. – *res publica*), те, що є загальним благом, яке не обмежене ніякими матеріальними обр'яями. Мета держави, помічає іберієць, визначає її таку ознаку, як рух, що не є річ.

*«Вона постійно «приходить звідкись» і «йде кудись». Як усякий рух, вона має terminus a quo і terminus ad quem (лат. – «початок і кінець»). Розітніть у будь-який момент життя державу, яка справді є державою, і ви знайдете єдність співжиття, позірно засновану на тій чи іншій матеріальній прикметі: крові, мові, «природних кордонах». Статична школа вважає це за суть держави. Але ми скоро помічаємо, що це людське угруповання займається не тільки внутрішніми справами: воно завойовує інші народи, закладає колонії, федерується з іншими державами, себто постійно переборює те, що, здавалося б, є матеріальною засадою його єдності. Це – terminus ad quem (лат. – «кінцевий пункт»), це і є справжня держава, єдність якої полягає в переборюванні всякої ... єдності. Коли завмирає це прагнення до подальшої мети, держава автоматично підупадає, і ця єдність нібито заснована на матеріальній базі – расі, мові, природних кордонах, – нічого не допомагає: держава розпадається»<sup>389</sup>.*

Отже, в Ортеговій доктрині держава є заданим метафізичним сенсом, що перевтілюється в політичну реальність, а вже потім перетворюється в статично-фізичну, механізовану річ. Адже її сутністю є постійне спрямування до духовної мети, тобто до ідеальних образів. Вона є вільним рухом, динамікою злетів і падінь. Держава уособлює свободу, яка

---

<sup>389</sup> Там само. С. 120.

*«виправдовується тільки як перехід від недосконалого порядку до порядку досконалішого... Необхідно йти далі, до створення *nouveau régime* (фр. – «новий режим») – нового порядку, нової соціальної структури, нової ієрархії»<sup>390</sup>.*

Держава виявляється в інтенсивності духу «кращих», у вільному дусі її творців, і тому є запрошенням, кооперативною долею поєднаних груп, які мусять спільно втілювати якийсь почин.

*«Цей почин, хоч які були б його проміжні етапи, полягає ... у створенні певного типу суспільного життя. Держава, з одного боку, і проєкт життя, програма суспільної дії, із другого – є нероздільною єдністю»<sup>391</sup>.*

Однак фізичний стан держави має тенденцію до ієрархічної застигlosti, завершеності свободи, яка є ознакою кризи. Стан державного занепаду має свій початок у прагненні класу, що править, тобто бюрократії, одержавити суспільство – перетворити його на вторинність, знищити духовну спонтанність, опанувати творчий пошук ідеальних уявлень, знизити політичні ризики й громадські змагання. Опанування державою суспільства відбувається завдяки поширенню техніки. Потяг до одержавлення має адептів у масах, які тягнуться до вульгарно-застиглого стилю життя. Саме розбещеність (ісп. – *chabacaneia*), на переконання мадридця, є ознакою кризи іспанської держави ХХ століття, усіх її інституцій<sup>392</sup>.

Одержавлення суспільства має історичне коріння. Уперше держава входить у кризу завдяки неспроможності римського панівного класу прийняти нову ідею – проєкт Цезаря. Завдяки цьому за часів Антонінів (II ст.) держава зверхністю нависає над суспільством, яке впадає в рабство і

*«вже не вміє жити інакше, як на службі державі. Усе життя бюрократизується... Бюрократизація життя призводить до його занепаду, та й ще в усіх сферах... Тоді держава, щоб забезпечити свої власні потреби, ще більше формує*

<sup>390</sup> Ортега-и-Гассет Х. *Muzicale*. С. 171.

<sup>391</sup> Ортега-и-Гассет Х. *Бунт мас*. С. 125.

<sup>392</sup> Ортега-и-Гассет Х. *Миссия университета*. М. С. 52.

*бюрократизацію людського життя. Бюрократизація другого ступеня – це мілітаризація суспільства»<sup>393</sup>.*

Зрозуміло, завдяки відмові від панування ідей і духовної динаміки суспільство одержавлюється, застигає в стабільності. У цьому стані держава не прагне ідеальної досконалості й має на меті саму себе. Уявлення про державу застигло в механізованому образі: з духовного уявлення вона перетворюється на мертвену техніку. Через це держава вже не є знаряддям упровадження загального блага, а навпаки, суспільство мусить жити для держави. У крайньому разі для закріплення свого домінантного становища стосовно суспільства держава потребує служби чужинців, які опановують державу,

*«а решта суспільства мусить жити, як їхні раби – раби людей, з якими вони не мають нічого спільного. Ось до чого веде втручання держави: народ перетворюється на м'ясо, яким живиться державна машина»<sup>394</sup>.*

Держава усвідомлюється як причина самої себе, як вища цінність.

Підсумовуючи, слід констатувати, що Ортега визначає державу як метафізичний феномен. Це уявлена потенція, яка неполегливо потребує створення нової реальності. Ідеальне уявлення втілюється завдяки нормативному насиллю, знайденому консенсусу між стилем життя зрілого народу, його свободою і креативною наснагою «кращих». Як бажана ідея держава виступає інтегруючою силою, що стримує ієрархічний порядок цінностей і балансує духовні рухи з матеріальною стабільністю. Як історична альтернатива – протистоїть і загрожує існуванню прогресивного типу держави омасування суспільства, для якого характерні варварський режим правління, етатичний стан одержавлення суспільного життя, його технонізація, панування вульгарно-застиглих уявлень, неспроможність «кращих» до креативної діяльності на користь суспільства.

---

<sup>393</sup> Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас. С. 89.

<sup>394</sup> Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас. С. 90.

## 2.10. Національна держава

Ортега підкреслював, що інтелектуальне пояснення нації про себе та про світ є запізнілим процесом людської історії<sup>395</sup>. Саме цим можна пояснити, що національні держави є породженням епохи модерну. Тобто ортегіанська теорія національної держави затверджує думку, що формування нового політичного простору відбулося за рахунок імажинативних практик, створення модерно-національних міфів, які склали вихідні вірування нації – *Staatsnation* (державницька нація). Найяскравішим і найефективнішим прикладом будівництва національної держави на базі «боротьби за культуру» іберієць уважав Німеччину кінця ХІХ ст., політику Отто фон Бісмарка, методи й засоби якого слід застосовувати в Іспанії<sup>396</sup>.

Наступним принципом розуміння *nation-state*, стверджував мадридець, є відмова від гегелівського концепту держави. Останній трактував людину й суспільство абсолютно залежними від держави – суб'єкти, як раби, коригували свою свободу волею держави. Ортега закликав розглядати національну державу у фіхтеанському сенсі, у якому вона розглядалася взаємозалежно – як вище досягнення нації і як засіб служіння їй. Така взаємозалежність існує як досконала консолідація, яка спирається на загальносуспільний патріотизм – «щоденний плебісцит».

В ортегіанстві Ренанове поняття «щоденний плебісцит» виконує головну інтеграційну функцію. Адже, на думку іберійця, ані кров, ані мова не творять розвинену національну державу;

*«це радше сама національна держава вирівнює первісні різниці червоних тілець крові та артикульованих звуків. І це завжди було так. Дуже рідко, щоб не сказати ніколи, держава поставала з попередньої спільності крові та мови... Мовна єдність, що охоплює ширшу територію, майже завжди є продуктом попереднього політичного об'єднання»<sup>397</sup>.*

---

<sup>395</sup> Ferrater Mora, José. Three Spanish philosophers: Unamuno, Ortega, Ferrater Mora. José Ferrater Mora; edited and with an introduction by J. M. Terricabras. State University of New York Press. 2003. P. 159.

<sup>396</sup> Bagur Taltavull, Juan. (2016). El “nuevo Fichte español” Ortega y Gasset y la influencia del pensador alemán en su idea de nación. Revista de Estudios Orteguianos. N.º33. P. 173.

<sup>397</sup> Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас. С. 122.

Таким чином, для мислителя «держава-нація» є історичною формацією плебісцитного характеру. Саме процес індивідуального плебісциту дозволяє виявити внутрішнє єство нації: проект побудови вільного співжиття спільними зусиллями, відданість кожному захопливому, демократично-ліберальному за суттю проекту. Ця загальна відданість, помічає іберієць, породжує внутрішню міць, що відрізняє національну

*«державу від усіх античних, у яких єдність досягається і утримується зовнішнім тиском держави на розрізнені групи, тоді як тут сила держави зароджується із спонтанної та глибокої солідарності між “підданими”»<sup>398</sup>.*

Коментуючи значення крові й мови, Ортега дотримується думки, що ці атрибути модерних націй є наслідком державного об'єднання. Мовна та кровна спорідненість не були причиною державотворення, а навпаки, змінювалися завдяки підкоренню і природній асиміляції народів<sup>399</sup>. В історичному сенсі нації є мішаниною різних кровей – коли одне плем'я поєднується з іншим, утворюючи «область». Такий подвійний хід націогенезу й державотворення є історичною закономірністю – прагненням народу до інтеграції. У цьому процесі діють дві засади, помічає іспанський мислитель: одна, мінлива й завжди здоланна, –

*«плем'я, область, князівство, королівство зі своєю мовою чи діалектом; а друга, постійна, яка вільно перескакує через усі ці межі й вимагає єдності там, де перша бачила тільки корінну суперечність»<sup>400</sup>.*

Що ж до «природних кордонів» нації, то на думку мислителя, це поняття недостатньо окреслене. Це річ відносна. Це поняття несе ознаку географічної містики. Бо за ним приховується прагнення завершити динаміку розвитку самої нації і метафізично закріпити її за певною територією. Справді, історичний досвід Франції і Іспанії вказує, що ці держави не мають остаточно визначеного «природного кордону» і починали свою історичну ходу з дрібних

---

<sup>398</sup> Там само. С. 129.

<sup>399</sup> Там само. С. 122.

<sup>400</sup> Там само.

територій, котрі то збільшувалися, то зменшувалися. В історичному сенсі кордони частіше заважали експансії народу. Їхнє поширення залежить від господарських і військових засобів доби<sup>401</sup>. До цього Ортега додає, що кордони служили не для того, щоб

*«консолідувати вже досягнуте державне об'єднання. Отже, вони не були початком нації; навпаки, спочатку вони були перешкодою, а потім, коли вже були подолані, стали матеріальною гарантією єдності»<sup>402</sup>.*

Близькі цьому ж змісту поняття «раса» і «мова», адже не спільність однієї чи другої створили націю, а, навпаки, національна держава завжди зустрічала у своєму прагненні до об'єднання багато рас і багато мов, які ставали їй на перешкоді. Лише після того як цю перешкоду усунено, постала відносна єдність раси й мови, які своєю чергою допомагали консолідувати єдність»<sup>403</sup>.

Національна держава є «щоденним плебісцитом». Вона живиться постійним громадянським підтвердженням культурно-політичної єдності нації в стані формування *nation-state*, нескінченним поновленням себе як нації<sup>404</sup>. Тому для іспанського філософа *nation-state* є історичною формацією плебісцитного характеру: процес індивідуального виявлення дозволяє розкрити внутрішнє єство нації, а саме проєкт побудови вільного співжиття спільними зусиллями, відданість кожного проєкту нації.

Формоутворювальний процес європейських націй та їхніх держав, на думку Ортеги, проходив три фази. Перша. Територіальні, етнічні та мовні групи починають спонтанний процес злиття в морально-політичну спільноту. Друга – період замикання народу у своїй державі й одночасно період консолідації, під час якого народ замикається у своїй державі, а інші народи поза новою державою вважаються ворогами. Це період, у якому національний процес набирає виняткового характеру. Проте в процесі протистояння з іншими групами автохтона група поступово зводяться і стають однорідними народами, які сприймаються в динамічній дихотомії «свої-чужі». Третя фаза настає, коли постала

---

<sup>401</sup> Там само. С. 124.

<sup>402</sup> Там само.

<sup>403</sup> Там само.

<sup>404</sup> Ортега-і-Гасет Х. Безхребетна Іспанія. С. 155.

ідея об'єднання з іншими народами, які донедавна були ворогами. Цієї доби з'являється думка, що народи морально та економічно споріднені, тому мусять разом творити національне коло супроти інших, більш віддалених<sup>405</sup>.

На думку Гарсія Естради, у теорії мадридця третя фаза формування національної держави передбачає певну інтеграцію первісного етнічного розділення крові та мови. Ці національні ознаки залишаються внутрішніми компонентами *nation-state*. Вона, інтегруючи всі соціально-етнічні внутрішні розбіжності, повинна виступати єдиною силою нації на зовнішній арені, забезпечуючи кожній людину певну свободу від етнічної звичаєвості.

Через три фази формування національної держави західні нації прийшли до того, що Європа може стати їхньою національною ідеєю. Навіть більше, європейці не можуть жити, коли перед ними не стоїть велике спільне консолідуюче завдання. Якщо цього завдання бракує, вони підупадають, кволяють<sup>406</sup>.

Національна держава не виникла з порожнього: їй передують держави-міста й територіальна держава. Якщо, помічає філософ, ідея «держави-міста» уявлялася дуже ясною, то територіальний тип держави залишається суперечливим і незрілим. В останньому випадку Ортега помічає, що, хоч Цезар і Тацит і визначали територіальний тип держави як *civitas, gens, natio*, його сенс і дійсність не збігалися зі згаданими термінами. Об'єднання германців не були ані громадськими співтовариствами античності, ані державами із закріпленими теренами, не були вони й етнічними спільнотами – *gentes, nationes*. На історичну арену територіальні держави з'являються як спілки неспоріднених груп<sup>407</sup>, політичні об'єднання незрілих народів, уявлення яких були блідими, а реалізація спонтанною.

В ідеалі національна держава – це спільнота, що сповнена новою ідеєю, переборола соціальною еластичністю традиційно-статичну фатальність і революційно спрямовує себе в майбутнє. Вона є політичним принципом, який наближається до чистої ідеї держави. Водночас у модерній формі держави, у її національній ідеї присутній обтяжливий зв'язок

---

<sup>405</sup> Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас. С. 130-131.

<sup>406</sup> Там само. С. 134.

<sup>407</sup> Там само. С. 121.

*«з минулим, з територією, з расою; але в ній завжди тріумфує чистий принцип людського об'єднання навколо звабливої програми майбутнього»<sup>408</sup>.*

Отже, єство *nation-state* характеризується двосторонністю – усвідомленою і здобутою єдністю, яку вона вже осягнула, і ширшою єдністю, до якої вона прагне<sup>409</sup>.

Слід нагадати, що Ортега пояснює соціальну еластичність як прагнення і мистецтво всіх суспільних верств до тісної співпраці й розвитку демократичних засад. Така єдність є

*«переважно злукою різних етнічних чи політичних спільнот, але не тільки. У міру того як виростає національне тіло та ускладнюються його потреби, започатковується розподіл у соціальних функціях, а відтак – в органах, що їх здійснюють. В унітарному суспільстві виникають і розростаються вміщені в ньому маленькі світи, кожен зі своєю особливою атмосферою, зі своїми принципами, інтересами та різними чуттєвими та ідеологічними звичаями... Загалом процес уніфікації, у якому організовується велике суспільство, несе контрапункт розподільного процесу, що ділить суспільство на класи, професійні групи, заняття, корпорації... Національне здоров'я залежить від усвідомлення кожного із цих класів і цехів, що вони лиш невід'ємні частини, члени одного суспільного тіла. Зовсім не обов'язково, та й не потрібно, щоб частини соціального цілого збігалися у своїх бажаннях та судженнях; обов'язково й важливо, щоб кожна якомога краще знала, чим живуть інші»<sup>410</sup>.*

Соціальна еластичність зрілої нації також полягає в різноманітних типах соціальної довершеності. Окрім видатних мудреців та митців, потрібні зразкові фахівці в різних галузях виробництва, промисловці, вояки, учені, робітники та навіть

*«світовий геній. Так само, якщо не більше, нація потребує видатних жінок. Тривалий брак декотрих із цих кардинальних*

---

<sup>408</sup> Там само. С. 128.

<sup>409</sup> Там само. С. 121.

<sup>410</sup> Ортега-і-Гасет Х. Безхребетна Іспанія. С. 156, 158.

типів досконалості вешті-решт позначиться на благо віковому розвитку національного життя... Необхідно, щоб у народі завжди були обдаровані індивіди»<sup>411</sup>.

Якщо ж нація втрачає соціальну еластичність, то держава, як наприклад тогочасна Іспанія, позбувається своєї якості й стає «низкою водонепроникних переділів», де кожний стан перебуває в «герметично замкнутому» просторі<sup>412</sup>. Таке суспільство й держава не має блискучого майбутнього.

Сучасна форма держави – *nation-state* – є метафізичною напруженістю і єдністю минулого та майбутнього, традицією і новою консолідуючою ідеєю, сплавом демократичних інститутів і підсвідомого зову крові, землі, мови зрілої нації. Як інструмент нації, національна держава є політичною одиницею, яка легітимізує ідею соціального порядку та є починком громадського саморозвитку народу, який став зрілим народом. Демократичний характер *nation-state* є її обов'язковою перевагою: вона надає окремому індивіду підстави та цінності гармонічно протистояти колективному пригніченню. Одночасно із цим національна держава є результатом інтеграції народів на новій історичній фазі розвитку. Вона не уможлиблюється без високого рівня соціальної еластичності, без тісної консолідації еліт із суспільними верствами, без демократичних засад співпраці, які разом зберігають уявлено-символічну й реально-інституційну єдність нації.

## **2.11. Освіта – сфера політичного й важіль трансформації суспільства**

Питання освіти й педагогіки Ортега опрацьовував протягом усього творчого шляху, про що свідчать його праці: «Педагогіка пейзажу» (1906), «Соціальна педагогіка як політична програма» (1910), «Час учителя» (1913), «Передмова до «Загальної педагогіки» Й.-Ф. Гербарта, перекладеної Лоренсо Лузуріягою» (1914), «Педагогіка впливу» (1917), «Біологія і педагогіка» (1923), «Педагогіка й анахронізм» (1923), «Хвала чеснотам юності» (1925), «Іспанським дітям» (1928), «Місія університету» (1930), «До

---

<sup>411</sup> Там само. С. 182

<sup>412</sup> Там само. С. 158.

ювілею одного університету» (1931), «Про навчання і студента» (1933), «Про професії» (1934) тощо.

Ортегіанські філософсько-педагогічні візії аналізують освіту в трьох стрижневих напрямках: антропологічному, політико-національному та культурно-аксіологічному. Першим завданням освіти, на думку іберійця, мусить бути відмова від імпульсивності жадань і формування критичного мислення, опанування «життєвого розуму» та герменевтичного методу пізнання істини. Таке завдання із часів проголошення Платонових діалогів стало визначальним для європейської цивілізації. У них закладена ключова місія людини, яка полягає в заміщенні

*«спонтанного раціональним. Так, в інтелектуальній сфері індивід має приглушити свої спонтанні переконання, які є лиш «опінією» – doxa, і прийняти замість них роздуми чистого розуму, істинне «знання» – episteme. Точнісінько так у щоденному житті він має позбутися всіх природних бажань та вподобань і слухняно виконувати роздуми розуму»<sup>413</sup>.*

Не менш важливим в освітній доктрині мадридця є завдання формувати відчуття співпричетності до своєї нації, її культури та історії, прагнення вдосконалювати сучасний стан нації, виховувати політичні навички в публічній людини – небайдужого громадянина держави, патріота. На переконання мислителя, нове покоління іспанців мусить замінити застарілі соціальні інституції, старезну політичну систему й традицію «офіційної Іспанії» на «живу Іспанію». Адже «офіційна Іспанія»

*«є гігантський скелет вимерлої, зниклої тварини. Вона продовжує утримуватися на ногах тільки завдяки своїй величезності, що надає їй фізичної стійкості. Кажуть, що слони продовжують стояти після смерті»<sup>414</sup>.*

Тому освіта повинна надати базу реформування Батьківщини, сформувати «живу Іспанію», модерну, європейську націю і державу, де панує раціонально-об'єктивна, гуманістична політика. Тобто Ортега через свою освітню теорію як масштабне знаряддя

<sup>413</sup> Ортега-і-Гасет Х. Тема нашої доби. С. 343.

<sup>414</sup> Ортега-и Гассет Х. Старая и новая политика. С. 135.

для життя соціуму прагнув вирішити загальнонаціональне завдання, змінити історичну спрямованість традиціоналістської Іспанії, відродити її дух із попелу, оскільки

*«те, що зазвичай називають Іспанією, нею не є, точніше – є її поразкою. На великому болісному згарищі ми маємо спалити цю інертну видимість традицій, ту Іспанію, якою вона була, а потім серед просіяного попелу ми знайдемо, як осяйний коштовний камінь, ту Іспанію, якою вона могла би бути»<sup>415</sup>.*

Третім напрямком розвитку нової іспанської освіти в ортегіанстві повинно бути формування висококультурної людини, яка має чіткі ціннісні переконання гуманістичних зразків, елегантність (її Ортега порівнював з етичністю – індивідуальною майстерністю вибору найкращої поведінки, наукою про діяльність)<sup>416</sup>, порядність (ісп. – *docenia*), толерантність, тобто Людини, яка базує свою діяльність на доброчесності й розсудливості. Притому високий культурний вишкіл включає формування первісного пізнавального стимулу, постійне прагнення індивіда до мужнього здобуття нових знань і навичок у культурній (наука, мораль, мистецтво) і цивілізаційній (техніка, політика) галузях життя. Просвітницька зацікавленість, небайдужість мусять створити людину спортивної форми – спонтанного та еластичного індивіда, який прагне наукового й соціального прогресу<sup>417</sup>, людини, що сповнена життєрадісного прагнення творити нові культурні образи в кооперації з іншими людьми. Новий тип людини має опанувати курс гуманітарних наук (лінгвістика, мистецтвознавство, етнологія, соціологія, економіка й передусім історія), які доможуть перебороти сучасний ідеалізм і сприяють перемогти хиби фізико-математичного мислення, затвердженню історичного розуму, реконструювати новий європейський світ на гуманістичних принципах<sup>418</sup>.

---

<sup>415</sup> Ортега-і-Гассет Х. Роздуми про Дона Кіхота. С. 113-114.

<sup>416</sup> Ортега-и-Гассет Х. Возникновение философии. С. 210.

<sup>417</sup> Pino Campos, Luis Miguel (1998). Ortega y Gasset y las humanidades: una propuesta de formación del hombre. Revista de Filología de la Universidad de La Laguna. Núm.16. P. 300.

<sup>418</sup> Bolado, Gerardo. Ortega y Gasset and his project for reforming humanities during the post-war period of european reconstruction. Науковий вісник Чернівецького університету. Збірник наук. праць. 2015. Вип. 756-757. С. 112.

Однією з ознак прогресу для Іспанії іберієць уважав досягнення високого ступеня злагоди, культурну майстерність індивідів поєднуватися в групи й ставати впливовою «живою силою» суспільного реформування<sup>419</sup>. Співробітництво індивідів і соціальних прошарків у всіх соціально-політичних справах є запорукою загальнонаціональної кооперації та діяльності на благо кожного. Такий рівень культурного прогресу повинні забезпечити освіта та нові принципи соціалізації індивіда, які означають

*зробити з нього робітника у величній людській справі, у культурі, де культура охоплює все від оброблення землі до складання віршів»<sup>420</sup>.*

Звісно, в оцінці мадридця стан іспанської освіти, як і держави, був кризовий. Він визначає, що

*«головну хворобу іспанської держави й університету можна називати по-різному, але, якщо шукати корінь, з якого виростає і виникає все інше, ми зіткнемося з тим, що підходить лише одне найменування: розбещеність (chabacanería). Зверху донизу просочує вона все наше національне існування, переповнюючи, направляючи й надихаючи його»<sup>421</sup>.*

Іспанська розбещеність проявляється в традиціоналістській культурі та пануванні мас, її зарозумілій байдужості до соціально-політичних, національно-культурних справ. Ключовими слоганами розбещеності мас стали такі словосполучення: «як завгодно», «все одно», «нехай так», «яка різниця!»<sup>422</sup>. До цього в ментальності іспанців за останні три століття затвердилися руйнівні для національної і державної єдності ознаки. У цьому сенсі відомий ортегіанець Санчес Хуан Ескамес зазначає:

---

<sup>419</sup> Ортега-и-Гассет Х. Миссия университета. М.: Изд. дом Гос. университета Высшей школы экономики, 2010. С. 56.

<sup>420</sup> Цитовано: Зайченко Н. І. Соціально-педагогічні інтенції роздумів Х. Ортеги-і-Гассета стосовно «Іспанської проблеми». С. 11.

<sup>421</sup> Ортега-и-Гассет Х. Миссия университета. М. С. 52.

<sup>422</sup> Там само. С. 54.

*«Спонтанність, суб'єктивність, партикуляризм і сектанство, котрі призвели до марної трати енергії на внутрішні конфлікти, ізоляцію і поступове руйнування всього, що випродукували інші, ... Ортега не бачив в Іспанії націю тому, що вона не існувала як спільнота, що регулюється об'єктивними законами, які мають раціональні підстави, законами, які приймаються всіма і які виражають колективні обов'язки. Іспанія не була нацією, оскільки її громадяни не прагнули досягти об'єктивних ідеалів науки, мистецтва й етики, у яких людські спільноти досягають висот свого розвитку»<sup>423</sup>.*

Цей стан розбещеності й спонтанної суб'єктивності доповнюється колективною відмовою європейців, особливо молодого покоління, володіти розумом<sup>424</sup>. Цей стан може змінити новий тип національної освіти, реформа культури загалом, яка може існувати як політичний проєкт на прикладі Німеччини, як поєднання державного реформування і громадянського почину.

В основному освіта розглядається мадридцем як «соціальна педагогіка», яка формує необхідні соціуму якості людини, аксіологічні еталони, ситему ідей і норм, продукує той тип людини, який панує в суспільній думці, ті професійні навички, які вважаються прогресивними або «модними».

Згідно з характеристикою Санчеса Хуана Ескамес, ортегіанська педагогічна доктрина виходить з етимології латинського слова *eductio* (або *educatio*), що «означає отримання одного з іншого або поліпшення чого-небудь». Отак, зауважує сучасний іспанський філософ, під освітою Ортега розумів «сукупність людських дій, спрямованих на наближення реальності до ідеалу»<sup>425</sup>.

Тому перше, що мусить визначити педагогічна наука, який результат вона бажає отримати – окреслити ідеальний образ людини майбутнього та вже потім виявити педагогічні методи досягнення визначеного ідеалу. Першочергову задачу педагогіки

<sup>423</sup> Санчес Хуан Ескамес. Хосе Ортега-и-Гассет как педагог. Ортега-и-Гассет Х. Миссия университета. М.: Издательский дом Государственного университета – Высшей школы экономики, 2010. С. 17-18.

<sup>424</sup> Ортега-и-Гассет Х. К юбилею одного университета. Миссия университета. Мн. БГУ, 2005. С. 72.

<sup>425</sup> Санчес Хуан Ескамес. Хосе Ортега-и-Гассет как педагог. С. 17-18.

мадридець указав у праці «Соціальна педагогіка як політична програма», де стверджує:

*«Педагогічна наука має починатися з наукового визначення педагогічного ідеалу виховних цілей. Інша проблема, що задля спрямування виховання до цього ідеалу необхідно виявити ті інтелектуальні, моральні й естетичні засоби, якими він досягається. Подібно до того як фізика встановлює закони природи, а також конкретні методи застосування цих законів на виробництві, педагогіка визначає, якою має бути людина, а потім шукає інструменти для того, щоб людина змогла стати такою, якою має бути»<sup>426</sup>.*

Щоб об'єктивно сформувати майбутній ідеальний образ людини, педагогіка має стати часткою філософії, осягати всю повноту, динаміку й складність соціальних і політичних процесів. Тобто всі соціальні знання повинні бути поєднані в єдину дисципліну – філософію педагогіки, яка розв'язує задачу покращення соціального життя, трансформації соціальної реальності. Цю ж задачу – спрямовувати суспільство до кращого життя – вирішує держава. Зважаючи на дослідження Ернандеса Бельтрана, Хуан Карлоса підкреслимо, що в доктрині мадридця педагогіка не може бути нейтральною наукою, діяльністю без чіткого проєкту реформування соціальної реальності: вона є суто політичною наукою і практикою, її ключовою ціллю є суспільство, яке, загалом кажучи, і є вихователем для себе, індивідів<sup>427</sup>. Поза сумнівом, педагогіка мусить впливати на суспільну думку й впроваджувати соціально-культурні ідеали, покращувати звички та моральну атмосферу, стимулювати виховання людей спортивного духу, творців нового життя, консолідувати соціальні прошарки.

Спираючись на неокантіанську доктрину, Ортега стверджував, що виховання ідеальних якостей людини повинно розпочинатися із завдання долучити індивіда до істинних європейських принципів відповідальності – раціонально використовувати власне життя,

---

<sup>426</sup> Цитовано: Зайченко Н. І. Соціально-педагогічні інтенції роздумів Х. Ортеги-і-Гассета стосовно «Іспанської проблеми». С. 10.

<sup>427</sup> Hernández Beltrán, Juan Carlos (2008). Política y educación en Ortega y Gasset: la pedagogía de la prosa. Papeles Salmantinos de Educación. Núm. 11. Facultad de CC. de la Educación, Universidad Pontificia de Salamanca. P. 213.

свободу, соціальні можливості на своє і загальне благо. До того ж навчання відповідальності потребує чіткого розуміння хибності тлумачень цієї чесноти в сучасну добу й усвідомлення, що відповідальність має трансцендентні, абсолютистські ознаки ставлення людини до життя. Стосовно цього він проголошує:

*«У нашій цивілізації є дві вади: вона вчить прав, а не обов'язків, і їй бракує відповідальності; інакше кажучи, вона полягає в засобах, а не в кінцевих цілях, і залишає необробленою, неокультуреною глибину існування, те, що в житті людини абсолютне або тяжіє до абсолютного»<sup>428</sup>.*

Обґрунтовуючи концеп відповідальності, Ортега зважав на те, що життя наповнене непередбаченими обставинами і є радикальною невизначеністю, яка зобов'язує кожну людину прагнути свободи – свободи як сили, що спонукає до реалізації життєво важливих проєктів. Саме інтимний вибір індивідуальних проєктів, який відбувається в суспільному «тілі», примушує кожного бути відповідальним. Отже, відповідальність є амбівалентною чеснотою, яка передбачає раціональну гармонізацію власних інтимних прагнень індивіда з традиційно-вольовими імперативами суспільства. Із цього приводу, спираючись на Сенеку, іберієць помічає, що

*«головне питання кожного життя полягає в тому, щоб, залишаючись частиною того чи іншого народу, маріонеткою в руках колективу, стати особистістю, індивідом, самому собі господарем, творцем своїх учинків, за які ти відповідальний; tuus fias (лат. – «належ самому собі»)»<sup>429</sup>.*

Через європейські принципи відповідальності, зазначає Румайор Мігель, стосовно контролю індивідуальних пристрастних бажань і ставлення до життя, свою точку зору на «соціальний порядок», майбутню долю нації розпочинається становлення

---

<sup>428</sup> Ортега-и-Гассет Х. Заметки на полях. Камень и небо. М.: Грант, 2000. С. 159.

<sup>429</sup> Ортега-и-Гассет Х. Розправа над «Дон Хуаном». С. 543.

шляхетної людини<sup>430</sup>. Для Ортеги це означає вивести Іспанію зі стану традиціоналістської самоізоляції, навчатися досвіду успішних європейських країн, їхніх інтелектуальних і політичних досягнень. Тобто європеїзація Іспанії залежить від нового усвідомлення культури – способу сумісного життя, визначення моральних цінностей та соціальної справедливості, професійної і громадянської компетенції, прагнення досягти успіху та ліберально-демократичної системи захисту особистості і її відповідальності перед суспільством тощо.

Мадридець уважав, що виховання відповідальності базується на гуманітарних знаннях, передусім на історичних знаннях. Оскільки

*«людські проблеми, на відміну від астрономічних або хімічних, не є абстрактними. Вони конкретні, тому що вони історичні. І єдиний спосіб мислити, що дає якісь шанси на успіх у вирішенні таких проблем, – це “історичний розум”»<sup>431</sup>.*

Крім «історичного розуму», Ортега долучав до гуманістичних знань знання з літератури, мистецтва, навіть географічні краєвиди Батьківщини, які надають перспективу усвідомити іспанську національну самобутність, «іспанський спосіб бачити світ»<sup>432</sup>. Інакше кажучи, рідна місцевість, що історично опанована й окультурена народом, розкриває його первісний стан духу, його первинний ідеал співжиття з природою. У цьому сенсі мислитель проголошує, що

*«кожен народ первісно несе в душі ідеал місцевості, який намагається здійснити в реальному географічному оточенні»<sup>433</sup>.*

Навіть більше, гуманітарні знання розкривають першорідну ознаку людського єства – пластичність, здібність згодом змінювати майже необмежено свої уявлення і стиль соціального життя. Така

---

<sup>430</sup> Rumayor, Miguel. (2016). Aspectos de Ortega y Gasset en la formación de ciudadanos. Aspects of Ortega y Gasset in the formation of citizens. Revista Complutense de Educación. Vol. 27. Núm. 2. P. 743.

<sup>431</sup> Ортега-и-Гассет Х. Из предисловия к французскому изданию «Восстания масс». С. 262.

<sup>432</sup> Пронкевич О. В. Пейзаж і національна ідентичність в іспанській літературі доби модернізму. Магістеріум. Вип 61. Літературознавчі студії, 2015. Вип. 61. С. 108.

<sup>433</sup> Ортега-и-Гассет Х. Дорожные темы. Камень и небо. М.: Грант, 2000. С. 143.

пластичність має гіркий історичний досвід, який свідчить про те, що утилітарний, індивідуалістичний вибір людини завжди веде до соціальної та національної трагедії, де свобода людини опускається до вульгарного, звичаєвого життя. І навпаки, коли людина й суспільство ставлять перед собою трансцендентні, духовно-абсолютистські завдання, визначають панорамне бачення обставин, то вони досягають творчого прогресу й поширюють нові культурні феномени.

Ортега звертав увагу на велике значення дитячої, початкової освіти, яка повинна прагнути досягти мету розвинути в дитини життєрадісне сприйняття життя, стимулювати її природні нахили й життєві сили. Ключовими якостями, які мусять сформувати педагоги в дитини, це

*«сміливість і цікавість, любов і ненависть, кмітливість, прагнення до радості й перемоги, впевненість у собі й у світі; уяву, пам'ять»<sup>434</sup>.*

Сприяти формуванню цих якостей педагогам може класична міфологія. У своєму нарисі «Біологія і педагогіка» іберієць відстоює думку впровадження знань з міфології в процесі виховання дитини. Він наголошував, що міфи створюють неповторну атмосферу чуттєвого захоплення і фантастичну базу для виховання смилivosti, великодушності, амбіційності. Міфологія необхідна й дорослим: вона зберігає в людей бажання повноцінно жити, збільшує напруженість найглибших біологічних джерел життя. Ортега порівнював міф із психологічним гормоном. Тому здебільшого, щоб загальна школа була ефективною, її слід позитивно міфологізувати.

Що ж до університету, то мадридець визначив такі шість пунктів його реформування і принципів подальшої продуктивної діяльності:

**1. Під університетом *stricto sensu* слід розуміти** інститут, у якому середній студент учить бути культурною людиною і хорошим професіоналом.

---

<sup>434</sup> Санчес Хуан Ескамес. Хосе Ортега-и-Гассет как педагог. С. 25.

2. *Університет не повинен допускати у своїх діях ніякого обману, тобто він повинен питати в студента тільки те, що від нього дійсно можна вимагати.*
3. *Університет не повинен дозволяти середньому студентові марно витрачати частину свого часу, уявляючи, що він стане вченим. Для цього дослідження наук слід виключити ??? з ядра або мінімуму університетської структури.*
4. *Культурні дисципліни й професійні заняття повинні носити педагогічно раціоналізовану форму (тобто характеризуватися синтетичністю, систематичністю і повнотою), а не ту, яку вважала за краще б сама наука: вузькоспеціальні проблеми, «клаптики» науки, дослідницькі досвіди.*
5. *Викладачі повинні підбиратися з огляду не на дослідницькі досягнення кандидата, а зважаючи на його синтезуючі здібності та педагогічний талант.*
6. *Звівши таким чином якість і кількість навчання до мінімуму, університет повинен бути у своїх вимогах непохитним щодо студента<sup>435</sup>.*

Філософ остаточно визначає ключову місію університету – сформуванню розумну, порядно-добросовісну та відповідальну особистість, стати форпостом захисту європейської культури від повстання мас, історичної доби, де ніхто не прагне володіти розумом<sup>436</sup>. Тому університет мусить поширювати гуманістичну освіту на всі верстви населення, реформуватися відповідно до класичних зразків європейських університетів, де виховують передусім висококультурних, освічених людей, а вже потім фахівців в окремих галузях науки й виробництва.

## **2.12. Проєкт «Сполучені Штати Європи»**

Усю свою творчість Ортега формував ідею євроцентризму<sup>437</sup>. Під впливом ідей Е. Ренана мадридець бачив майбутнє національних держав у європейській єдності, у політичній інтеграції європейських народів і створенні Сполучених Штатів

---

<sup>435</sup> Ортега-и-Гассет Х. Миссія університета. М. С. 60.

<sup>436</sup> Ортега-и-Гассет Х. К юбілею одного університета. С. 72.

<sup>437</sup> Ferrater Mora, Jose. Three Spanish philosophers. P. 139.

Європи. Таке об'єднання має своє підґрунтя в існуванні єдиних європейських звичаїв, громадської думки, права, а також у політико-моральній практиці. Цей проєкт закладений в історичному розвитку всіх європейських народів і не є деяким «ідеалізмом». Адже національні традиції європейських народів, хоч і різні, а все ж відрізняються схожістю, єдиними релігійними принципами та наступністю. Тому об'єднана Європа, на думку іберійця, уже навіть не ідея, а історична дійсність, яка стала повсякденністю. І цей фактор є головним в утвердженні єдиного державного механізму для європейських народів. Єдність Європи існує вже давно у формі динаміки європейської політики, яка постійно знаходить рівновагу національних інтересів.

### 2.13. Попередні висновки

Питання політичної філософії у творчості Хосе Ортеги-і-Гасета займає вагоме місце. Адже ця сфера має пряме відношення до соціального прогресу й поширення особистої свободи людини, долі іспанської нації. Політичне впливає з певного розвитку соціуму, його традиціоналістського уявлення про злагоду й культурні артефакти її здобуття. Політика також базується на спадкоємності первинних владних інститутів примусу суспільства, як-от громадської думки, соціальних норм і звичаїв, але має більш раціональні, а значить, прогнозовані основи, чим соціальне. Політична сфера є певним епіцентром життя суспільства чи нації, який забезпечує мирне і, в ідеалі, прогресивне *спів-існування* різноманітних прошарків суспільства та індивідів. У межах цієї мети політика повинна базуватися на національних реаліях, тих історичних обставинах, у яких знаходиться певна спільнота.

На думку іспанського філософа, політична діяльність є використанням історичних ситуацій на користь суспільства й поширення свободи громадян. Тому політичне життя повинно бути суто реалістично-раціональною добродесною діяльністю. Ця діяльність повинна відмовитися від віджилих уявлень, утопій і демагогічних учень і враховувати історичний досвід інших націй і держав, прагнути досягнення стану *загального блага* та суспільної злагоди.

Раціоналістична політика історично породила дві форми політичного мислення і практики – лібералізм і демократію. Вони виникли під час радикальних суспільних трансформацій і змогли

забезпечити певним народам довгу політичну стабільність і розвиток. Дві політичні форми мислення мають різну раціоналістичну природу. Демократія порушує питання «Хто повинен здійснювати політичну владу?» і відповідає, що всі мають право втручатися в публічні справи. Зі свого боку, лібералізм шукає виправдання вірі в рівноправність людей, їхнє право будувати своє життя на свій розсуд і шукає шляхи мінімізації впливу колективного та державного на особисте життя громадян. Тому проблеми демократії вирішуються в суто юридичному полі її дії, а питання лібералізму є певним ідеалом, що породжує позитивне право держави, політику взагалі.

Найавторитетнішим інститутом політичної сфери й потужним фактором впливу на суспільство, на переконання іспанського мислителя, є держава. Вона має подвійне історичне походження: 1) із традиціоналістського «укладу» крові й мови; 2) з революційної, святково-спортивної, перцепції певного покоління юнаків і фактору злагоди всіх суспільних верств. Держава – це надсистема, яка інтегрує суспільство, а з іншого боку, вона формується суспільною вірою і ідеальними уявленнями, експансивними здібностями народу. В ідеальному сенсі держава, як шкіра, обволікає суспільне тіло та своїм легітимізованим насильством забезпечує вільний розвиток корпорацій та індивідів. У гірших історичних випадках, у добу світоглядних криз, держава втрачає політичну еластичність і стискає суспільство в залізні лещата, руйнуючи основоположні основи індивідуальних свобод і потенції розвитку суспільства. Отже, у доктрині мадридця держава не самодостатнє явище, як у Гегеля, а органічне продовження самоорганізації нації. Таке трактування держави наближає іспанського філософа до фіхтеанської теорії національної держави.

Ортегіанська теорія права теж ґрунтується на його соціологічних візіях. Мадридець розглядає право в трьох аспектах: соціальному, особистому й ідеальному. Систематизація трьох аспектів права, на його думку, відбувається в юридичній науці й політичній практиці. Право також є породженням соціуму та спрямоване на соціальну перспективу, на встановлення ідеальних форм соціальних відносин, утвердження справедливості, а насамперед – гарантії життя всім. У цьому ракурсі закон розглядається з функціонального боку права, тобто як необхідна норма, що визначає межі правильної соціальної дії.



## ПІСЛЯМОВА

Філософія Хосе Ортеги-і-Гасета, його соціально-політичні парадокси зокрема, є своєрідним і високоінтелектуальним злетом духу – прикладом найсміливішого розвінчання усталених уявлень західноєвропейської цивілізації, її історичних самообманів, які розкривають первинність мислених конструкцій людини, перетворених у ранг вірувань, перед соціально-державними інституціями. Медитації іберійця виходять із глибин європейської філософської традиції, мають екзистенційно-феноменологічне русло й суто національний – іспанський – характер. Ключовим завданням своїх філософських візій іспанський філософ (вірний Кантовій тезі) бачив у поширенні суспільної майстерності сміливо й критично використовувати розум, виробляти самобутньо-моральні перцепції і культурні принципи, які є обґрунтованими відповідями на прагнення власного «Я» і зовнішніх обставин життя. Спонукаючи кожного плюралістично ставитися до «Іншого», розповсюджувати соціальні практики, що базуються на факті індивідуальної унікальності, його право на свободу змушують раціонально оцінювати стан і вектор розвитку соціально-політичного життя і підштовхують до формування прошарку освіченої і відповідальної перед своєю нацією еліти.

Соціологічна теорія Ортеги є певним продовженням Дюркгеймової традиції трактування суспільного як бездушний, незалежний від індивідуальної волі організм або колективний механізм. Цей величезний організм формує, контролює і примушує свою одиницю – людину – до виконання раніш вироблених уявлень, звичаїв, поміщає індивіда в стабільну та звиклу традицію. При цьому мадридець акцентує увагу на тому, що історичне виникнення людини (як і мови – символічної системи мислення, самореалізації і соціального примусу) відбувається в межах суспільного організму, тобто становлення людини як окремого біологічного виду, розвиток її мислення і форми сприйняття світу первісно залежать від суспільства й проходять усі стадії еволюції в ньому. Водночас соціальна філософія мадридця завжди знаходилася в орбіті гуссерлівської феноменології, альтераційної концепції формування та існування суспільства через відкриття

людиною свого внутрішнього світу та сприйняття «Іншого» – ключових феноменів суспільних відносин та перспективи їхнього подальшого колективного розвитку.

Політологічна доктрина іберійця є певним продовженням його соціокультурологічних візій. Адже в ідеальному сенсі політика, на думку Ортеги, є високою реалістичною технікою знаходження і утвердження згоди між протиборчими суспільними елементами, визначення їхнього подальшого співробітництва й утвердження загальнозначущого для суспільного організму ідеалу-уявлення. Тому політика не може носити абстрактну форму доброчесності, а повинна мати непохитний націонал-патріотичний і моральний обрис. І якщо якесь покоління у своїй діяльності не враховує цього правила, то наступне покоління мусить виправити цю ситуацію, бо суспільна злагода не можуть базуватися на аморальній політиці й відкритому насиллі. Кожне покоління мусить ураховувати минулий історичний досвід і готувати себе (формувати еліту, поширювати високий рівень освіти й вишукану культуру) до виправлення старих і утворення нових суспільно-політичних інституцій, до балансу соціальних елементів, їхньої еластичності та генерування культурних феноменів.

Іспанський філософ виробив теорію прогресивної дихотомії традиціоналістської і революційної перцепцій. Вона передбачає, що європейська цивілізація ще за доби ранньої Античності виробила гнучку техніку вдосконалення своєї соціально-політичної форми, змінюючи старі традиціоналістські стилі життя і інституції на більш раціональні, які до того ж повинні модернізувати звичаєво й іншу соціально-культурну форму. У полі цієї теорії слід розглядати ортегіанську доктрину виникнення і суті держави. Остання є синтезом ірраціональних, святково-спортивних прагнень юнацтва й патріархальних звичаїв кровнородинової орди, поєднанням насилля і метафізичної ідеї, динамічною експансією народу й застиглою формою підкорення владі тощо. Притому іберієць звертає увагу, що формування держави відбувається на ґрунті вже закріплених соціальних норм, які трансформуються в державне право та закон.

Соціально-політологічні візії мадридця були викликані гострими соціальними перекосами розвитку ХХ століття – завищеною індивідуалізацією; високим рівнем демагогії; гіпердемократією, що формує вульгарний рівень справедливості та однакову поведінку, правове перебільшення прав над обов'язками

громадян; радикальними формами політичного мислення (більшовізм, фашизм); бунтом мас. Це ті варварські маси, які перманентно знаходяться в стані розбещеності й не турбуються про свій освітній, культурний і моральний розвиток; байдужі до історії, знань, розуму, до досягнень європейської цивілізації: вони відчужені від її ключових принципів, а саме обов'язку служіння колективному.

На прикладах європейської гуманістичної думки іспанський філософ закликав до самокритичного вдосконалення індивідуального й колективного співжиття, до альтруїстично-моральних принципів солідарності держав, націй, народів, політичних рухів, суспільних прошарків, поколінь, статей. Застерігав про загрозу внутрішньої «варваризації» західноєвропейської цивілізації, розкривав її причини й надавав рецепти подолання спустошливого розуму й культури мас. Ортега орієнтував свою філософію на спасіння Іспанії і Європи, пробуджував в іспанців і європейців гордість за свою вишукану культуру, філософію і славне майбутнє. Це відчуття мусить викликати прагнення людей до публічних справ, переглянути своє ставлення до наявних ідеологій, відмовитися від утопічних і радикальних дій і реформувати свою державу на демократично-ліберальних, істинно соціалістичних принципах. А головне – відродити святково-спортивний характер національних еліт, який надасть можливість для нового формоутворювального процесу в культурі, а значить, у всіх сферах суспільно-політичного життя.

# ВИКОРИСТАНА ЛІТЕРАТУРА

## ПРАЦІ ХОСЕ ОРТЕГИ-І-ГАСЕТА

1. Ортега-и-Гассет Х. Адам в Раю. Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. С. 59–82.
2. Ортега-и-Гассет Х. Асорин, или Обаяние обыденности. Камень и небо. М.: Грант, 2000. С. 70–94.
3. Ортега-і-Гасет Х. Безхребетна Іспанія. Вибрані твори К.: Основи, 1994. С. 140–195.
4. Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас. Вибрані твори. К.: Основи, 1994. С. 15–139.
5. Ортега-и-Гассет Х. Возникновение философии (Послесловие к работе Х. Мариаса «История философии»). Что такое философия? М.: Наука, 1991. С. 210–289.
6. Ортега-и-Гассет Х. Вокруг Галилея (схема кризисов). Избранные труды. М.: «Весь Мир», 1997. С. 233–403.
7. Ортега-и-Гассет Х. Гойя и народное. Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. С. 515–534.
8. Ортега-и-Гассет Х. Две главные метафоры. Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. С. 203–218.
9. Ортега-і-Гасет Х. Дегуманізація мистецтва. Вибрані твори. К.: Основи, 1994. С. 218–272.
10. Ортега-и-Гассет Х. Джоконда. Философские науки. 1990. № 5. С. 93–99.
11. Ортега-і-Гасет Х. До питання про фашизм. Вибрані твори. К.: Основи, 1994. С. 196–204.
12. Ортега-и-Гассет Х. Дорожные темы. Камень и небо. М.: Грант, 2000. С. 140–148.
13. Ортега-і-Гасет Х. Епілог про розчаровану душу. Вибрані твори. К.: Основи, 1994. С. 391–392.
14. Ортега-и-Гассет Х. Заметки на полях. Камень и небо. М.: Грант, 2000. С. 159–163.
15. Ортега-і-Гасет Х. Занепад революцій. Вибрані твори. К.: Основи, 1994. С. 370–390.
16. Ортега-и-Гассет Х. Идеи и верования. Избранные труды. М.: «Весь Мир», 1997. С. 404–456.

17. Ортега-и-Гассет Х. Идея начала у Лейбница и эволюция дедуктивной теории. Что такое философия? М.: Наука, 1991. С. 290–335.
18. Ортега-и-Гассет Х. Из Мадрида в Астурию, или Два облика земли. Камень и небо. М.: Грант, 2000. С. 27–37.
19. Ортега-и-Гассет Х. Из предисловия к французскому изданию «Восстания масс». Камень и небо. М.: Грант, 2000. С. 251–264.
20. Ортега-и-Гассет Х. «Інші і Я» – розвиток теми. Короткі роздуми про «неї». Філософська і соціологічна думка. 1990. № 7. С. 33–43.
21. Ортега-и-Гассет Х. Историчний сенс Ейнштейнаної теорії. Вибрані твори. К.: Основи, 1994. С. 393–405.
22. Ортега-и-Гассет Х. История как система. Избранные труды. М.: «Весь Мир», 1997. С. 437–479.
23. Ортега-и-Гассет Х. К юбилею одного университета. Миссия университета. Мн. БГУ, 2005. С. 66–78.
24. Ортега-и-Гассет Х. Кант. Вибрані твори. К.: Основи, 1994. С. 205–226.
25. Ортега-и-Гассет Х. Миссия университета. Пер. с исп. М. Н. Голубевой. Мн. БГУ, 2005. 104 с. С. 13–65.
26. Ортега-и-Гассет Х. Миссия университета. М.: Изд. дом Гос. университета Высшей школы экономики. 2010. С. 41–122.
27. Ортега-и-Гассет Х. Наброски праздного лета. Камень и небо. М.: Грант, 2000. С. 101–122.
28. Ортега-и-Гассет Х. Нищета и блеск перевода. Что такое философия? М.: Наука, 1991. С. 336–352.
29. Ортега-и-Гассет Х. Нові симптоми. Читанка з філософії: у 6 кн. Кн. 6: Зарубіжна філософія ХХ ст. К.: Довіра, 1993. С. 154–159.
30. Ортега-и-Гассет Х. Обобществление человека. Камень и небо. М.: Грант, 2000. С. 164–166.
31. Ортега-и-Гассет Х. О спортивно-праздничном чувстве жизни. Философские науки. 1991. № 12. С. 137–152.
32. Ортега-и-Гассет Х. Положение науки и исторический разум. Что такое философия? М.: Наука, 1991. С. 192–209.
33. Ортега-и-Гассет Х. Почему мы вновь пришли к философии? «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. Сборник. М.: Радуга, 1991. С. 9–27.
34. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о Пио Барохе. Камень и небо. М.: Грант, 2000. С. 49–69.

35. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике. Избранные труды. М.: «Весь Мир», 1997. С. 164–232.
36. Ортега-и-Гассет Х. Размышления об Эскуриале. Размышления о «Дон Кихоте». СПб: Изд-во Петербургского университета, 1997. С. 173–189.
37. Ортега-и-Гассет Х. Расправа над «Дон Хуаном» «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. М.: Радуга, 1991. С. 543–553.
38. Ортега-и-Гассет Х. Роздуми про Дона Кіхота. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. 216 с.
39. Ортега-и-Гассет Х. Спортивне походження держави. Філософська і соціологічна думка. 1990. № 6. С. 36–48.
40. Ортега-и-Гассет Х. Старая и новая политика. Полис. 1992. № 3. С. 133–142.
41. Ортега-и-Гассет Х. Тема нашої доби. Вибрані твори. К.: Основи, 1994. С. 315–369.
42. Ортега-и-Гассет Х. Увертюра к «Дон Жуану». Камень и небо. М.: Грант, 2000. С. 39–48.
43. Ортега-и-Гассет Х. Ущербная демократия. Камень и небо. М.: Грант, 2000. С. 167–171.
44. Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди. Избранные труды. М.: «Весь Мир», 1997. С. 480–697.
45. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М.: Наука, 1991. С. 51–191.
46. Ортега-и-Гассет Х. Эссе на эстетические темы в форме предисловия. «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. М.: Радуга, 1991. С. 479–499.
47. Ортега-и-Гассет Х. Этюды о любви. Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. С. 350–433.
48. Ортега-и-Гассет Х. Muzicale. Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. С. 163–175.

### ДОСЛІДЖЕННЯ

49. Андрушкевич Игорь. Легитимность и нелегитимность в истории. [Http://www.kadet.ru/lichno/andrushkevich/lego.htm](http://www.kadet.ru/lichno/andrushkevich/lego.htm).
50. Вела Фернандо. Разговор с Ортегой. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о «Дон Кихоте». СПб: Изд-во Петербургского университета, 1997. 332 с. С. 216–242.

51. Гелескул А. Собеседник жизни. Ортега-и-Гассет Х. Камень и небо. М.: Грант, 2000. С. 4–10.
52. Довгань Н. О. Духовно-символічна поколінна єдність: Вільгельм Дільтей і Хосе Ортега-і-Гассет. Наукові студії із соціальної та політичної психології. Вип. 40 (43). 2017. С. 115–127.
53. Доній Н. Проект життя у філософському доробку Хосе Ортеги-і-Гассета. Вісник інституту дитинства. 2013. № 28. С. 21–26.
54. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Пер. з фр. Т. 3. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. 328 с.
55. Журавлєв О. В. Главная книга Х. Ортеги-и-Гассета. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о «Дон Кихоте». СПб: Изд-во Петербургского университета, 1997. 332 с. С. 243–270.
56. Зайченко Н. І. Соціально-педагогічні інтенції роздумів Х. Ортеги-і-Гассета стосовно «іспанської проблеми». Международный научный журнал «Интернаука». № 7 (47). Т. 1. 2018. С. 9–11.
57. Зыкова А. Б. Концепция «перспективизма» Хосе Ортеги-и-Гассета и её влияние на развитие философской мысли в Латинской Америки. Из истории философии Латинской Америки XX ст. М.: Наука, 1988. 287 с. С. 114–138.
58. Зыкова А. Б. Ортега – наш современник. Полис. 1992. № 3. С. 142–144.
59. Зыкова А. Б. Хосе Ортега-и-Гассет: поиски новой философии. Ортега-и Гассет Х. Что такое философия? М.: Наука, 1991. С. 353–382.
60. Пронкевич О. В. Пейзаж і національна ідентичність в іспанській літературі доби модернізму. Магістеріум. Вип 61. Літературознавчі студії. 2015. Вип. 61. С. 106–111.
61. Лазарєв Ф. В., Трифонова М. К. Післямова. Ортега-і-Гасет Х. Роздуми про Дона Кіхота. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. С. 195–210.
62. Лютий Тарас. Ніцше. Самоперевершення. К.: Темпора, 2017. 978 с.
63. Мангейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. 700 с. С. 412–571.
64. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней. Т. 4. С-Петербург: «Пневма», 2003. 880 с.

65. Руткевич А. М. Предисловие. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М.: «Весь Мир», 1997. 704 с. С. 3–42.
66. Руткевич А. М. Социальная философия «Мадридской школы». М., 1981. 176 с.
67. Санчес Хуан Эскамес. Хосе Ортега-и-Гассет как педагог. Ортега-и-Гассет Х. Миссия университета. Мн. БГУ, 2005. С. 79–101.
68. Табачковський В. «Стань тим, чим ти є». Ортега-і-Гасет. Вибрані твори. К.: Основи, 1994. 420 с. С. 4–14.
69. Тертерян И. А. Испытание историей. Очерки испанской литературы XX века. М.: Наука, 1973. 526 с.
70. Урибарри Ибон. Немецкая философия в Испании XIX столетия. Восприятие, перевод и цензура на примере Иммануила Канта. Логос. № 3 (87). 2012. С. 88–105. [Http://www.logosjournal.ru/arch/22/art\\_161.pdf](http://www.logosjournal.ru/arch/22/art_161.pdf).
71. Фридлиндер Г. М. Философия искусства и искусство философа (Эстетика Хосе Ортеги-и-Гассета). Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. С. 7–48.
72. Хосе Ортега-і-Гасет: життя, історичний розум і ліберальна демократія : монографія. Заг. ред.: М. Марчук, Х. Болада. Чернівці, ЧНУ. 2017. 824 с.
73. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 2 ч. Всемирно-исторические перспективы. М.: Мысль, 1999. 606 с.
74. Alonso-Romero, Elvira. (2015). Nueva política y poder. Ideas políticas de Ortega a partir de vieja y nueva política. <https://aecpa.es/es-es/nueva-politica-y-poder-ideas-politicas-de-ortega-a-partir-de-vieja-y-congress-papers/1681/>
75. Bagur Taltavull, Juan. (2016). El “nuevo Fichte español” Ortega y Gasset y la influencia del pensador alemán en su idea de nación. Revista de Estudios Orteguianos. N.º33. Pp. 169–196. <https://iris.unito.it/retrieve/handle/2318/1686618/466153/rese%20C3%B1a%20Campomar.pdf>
76. Bagur Taltavull, Juan (2013). La idea de nación en Ortega y Gasset: estado de la cuestión, en Ab Initio. Núm. 7 Pp. 125-160. <https://www.researchgate.net/publication/308170800>.
77. Bolado, Gerardo. Ortega y Gasset and his project for reforming humanities during the post-war period of european reconstruction. Науковий вісник Чернівецького університету. Збірник наук. праць. 2015. Вип. 756-757. С. 111-117.

78. Conill Sancho, Jesús. (2019). El sentido deportivo de la vida en la hermenéutica raciovitalista de Ortega y Gasset. *Pensamiento*. Vol. 75. Núm. 286. Pp. 1061-1078. <https://doi.org/10.14422/pen.v75.i286.y2019.003>.
79. De Haro Honrubia, Alejandro. (2009) *La dialéctica masa-minoría en la filosofía de Ortega y Gasset: Contribución al análisis de las diferentes dimensiones que los conceptos “Hombre masa” y “Hombre minoría” adoptan a lo largo de la evolución del pensamiento orteguiano*. Ediciones de la Universidad de Castilla – La Mancha. Cuenca., 493 p.
80. Dornas, Danilo Santos. (2004). *A filosofía política de Ortega y Gasset*. <http://www.consciencia.org/ortegagassetdanilo.shtml>.
81. Elorza, Antonio. *La razón y la sombra: una lectura política de Ortega y Gasset*. Anagrama. 1984. P. 252. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=96858.76>.
82. Ferrater Mora, José. *Three Spanish philosophers: Unamuno, Ortega, Ferrater Mora*. José Ferrater Mora; edited and with an introduction by J. M. Terricabras. State University of New York Press. 2003. 270 p. <https://1lib.eu/book/885951/6695c6>
83. García Madalena, Alfonso (2018). *Idea y sentido de la técnica en Ortega y Gasset*. Tesis doctoral. Departamento de filosofía, filosofía moral y política. Universidad Nacional de Educación a Distancia. Graduado en filosofía. Madrid, P. 357. [http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:Filosofia-Agarciam/GARCIA\\_MADALENA\\_ALFONSO\\_Tesis.pdf](http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:Filosofia-Agarciam/GARCIA_MADALENA_ALFONSO_Tesis.pdf)
84. González Blas, Pedro. (2016). *Perspicuity and Existential Alertness in José Ortega y Gasset's Meditations on Hunting*. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 5:6. P.p. 395–403. <http://hdl.handle.net/10366/132038>.
85. Hernández Beltrán, Juan Carlos (2008). *Política y educación en Ortega y Gasset: la pedagogía de la prosa*. *Papeles Salmantinos de Educación*. Núm. 11. Facultad de CC. de la Educación, Universidad Pontificia de Salamanca. Pp. 209–230. <file:///C:/Users/User/Downloads/Papeles-Salmantinos-de-Educaciyn-2008-n.e-11-P6ginas-209-230-Polhtica-y-educaciyn-en-Ortega-y-Gasset-La-pedagogha>
86. Ilundáin-Agurruza, Jesús. (2016). *Sports and disciplined Movement – paths to stimulating strivings*. *Recerca, revista de pensament i anàlisi*. Núm. 18. Pp. 49-72. <https://www.researchgate.net/publication/303178658>.

87. Legaz Lacambra, Luis. (1960). El derecho internacional en el pensamiento de José Ortega y Gasset. *Revista de estudios políticos*. N.º111. P. 5-43. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2129445>.
88. Leszczyna Dorota (2018). Koncepcja społeczeństwa w ujęciu José Ortegi y Gasset. *ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ*. Vol. 63. Pp. 117-138. [azhum.muzhp.pl/media//files/Folia\\_Philosophica/Folia\\_Philosophica-r2008-t26/Folia\\_Philosophica-r2008-t26-s171-184/Folia\\_Philosophica](http://azhum.muzhp.pl/media//files/Folia_Philosophica/Folia_Philosophica-r2008-t26/Folia_Philosophica-r2008-t26-s171-184/Folia_Philosophica)
89. Leszczyna Dorota (2015). La recepción de la obra de José Ortega y Gasset en Polonia. *Revista de Estudios Orteguianos*. N.º 30. P. 127-134. <https://www.academia.edu/28838057>.
90. Leszczyna Dorota (2019). The idea of the politics of realization in José Ortega y Gasset *Daimon*. *Revista Internacional de Filosofía*. N.º76. 2019. Pp. 35-49. <https://doi.org/10.6018/daimon/267521>
91. Llano Alonso, Fernando H. (2010). El derecho y la idea de estado en José Ortega y Gasset: su proyección en la doctrina iusfilosofica contemporánea. *DERECHOS Y LIBERTADES*. Núm. 22. Época II, enero. Pp. 85-117. <https://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/14566>
92. Orringer Nelson R. (1973). Ortega y Gasset's sportive vision of Plato: *Modern Language Notes*. Vol. 88. No. 2. Pp. 264-280. <https://www.researchgate.net/publication/257408977>.
93. Peris Suay, Ángel (2009). La educación de ciudadanos en Ortega y Gasset. *PENSAMIENTO*. Vol. 65 Núm. 245. Pp. 463-483. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/2717>.
94. Pino Campos, Luis Miguel (1998). Ortega y Gasset y las humanidades: una propuesta de formación del hombre. *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*. Núm.16. Pp. 295-314. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=91885>.
95. Ribka Sabine. (2002). Ortega y la «Revolución conservadora». *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales*. N.º8. Pp. 167-196. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=294370>.
96. Rumayor, Miguel. (2016). Aspectos de Ortega y Gasset en la formación de ciudadanos. *Aspects of Ortega y Gasset in the formation of citizens*. *Revista Complutense de Educación*. Vol. 27. Núm. 2. Pp. 741-756. [http://dx.doi.org/10.5209/rev\\_RCED.2016.v27.n2.48206](http://dx.doi.org/10.5209/rev_RCED.2016.v27.n2.48206).
97. San Martín, Javier. (2013). Why declaring Ortega to be a phenomenologist is important. Reasons and difficulties. *Investigaciones Fenomenológicas*. Vol. Monográfico 4/I: Razón y vida. Pp. 297-312.

98. Tejada de Elías, Francisco. (1966). El concepto del derecho de José Ortega y Gasset. Anuario de filosofía del derecho. N. 12. Pp. 37-52. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2060561>.
99. Urgell, Jaume (2011). La mejora de la vida y del hombre en Nietzsche, el ideólogo, y en Ortega y Gasset, el profeta. Actes del primer congrés català de filosofia. Barcelona. Pp. 421-432. <https://books.google.com.ua/books?id=AcTnCgAAQBAJ&pg=>

# ПРЕДМЕТНО-ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

## А

Абсолютизм. С. 125.

**Аверроес (Ібн-Рушд)** (1128–1199) – ісламський мислитель, який жив у Севільї і Кордові. Автор праць із логіки, аристотелівської та ісламської філософії і юриспруденції, психології, політики, географії, математики, медицини, астрономії. С. 155.

Авгур. С. 160-161,

Авторитет. С. 110, 139, 145, 161, 169-170,

Агон. С. 149, 151, 153, 162-163,

**Адорно Теодор Людвіг** (1903–1969) – німецький соціальний філософ, соціолог, один із провідних представників франкфуртської школи неомарксизму, соціолог мистецтва та літератури. С. 18.

**Айяло ле Перес** С. 11

Аксіологія С. 39, 149, 179.

**Алкїона** – у давньогрецькій міфології плеяда, дочка Еола (зберігача вітрів) і Егіали. Вона вийшла заміж за фессальського царя Кеїка (сина Ранкової зорі), який загинув. Алкїона кинулася в море за чоловіком. За свою вірність боги повернули її до життя у вигляді птаха – зимородка. С. 152,

**Альваро** С. 155.

Альтерація. С. 21, 42, 48, 190.

Альтруїзм. С. 45, 50, 148, 192.

**Альфонсо XIII** (1886–1941) – іспанський король (1902–1931) з династії Бурбонів. С. 10.

**Анаксагор** (бл. 500–428 до н. е.) – давньогрецький філософ, математик, астроном, матеріаліст, друг Перикла. Він сформував учення про вічний, прекрасний і формоутворювальний Розум (νους), який геометрично систематизував Усесвіт. С. 84.

Анархізм. С. 126.

Античність С. 120-122, 125, 134, 160, 169, 176, 191.

Антоніни С. 171.

Аполлонівська С. 151,

Апостеріорно С. 23.

Араби С. 155,

**Арангурен Хосе Луїс Лопес** (1909–1996) – іспанський філософ, популяризатор філософської та соціальної етики. Його вчення характеризується своєрідним синтезом екзистенціалізму й неотомізму. Розроблена ним проблема співвідношення етики обов'язку й етики щастя ґрунтується на вченнях Арістотеля і Томи Аквінського. С. 12.

Аристократія С. 75, 96, 101, 164

**Арістотель** (384–322 до н. е.) – давньогрецький науковець, філософ і логік. Засновник класичної (формальної) логіки. С. 4, 16, 25, 28, 38, 109, 110, 143,

Архетип С. 154,

**Асорін** – псевдонім (справжнє ім'я – Хосе Аугусто Тринідад Мартінес де Руїс) (1873–1967); іспанський письменник, есеїст, представник «покоління 98 року». С. 9,

Афіни. С. 84, 140, 154, 160,

## Б

**Бальзак, Оноре де** (1799–1850) – французький романіст і драматург.

**Банальд де** С. 63,

Банту С. 85.

**Бароха-і-Несі Піо** (1872–1956) – іспанський письменник-натураліст. С. 128.  
Більшовизм. С. 9, 128.

**Белл Деніел** (1919–2011) – американський соціолог і публіцист, засновник теорії постіндустріального (інформаційного) суспільства. С. 18.

**Бенавенте-і-Мартінес, Хасінто** (1866–1954) – іспанський драматург, лауреат Нобелівської премії з літератури 1922 року, представник «покоління 98 року». С. 9.

**Бергсон Анрі** (1859–1941) – французький філософ. Лауреат Нобелівської премії з літератури за 1927 рік. Для філософії Бергсона характерний ірраціоналізм та інтуїтивізм. За його теорією, реальність рухома й безперервна, вона досягається безпосереднім досвідом, первинною інтуїцією, котру, зазвичай, доповнює розум. Мозок, як і тіло, слугують інструментами свідомості, а не її джерелом. С. 7, 65, 128, .

**Бернуллі Крістоф** (1782–1863) – швейцарський учений, технік. Вивчав дані перших переписів населення європейських країн, дослідив процес народонаселення і дав цій науці назву – популяціоністика, яка пізніше перейменувалася на демографію. С. 74.  
Бізнес С. 88,  
Більшовизм С. 107, 129, 192.

**Бірінг Ернст-Рудольф** (1841–1920) – німецький теоретик права, політик. Обґрунтовував «теорію визнання» в праві. С.

**Бісмарк, Отто фон** (1815–1898) – німецький політичний діяч. Перший рейхсканцлер Німецької імперії (1871–1890). С. 173,  
Бог. С. 5, 26, 28-29, 37, 63, 79, 101, 162, 164,

**Бональд Луї Габріель-Амбруаз** (1754–1840) – французький філософ, представник консерватизму. С. 59, 126,

**Бовуар, Симона** (1908–1986) – французька письменниця, філософиня, феміністка. С. 91, .

**Бодріяр Жан** (1929–2007) – французький філософ, культуролог, соціолог. С. 18.  
Брахмани. С. 99.  
Бройль С. 42.  
Бургунди. С. 122.

**Брентано Франц Клеменс** (1958–1917) – австрійський філософ-феноменолог, психолог. С. 10.

**Бройль, Луї де** (1892–1987) – французький фізик, один із творців сучасної квантової фізики. Лауреат Нобелівської премії з фізики 1929 року. С. 39.

**Бругман Карл** (1849–1919) – німецький мовознавець, фахівець у галузі порівняльно-історичного мовознавства та індоєвропеїстики. С. 8.  
Буття С. 37,

## **В**

**Вайсман А.** С. 10.

Варварство. 101, 144, 166, 168, 192.

**Вебер Макс** (1864–1920) – німецький соціолог, соціальний філософ, історик, економіст, засновник соціології розуміння, теорії соціальної дії, досліджував зв'язок світових релігій з відповідними формами господарювання, зокрема роль протестантського етосу в модернізації західного суспільства та становлення капіталізму. С. 65, 138, .

Відповідальність С. 30, 102, 183-185, 187.

Відкритість. С. 43, 46,

Вікові періоди. С. 70.

Вірування С. 112,

Вігальне С. 100,

Використання С. 138, .

Вираження. С. 94.

Влада. С. 86, 109, 111, 112, 113, 124 125, 138-139, 168,

Внутрішній світ С. 22, 23, 80.

**Вольтер Франсуа-Марі, Аруе де** (1694–1778) – французький філософ-просвітник, поет, прозаїк, історик. С. 62.

Волюнтаризм. С. 7.

Воля. С. 62, 64, 66, 122,

Вульгарний. С. 94.

## Г

**Гайдеггер Мартін** (1889–1976) – німецький філософ-феноменолог. Один із засновників герменевтики й сучасної лінгвістичної філософії. С. 10, 12, 17, 162,

Ганівет-і-Гарсія Анхель с. 9,

**Гейне Генріх** (1797–1856) – німецький поет і журналіст.

**Гаос Хосе** (1900–1969) – іспано-мексиканський філософ, перекладач із німецької. Розвивав ортегіанську теорію перспективізму. С. 12.

**Гарагоррі Пауліно** (1916–2007) – іспанський філософ, есеїст.

**Гартманн Ніколай** (1882–1950) – німецький філософ, неокантіанець. С. 8.

**Гвардіні Романо** (1885–1968) – італійський філософ і теолог, письменник, громадський діяч. С. 18.

**Гегель Георг Вільгельм Фрідріх** (1770–1831) – німецький філософ, який створив найвагомішу в історії філософської думки систему діалектичного ідеалізму. С. 16, 63, 92, 109, 116, 146, .

Георафічне С. 100,

**Геракліт** (бл. 540–480 до н. е.) – давньогрецький філософ. С. 84, 140.

Германське. С. 120, 125,

Германці. С. 121, 125, 141, 147, 160, 176,

Герменевтичне коло. С. 96.

Герусія. С. 159,

Герой.

Гетерія. С. 159-160,

Гіпердемократія. С. 127, 143, 191.

Гіпотетична реальність. С. 41.

Гносеологія С. 31,

**Гомер** – давньогрецький поет, автор «Іліади», «Одіссеї». С. 22, 37,

**Гонгора** С. 155.

Горизонт. С. 49, 139, 147, .

**Горкгаймер Макс** (1895–1973) – німецький соціальний філософ і соціолог. С. 18.

Готи. С. 122, 155, .

Гра С. 152,

Греки С. 121, 125, 132, 144, 160,

**Грозний Бедржих** (1879–1952) – чеський східнознавець і лінгвіст, дешифрував хетську мову. С. 74.

Громадська влада. С. 72, 85, 86

Громадська думка. С. 63-64, 72, 82, 146, 188.

Громадянин С. 120-122, 143, 182,

Гуманізм. С. 5, 22, 109, 180, 185, 187.

**Гумбольдт, Фрідріх Вільгельм фон** (1767–1835) – німецький філолог, філософ, державний діяч. С. 77.

**Гуссерль Едмунд** (1859–1938) – німецький філософ, математик. Засновник феноменології. С. 5, 10, 16-17, 31, 45, 50, 55, 61, 190.

## Г

**Гарсія Анхель Ганівет (Ганівет-і-Гарсія Анхель)** (1865–1898) – іспанський письменник, представник «покоління 98 року». С.

**Гейзинг Йоган** (1872–1945) – нідерландський історик культури. Обґрунтував теорію гри, яка є ключовим феноменом формування культури. С. 10, 11, 42, 46, 47, 51, 58.

**Гейне**

**Гете Йоганн-Вольфганг фон** (1749–1832) – німецький поет, прозаїк, драматург. С. 12.

**Гонгора Луїс де** (1561–1627) – іспанський поет епохи бароко.

Гуманізм С. 5,

## Д

**Дарвін Чарльз** (1809–1882) – англійський учений. Обґрунтував теорію еволюції і принцип природного відбору. С. 20, 79,

Дванадцять таблиць. С. 140.

Діахронія. С. 76.

**Декарт Рене** (1596–1650) – французький філософ і математик, один із родоначальників новоєвропейського раціоналізму, парадигмою якого постає розум і самосвідомість, за допомогою яких має перевірятися будь-яке знання на істинність. С. 28,

Демагогія С. 134, 137, 191.

Демократія. С. 100, 108-109, 116, 119-130, 174, 177-178, 185, 191-192.

**Демосфен** (384–322 до н. е.) – давньогрецький оратор, політичний діяч. С. 83.

Держава. С. 64, 72, 85-87, 102-104, 111, 118, 124, 125, 129-130, 137, 139, 142-143, 150, 159-178, 183, 188, 191.

Дещо С. 35,

Дикунство. С. 22.

**Дільтей Вільгельм** (1833–1911) – німецький філософ та історик культури, представник філософії життя, фундатор герменевтичної психології та філософії, засадничим методом якої є розуміння «науки про дух» як безпосереднього осягнення життя, на противагу методу пояснення «наук про природу». С. 7, 96, 109,

Дім холостяків. С. 158-159,

Доброчесність. С. 104, 191.

Договір. С. 67.

Досвід. С. 52–55.

**Дріш Ганс Адольф Едуард (1867–1941)** – німецький біолог і ембріолог. Розробляв теорію віталізму. С. 10.

Дружба С. 29,

Дух С. 63, 146, 154, 158, 171,

«Дух народу». (Volksgeist). С. 62-63.

Душа С. 63,

**Дюркгейм Еміль** (1858–1917) – французький соціолог-позитивіст, засновник французької соціологічної школи. Його концепція формувалася, головним чином, під впливом Ш. Монтеск'є і особливо О. Конта. Дюркгейм є одним із засновників структурно-функціонального напрямку в соціології. Соціальні конфлікти трактувалися ним здебільшого як патологічні явища. Дюркгейм на прикладі вірувань австралійських аборигенів доводив соціальну обумовленість релігії і пізнання, їхню роль у підтримці соціальної єдності. С. 7, 103, 137, 190.

## Е

Егоїзм С. 26.

**Ейнштейн Альберт** (1879–1955) – німецько-американський фізик. Сформував теорію відносності. Лауреат Нобелівської премії з фізики 1921 року. С. 42.

Еластичність соціальна С. 18, 109, 114, .

Еліта С. 103, 108, 144, 190.

Екзистенційна настороженість.

Екзогамія. С. 159.

Екзистенціальний. С. 4, 16-17, 151,

Екстаз. С. 20.

**Ентральго Педро Лаін** (1908–2001) – іспанський філософ, есеїст, історик медицини.

Епістемологія С. 16,

Етимологія. С. 12, 67, 162

Етнос С. 89, 99, 103, 175-177,

Етос С. 147,

## Є

Єврейська С. 155,

Європа С. 126, 129-130, 132-134, 136, 140-141, 151, 169, 176, 185, 187-188, 192.

**Єлена** С. 160.

Екзистенційна С. 4, 5,

## Ж

Жест. с. 81.

Життєвість. С. 119, 146-148, 163, 165, 179,

Життєвий розум С. 7,

Життя С. 100, 139, 148-149,

Жовіальність. С. 153.

**Журавльов Олег Володимирович** (1938–2009) – радянсько-російський філософ. Фахівець з іспанської філософії XVIII–XX ст. С. 13,

## З

Занедбаність С. 20, 28,

Закон. С. 67, 75, 88, 96, 121, 125, 128, 133, 136-143-144, 183, 191

Звичай (звичасєвість). С. 33, 64, 66, 69-74, 77, 86-87, 90, 99, 121, 122, 143, 149-150, 154, 167-169, 176, 185, 188, 190-191.

Звичка С. 54, 64, 82,

Згода С. 53, 87, 109, 191

**Зіммель Георг** (1858–1918) – німецький філософ культури, історик літератури, соціолог. С.7, 10.

**Зикова Аза Борисівна** – радянсько-російський філософ, фахівець з іспанської філософії ХХ століття. С. 6, 13.

Злочин С. 85,

**Зомбарт Вернер** (1863–1941) – німецький філософ, соціолог, економіст. С. 10.

Зосередженість С. 20, 23, 24, 26.

**Зубірі Хав'єр** (1898–1983) – іспанський філософ-онтолог, теолог. С. 12.

## І

**Ібаньєс Вісенте Бласко** (1867–1928) – іспанський письменник, політичний діяч, перекладач із французької та російської мов. С. 9.

Іван Грозний С. 166.

Ідеалізм. С. 24.

Ідея. С. 22, 25, 30, 33-34, 43, 45, 62, 71, 82-88, 90, 100, 103, 107-110, 112-113, 133, 136, 144,

146, 165, 167-168, 170, 178,  
Ідеологія – 119-130, 192.  
**Ікскюль, Якоб Іоганн фон** (1864–1944) – естонсько-німецький біолог, зоопсихолог, філософ. Автор концепції «Umwelt» – реальний світ, що формується завдяки відбору цінного й залучення його до життєвого світу організму; реальний світ – це не просто світ речей, а світ актів дії; пізнання, по суті тотожне життю, що є витягом смислів; тому різні живі організми живуть у різних когнітивних і життєвих світах. С. 7, 10.  
Імажинарна С. 173.  
Інституція С. 90.  
Інший (alter). С. 16, 19, 21, 26-29, 31, 36, 40-42, 44-47, 49-51, 53-59, 66, 68-69, 81, 90-92, 138, 190, 191.  
Індивідуальне С. 87, 102, 108, 110, 114, 119, 123, 126, 128, 148, 165, 174, 177-178, 180, 184, 190-192.  
Інтенціональність С. 50,  
Іспанія. С. 9. 173-174, 177, 179-181, 184-185, 190, 192.  
Історія С. 92, 99, 100, 104, 110-114, 117, 131-134, 137-138, 144, 151-152, 155-156, 163-164, 166-167, 174-175, 185, 190-191.  
Ісус Христос. С. 29, 123.  
Імажинативний. С. 100.  
Іманентне С. 42.  
Ірраціоналізм. С. 7.  
Історичне маскування. С. 129.  
Історична пам'ять. с. 118, 155, .

## К

**Кант Іммануїл** (1724–1804) – німецький філософ. Згідно з Кантом, загальність і необхідність знань є складовими фундаменту науки, визначаються здатністю пізнання людини. Завдання філософії полягає у встановленні меж цієї здатності, у якій Кант виділяє три основні форми: чуттєвість, мислення і розум, єдність яких зумовлено однорідністю самосвідомості суб'єкта. Учення про мораль і право Кант відносив до галузі практичної філософії, предметом якої є вільна воля людини. Право, за Кантом, - це сукупність умов, за яких свавілля однієї особи сумісне зі свавіллям іншої особи з погляду загального закону свободи. С. 16, 44, 47, 109, 190.  
Католицька церква. С. 99.  
**Кеїк** – див. **Алкіона**.  
**Кельзен Ганс** (1881–1973) – німецький учений у галузі державного права, теоретик права. Завдяки своєму «чистому вченню про право» (1934) він відомий як провідний представник правового позитивізму. С. 137,  
Кінематичне. С. 77.  
**Клавдій** С. 65.  
**Клагес Людвіг** (1872–1956) – німецький філософ і психолог, прихильник філософії Шопенгауера й Ніцше. Один із засновників характерології і графології. С. 7.  
Класи С. 89, 99, 156, 163, 171.  
**Клаус Людвіг Фердінанд** (1892–1974) – німецький психолог, розробляв теорію рас. Учень Е. Гуссерля. С. 74.  
Кодекс Юстиніана. С. 141.  
**Коген Герман** (1842–1918) – німецький філософ, глава Марбурзької школи неокантіанства. Усуваючи кантівське розуміння «речі в собі» і пов'язану з ним відмінність чуттєвості й розуму, Коген перетворює тим самим центральну для «критики чистого розуму» Канта проблему трансцендентального синтезу в чисто логічну. Мислення в Когена, на відміну від Канта, породжує не тільки форму, а й зміст пізнання. Теоретичні

знання та право, наука й правове (ліберальне) держави складають, за Когеном, фундамент культури і є умовою свободи людської особистості, найважливішої мети історичного розвитку. С. 8.

Колективне С. 25, 62, 83, 87, 99, 102, 110, 119, 121, 127-128, 138, 140, 143, 165, 178, 190-192.

Колективізм. С. 116, 124, 126,

Культура С. 96, 100, 102, 104, 113, 134, 137, 139, 149, 154, 160, 163-165, 167, 173, 179, 181-182, 190.

Комунізм. С. 125.

Консул. С. 162,

**Конт Огюст** С. 126.

**Кузанський Микола** (1401–1464) – німецький філософ і теолог, юрист, математик, географ. Кардинал. С. 164.

Курії. С. 160, 162,

## Л

**Лебон Гюстав (1841–1931)** – французький психолог, соціолог, антрополог та історик, публіцист, найбільше відомий як засновник соціальної психології і автор одного з перших варіантів теорії «масового суспільства». С. 7.

**Льовіт Карл** (1897–1973) – німецький філософ, учень Е. Гуссерля і М. Гайдеггера. С. 55.

Легітимація. С. 138, 145, 167,

Лібералізм. С. 108, 109, 119-130, 174, 185, .

Література С. 88,

**Лоренц Конрад** (1903–1989) – австрійський біолог і філософ, один із засновників еволюційної епістемології. Лауреат Нобелівської премії з наук про поведінку тварин 1973 р. С. 94.

Любов С. 29,

**Ляйбніц, Готфрід Вільгельм фон** (1646–1716) – німецький філософ, математик, фізик і техник, юрист і політичний письменник, дослідник історії і мови. С. 5, 162,

## М

Магія С. 163.

**Маймонід** (Мойсей бен Маймун, 1135–1204) – єврейський філософ, знавець Арістотеля; був вигнаний арабами з Іспанії, переслідувався іудейськими ортодоксами. С. 155.

**Мангайм Карл** (1893–1947) – німецько-британський філософ, соціолог. Один із засновників соціології знання. С. 18.

**Мараньйон Грегоріо** (1887–1960) – іспанський філософ, історик, письменник, лікар. С. 11.

**Маркс Карл** (1818–1883) – німецький економіст, соціолог, політичний діяч, на основі матеріалістичного розуміння історії та закону додаткової вартості (закону капіталістичної експлуатації) висунув концепцію історичності капіталізму та необхідності подолання його майбутнім комуністичним суспільством. С. 63, 130, .

Марксизм. С. 129.

**Маріас Хуліо** (1914–2005) – іспанський філософ, історик. Учень і послідовник ідей Хосе Ортеги-і-Гасета. С. 12.

**Маркузе Герберт** (1898–1979) – німецький філософ, соціолог, психолог. Розвивав теорію марксизму. С. 18.

Марс. С. 161-162.

Маси С. 93, 95-96, 101, 103, 108, 113, 165, 170, 181, 187, 192.

**Мачадо-і-Руїс Антоніо** (1875–1939) – іспанський поет-модерніст, представник «покоління 98 року». С. 9,

**Мейє Антуан** (1866–1936) – французький мовознавець, автор праць із порівняльно-історичного мовознавства, фахівець з індоєвропеїстики, соціолог. С. 29, 71, 75, 78,  
**Мейєр Ріхард Моріс** (1860–1914) – німецький філолог, германіст, історик літератури, педагог. С. 8,  
**Мейстр, Жозеф Марі де** (1753–1821) – франкомовний (підданий Сардинії) католицький філософ, літератор, політик і дипломат, представник фундаментального консерватизму. С. 126.  
**Менке Ф. С.** С. 96  
Метафізика С. 37, 38, 110, 111, 130, 148, 154, 168, 172, 174, 178, 191.  
**Міль Джон Стюарт** (1806–1873) – англійський філософ, економіст, громадський діяч, представник позитивізму, згідно з яким джерелом усього знання, а також моральних почуттів і принципів є досвід, родоначальник утилітаризму, в основу якого покладений принцип корисності. С. 113, 126, .  
Містичне С. 131-132, 174,  
Місто. С. 72, 87, 140, 143-146, 159, 166, 168, 176,  
**Міро Габріель** (1879–1930) – іспанський письменник, представник «покоління 98 року». Міф. С. 90, 93, 103, 160, 163, 173, 186,  
Мистецтво. С. 86, 88, 92, 96, 121, 180.  
Ми-відносини С. 54  
Ми-реальність. С. 46, 48, 57, 58,  
Мистецтво С. 88, 109, 182,  
Мова. С. 61, 64, 72-82, 96, 170, 173-175, 178, 190.  
Мода С. 62, 64,  
**Моммзен Теодор** (1817–1903) – німецький історик і політик, лауреат Нобелівської премії з літератури 1902 року за твір «Римська історія». С. 161.  
Модерн. С. 124.  
Мораль. С. 66, 73, 107, 109, 121, 123, 129, 151, 175, 180, 183, 188, 190-191.  
**Моренте Мануель Гарсія** (1886–1942) – іспанський філософ-ідеаліст, перекладач. Священник. С. 12.

## **Н**

Наполеон С. 166,  
Народ. С. 79, 81, 87, 96, 99-102, 104, 130, 141, 144-150, 161, 163, 165, 167-168, 172, 185, 188, 191.  
Насилля. С. 101, 139, 143-144, 163, 166-168, 172, 191  
Наука С. 88, 180, 182,  
Норма С. 18, 75, 88, 99, 107, 110, 114, 125, 133, 140, 191.  
**Наторп Пауль Герхард** (1854–1924) – німецький філософ і педагог, голова Марбурзької школи неокантіанства. С. 8, 109,  
Нація. С. 89, 96, 102-105, 109, 115, 117-118, 125, 133-134, 169, 173-179, 185, 188, 190, 192.  
Національна ідея. С. 101  
Нашенський С. 52.  
Небезпека. С. 53–54, 57  
Неокантіанство С. 108, 137, 183,  
Несумісність соціальна.  
**Ніцше Фрідріх** (1844–1900) – німецький філософ, представник ірраціоналізму та волюнтаризму. Критикуючи парадигму свідомості класичного раціоналізму, Ніцше звертається до філософії життя, де основними категоріями постають «життя», «воля до влади» тощо. С. 5, 7, 41, 109, 123, 151-152,  
Ніщо С. 31,

**Ньютон Ісаак** (1643–1727) – англійський фізик, астроном, математик, основоположник класичної механіки, який, на противагу натурфілософії, прагнув виробити науковий метод, що мав чітко встановити достеменність науково-природничого знання про світ, яке підпорядковане вищим цінностям, пов'язаним із релігійно-ідеалістичними уявленнями. С. 42,

## О

Обставини. С. 6, 26, 27, 28, 29, 30, 34,

Об'єктивний світ. С. 44, 47, 52,

**Олександр Македонський** С. 166.

Онтологія С. 26, 29, 36, 38, 87, 99,

Орда С. 150, 156-157,

**Ортега Спотгорно Мігель Герман** (1911–2006) – лікар, політичний діяч, старший син Хосе Ортеги-і-Гасета.

**Ортега Спотгорно Соледад** (1914–2007) – есеїстка, філологиня, донька Хосе Ортеги-і-Гасета.

**Ортега Спотгорно Хосе** (1916–2002) – письменник, політичний діяч, син Хосе Ортеги-і-Гасета.

Освіта С. 109, 178-187.

Особистість С. 126, 128, 148, 184, 187.

## П

Панування. С. 63.

**Парменід** (бл. 515–480 р. до н. е.) – давньогрецький філософ і політичний діяч; вважається творцем онтології у філософії, що вперше чітко визначив двома різними поняттями – істиною та суб'єктивними поглядами й думками. С. 84.

Партикуляризм. С. 85, 88, 89, .

**Паскаль Блез** (1623–1662) – французький філософ, письменник, фізик, математик, один із творців науки Нового часу. С. 83.

Педагогіка С. 109, 116, 117, 178-187.

**Періандр** (бл. 645–588 до н. е.) – тиран Коринфа в 627–688. Проводив політику, спрямовану проти родової знаті. Належав до «семи давньогрецьких мудреців». С. 140.

**Перес ле Айала Рамон** (1880–1962) – іспанський письменник і журналіст.

Персоналізм С. 126, 142,

Персофікація С. 120,

Перспектива. С. 6, 36, 54, 55,

Перспективізм. С. 5, 146, 163, .

Перцепція С. 6, 96, 129, 147, 190.

Петро I С. 130.

**Підаль Рамон Менендес** (1869–1968) – іспанський філолог, історик, фольклорист, письменник. Представник «покоління 98 року».

Пластичність. С. 185.

**Платон** (427-348 до н. е.) – давньогрецький філософ, засновник європейського ідеалізму. С. 153-154, 179,

Поліс. С. 110, 122, 140, 144-145, 159, 168,

Політичне С. 99, 104, 107, 109, 110, 112, 114-119, 122, 143, 150, 153, 156, 158, 160, 167, 173, 175-178, 181-182, 188, 190-192.

Покоління С. 97-99, 149, 163, 192.

Право. С. 67, 73, 87, 104, 120, 124-125, 136-143, 150, 161, 168, 183, 188, 191-192.

Прагматичне поле. С. 39, 40, 84-85, 86-89, .

Правосуддя С. 120, 142,

**Прімо де Рівера Мігель маркіз де Естелья** (1870–1930) – іспанський військовий і політичний діяч, диктатор 1923–1930 рр. якого підтримав король Альфонсо XIII. С. 8, 10, 11.

Привітання. С. 53, 64, 68, 69, 70, 71, 74,

Примус С. 73, 82, 85, 109, 139, 190.

Примушення колективною вимогою. С. 70.

Природні кордони С. 170, 174,

Присутність. С. 34.

Приреченість.

Провінціалізм. С. 9.

Прогрес С. 95, 116, 129, 180-181, 191.

Просвітники. С. 68, 180.

**Протагор** (481–411 до н. е.) – давньогрецький філософ, софіст. С. 83, 84.

**Пруст Марсель** (1871–1922) – французький письменник, есеїст, критик. С. 40.

## Р

Радикальна реальність. С. 25-28, 42, 43, 44,

Радикальна самотність С. 28, 48,

Раса С. 172-175. 177,

Раціовіталізм С. 6, 7, 119, 131, 146, 163-164, 179,

Реалізація. С. 116-117.

Редукція. С. 59.

Релігія. С. 87, 88. 101, 119, 122, 129, 139, 145, 150-151, 160, 168,

**Ранке, Леопольд фон** (1795–1886) – німецький історик, офіційний історіограф Пруссії, розробив методологію сучасної історіографії, яка спирається на архівні джерела. С. 96.

**Райх Вільгельм** (1897–1957) – австрійсько-американський психолог, неофрейдист, один з основоположників американської школи психоаналізу. С. 18.

**Ревеш Геца** (1878–1955) – угорський психолог, автор праць у галузі психології музичної обдарованості. С. 79.

Революція С. 19, 86, 96-97, 108, 123, 126, 130-136, 140, 144, 176,

**Рекасансе Луїс** С. 12.

**Ренан Ернест** (1823–1892) – французький експерт стародавніх мов і цивілізацій Близького Сходу, письменник і філософ. Відомий своїми історичними творами про раннє християнство й політичними теоріями, особливо щодо націоналізму та національної ідентичності. С. 104, 109, 173, 187.

Рівність. С. 120, 123,

**Ріо Санс дель Хуліо** (1814–1869) – іспанський поет.

Річ. С. 29, 30, 31, 33, 34, 38,

Рим. С. 65, 127, 148, 160-162, 166, 169, .

Римляни. С. 121, 125, 140-141, 144, 147, 155, 159, 162, 167.

Ритуал С. 69, 70, 101, 158, 162-163,

**Ромул** (бл. 771–717) – син Марса й весталки Реї Сільвії. Легендарний засновник і перший цар Риму (753–717 до н. е.). – С. 161,

## С

Салії С. 162,

**Самбрано Марія Аларкон** (1904–1991) – іспанська письменниця, католицький філософ-есеїст. С. 12.

Самовідчуження. С. 24,

Самозаглиблення. С. 20, 21, 22, 23, 24.

Самоспоглядання С. 25.

Самотність. С. 20, 51,  
**Сан-Мартін Хав'єр**. С. 17.  
Священна Римська імперія. С. 109.  
**Светоній Гай Транквілл** (бл. 70–122) – давньоримський письменник, історик, учений-енциклопедист, особистий секретар імператора Адріана, найбільш відомий збіркою біографій «Життя дванадцяти цезарів». С. 65.  
Свобода С. 113, 119, 122, 124, 139, 141, 163, 171, 173, 176, 184, 190.  
Святий Дух. С. 25.  
Священна Римська імперія. С. 111.  
Семантика С. 67.  
**Сен-Сімон** С. 126,  
Сенат С. 159, 161,  
**Сенека**. С. 155, 184.  
Середньовіччя. С. 111, 122,  
Синойкізм. С. 145,  
Синонімічно С. 33.  
**Сід Кампеадор (Ель Сід Кампеадор – справжнє ім'я Родріго Діас де Вівар** (бл. 1041/1057–1099) – кастильський дворянин, військовий і політичний діяч, національний герой Іспанії, герой іспанських народних переказів, поем, романсів і драм.  
Сім мудреців. С. 142.  
Семіти. С. 147.  
**Сен-Сімон, Клод Андрі де** (1760–1825) – французький філософ-утопіст, соціолог. С. 124.  
Сенат.  
Середньовіччя С. 103, 120, 125, 141, 169,  
Смерть. С. 53.  
Содалітіум С. 160.  
Солідарність С. 100, 114, 117, 174,  
Соліпсизм. С. 26.  
**Сократ** (бл. 470–399 до н. е.) – давньогрецький філософ. Застосовуючи метод живого мовлення (діалог), справив величезний вплив на подальший розвиток філософії. Сократ негативно ставився до натурфілософії, звертаючись до людських проблем. С. 84, 135,  
Солідарність. С. 18, 98, 115, 165, 192.  
**Солон** (бл. 640–560 до н. е.) – афінський державний діяч.  
Соціалізація. С. 62, 81.  
Соціалізм. С. 108, 128-129.  
«Соціальна вимога». С. 81.  
Соціальне С. 61,  
Соціальні відносини. С. 45, 53, 63, .  
Соціальна еластичність. С. 86, 89, 105, 150, 163, 176-178,  
Соціальна згода.  
Соціальна педагогіка. С. 104, 113, 114.  
Соціальна реальність. С. 44-45, 54, 58, 63, 115, 116,  
Соціальність С. 53,  
Соціальні відносини. С. 43.  
Соціальна вимога С. 84.  
Соціальний догмат с. 84.  
Соціальний світ. С. 40.  
Спарта. С. 160,  
Спів-відповідність С. 54,  
Спів-існування. С. 40, 46-47, 52, 56, 74, 87-88, 97, 117, 127, 133, 150, 155, 162, 165,  
Спів-присутність. С. 31, 33, 42, 43, 52,  
Спів-причетний С. 33, 35, 51, 100,

**Спенсер Герберт** (1820–1903) англійський філософ і соціолог, один із родоначальників еволюціонізму, засновник органічної школи в соціології; ідеолог лібералізму. С. 79, 126.  
**Спотгорно Топете Роза** (1884–1980) – філологиня-перекладачка, феміністка, дружина Хосе Ортеги-і-Гасета. С. 8.  
Спортивна теорія походження держави. С. 146-164.  
Спортивний С. 115, 147-148, 163, 180, 183, 191-192.  
Справедливість. 101, 127, 140, 185, 191.  
Стародавня Греція. С. 36.  
Стать С. 90-94,  
Суахілі. С. 74.  
Суверенітет С. 110,  
Суспільна думка. С. 82, 83, 84, 123,  
Суспільна уява С. 87,  
Суспільний примус.  
Суфражистки. С. 51, .

## **Т**

Табу С. 74,  
**Тацит** С. 176.  
Тевтобурзький ліс. С. 121.  
**Тертерян Інна Артурівна** (1933–1986) – радянська іспаністка, літературознавець. С. 9.  
Техніка. С. 23, 25, 68, 88, 108, 110, 140, 170, 172, 180, 191.  
«Ти». С. 54, 57, 59, 60, 61,  
Тимур С. 166.  
Традиція С. 18, 19, 77, 100-101, 110, 118, 129, 131-137, 141, 150, 163, 168, 178, 180, 190.  
Традиціональний. С. 72, 88, 96, 99, 103, 123, 132, 141, 176, 181, 184-185,  
Тропізм С. 147.  
Трансцендентне С. 42, 152, 183, 186,  
Трюїзм. С. 111.  
Туарегі С. 68.  
Тут С. 36, 48,

## **У**

**Унамуно Мігель де** (1864–1936) – іспанський філософ, письменник, поет. С. 8-10, .  
«Універсальний світ». С. 44, 47,  
Університет С. 186-187.  
Універсум С. 5,  
Усамітнення С. 44,  
Утилітарний С. 147, 151,  
Утопія. С. 131, 135, 192.  
Уявлення 107, 111, 112, 127, 133, 146, 154, 165, 167, 172, 176, 190-191.

## **Ф**

Фашизм. С. 107, 129, 192.  
феноменологічний С. 5, 6, 16, 17, 20, 190.  
філіація. С. 159.  
**Фінк Ойген** (1905–1975) – німецький філософ, феноменолог. С. 55.  
**Фіхте Йоганн Готліб** (1762–1814) – німецький філософ-ідеаліст. С. 109, 112, 115,  
Фонетика С. 67, 75, 78,  
Фратрія. С. 159-160,

Франки.

**Фройд Зігмунд** (1856–1839) – австрійський психолог, засновник психоаналізу. С.10.

**Франко Франсіско** (1892–1975) – іспанський військовий, політичний діяч, очолював уряд Іспанії. С. 11, 107, .

## **Х**

**Хіменес Хуан Рамон** (1881–1958) – іспанський поет, лауреат Нобелівської премії з літератури 1956 року. С. 9.

Християнство. С. 70.

## **Ц**

Цар С. 163.

Цезарь С. 166, 169, 171, 176.

Церква С. 111,

Цивілізація. С. 7, 96, 129, 136, 140, 143, 145, 151, 155, 166, 179, 183, 190, 192.

**Цицерон Марк Туллій** (106–43 до н. е.) – римський філософ, оратор, політичний діяч. С. 121, 161, .

## **Ч**

Чингісхан С. 166.

## **Ш**

**Шебест Пауль** – німецький етнограф. С. 23.

**Шелер Макс** (1874–1928) – німецький філософ-ідеаліст, представник феноменології і філософської антропології. С. 10.

Шляхта (*nobilis*). С. 95, 142,

Шлюб. С. 94, 159, 162.

**Шпенглер Освальд** (1880–1936) – німецький філософ, представник напряму «філософії життя». С. 10, 109, 147,

**Шопенгауер Артур** (1788–1866) – німецький філософ-іраціоналіст. С. 7.

**Шюц Альфред** (1899–1959) – австрійський соціолог, філософ, засновник феноменологічної соціології. С 55, 58, 61,

## **Щ**

Щоденний плебісцит. С. 104, 173, 175,

## **Ю**

Юпітер. С. 153,

Юридичний С. 84, 125,

Юриспруденція. С. 121.

## **Я**

Я. С. 5, 26-27, 31, 35-36, 42-46, 48, 58-59, 62, 93, 152, 190.