

Тарас Лютий (у співпраці з О. Ярошем)

ІДЕОЛОГІЯ: МАТРИЦЯ ІЛЮЗІЙ, ДИСКУРСІВ І ВЛАДИ*

Вступ КАРТОГРАФІЯ ІДЕОЛОГІЙ

а) Політичні ідеології (лібералізм, соціалізм, консерватизм, націоналізм)

Протягом минулого століття чимало ідеологій утворили характерне переплетення ідей, які запропонували відповіді на різні соціально-політичні питання. Зосередимося побіжно на кількох з них, адже вони традиційно потрапляють у «класифікатори» ідеологій: лібералізм, консерватизм, соціалізм, націоналізм і деякі інші. Часом новітні ідеології функціонують у формі політичних партій. Проте хибно припускати, що вони цілковито ідентичні партіям, які їх сповідують. Часто при спробі опису ідеології вдаються до маркування, починаючи з лівого до правого крила: від комунізму через соціалізм, лібералізм, консерватизм і до граничного націоналізму. І все-таки подібну диференціацію вряди-годи заперечують. Так, представники руху «зелених» люблять іменувати себе ні лівими, ні правими, а «авангардом». Зрозуміло, що кодифікація «лівий»/«правий» теж значною мірою ідеологічна, позаяк засвідчує, що ідеології є несполучними і завбачають

* Друкується частина монографії Тараса Лютого (у співпраці з О. Ярошем) «Ідеологія: матриця ілюзій, дискурсів і влади» (К.: НаУКМА, 2016). Монографія виконана в межах наукової теми «Література та ідеологія в українській гуманітарній думці ХХ-ХХІ століть».

жорсткий вибір. Зрештою, більшість сучасних ідеологій складні й не можуть зводитися до чогось простого, як-от лібералізм тільки до свободи, а консерватизм – до статус-кво й подібне [тут і далі у *Vstupni* див.: *Freedon*, 2003: р. 78–93]. Джон Шварцмантель убачає в політичній ідеології єдність ціннісно-нормативного та діяльнісного, визначаючи її як «сукупність нормативних ідей, що формують ідеал, з метою здобуття масової підтримки для цих ідей та агітацію на їхню користь» [*Schwarzmantel*, 2008: р. 26].

Лібералізм. Слово «ліберальний» від XIV ст. означало розкуту особу й спершу передбачало відвертість мислення, а згодом пов'язувалося зі *свободою* та вільним вибором. А вже з XIX ст. його почали вживати як політичне кредо. Ліберальні ідеї були достатньо радикальними, адже віщували ґрунтовні й революційні реформи суспільства: відкидання божественного права монархії на користь конституційного та представницького уряду, критику феодальних прав, визнання свободи віросповідання й заперечення церковної влади. Поволі західний світ виробив цінності ліберальної демократії, де влада уряду обмежується на користь прав громадян, зокрема на власність і свободу слова. Одразу ж віднайшлися критики лібералізму. Так, марксистичну подібну позицію описують як «буржуазну ідеологію» домінантного класу, позаяк із розростанням лібералізму деінде намічалася тенденція до спаду реформування.

Врешті-решт, лібералізм обернувся на ідеологію індустріального західного світу. Мало-помалу вияскравлювалася теза про його моральну нейтральність: «домінування слухного над добрим». Лібералізм також виходить із гіпотези, що люди – розумні істоти, схильні до свободи думки. Обстоюється віра в соціальний прогрес, а кожна особистість унікальна й готова дотримуватися громадських інтересів. Ліберальна ідеологія поділяє ідею розвитку людини. На неї натрапляємо спершу в теоретиків природного права, що походять від Бога, як-от у Джона Лока котрий обстоював вільне життя і приватну власність громадянина, а також у творах Іммануїла Канта про ідею гідності й цінності кожної особи.

Британський філософ, економіст і політик *Джон Стюарт Міл* (1806–1873), автор трактату «*Про свободу*» (1859), виховувався

своїм батьком, теоретиком утилітаризму Джеймсом Мілом, у винятковій вимогливості й суворості, через що пережив нервовий зрив. Після цього він просто не міг терпіти жодних принук і відстоював свободу пригноблених (наприклад, ратував за виборчі права жінок), не погоджуючись на будь-які обмеження, що їх громада накладає на індивіда. Подібна позиція знаменує появу *радикального індивідуалізму*, котрий може породжувати й деякі парадокси. Так, здавалося б, проста відмова від застосування пасків безпеки чи вдягання каски при керуванні транспортним засобом або ж (складніший приклад) уживання важких наркотиків передбачають також урахування свободи тих, на кому можуть позначитися наслідки необачних дій.

Виникає питання: чому люди повсякчас поводяться так, як їм заманеться? Одну з відповідей на нього запропонували утилітаристи, стверджуючи, що люди – це раціональні й сконцентровані на собі істоти, котрі цілком здатні окреслити власний інтерес. А жодна авторитетна влада неспроможна цього зробити. Філософ і реформатор адміністративного управління, економіки й права у вікторіанську добу Великої Британії, засновник утилітаризму *Джеремі Бентам* (1748–1832) наполягав: кожен індивід прагне втіхи чи щастя у вільно обраний ним самим спосіб. Цей принцип дозволено підняти й на загальний рівень суспільства шляхом застосування міри «найвищого щастя», коли вдається спочатку задовольнити максимальну кількість людей, а потім уже говорити про перевагу інтересу більшості над меншістю. Натомість ліберали коригували ці погляди так: індивід повинен навчитися вгамовувати свої забаганки; в іншому разі доводиться мати справу з тиранією більшості.

Це зумовило дискусії з приводу того, що означає бути вільним. Інший британський історик понять *Ісає Берлін* (1909–1997) у «*Двох концепціях свободи та інших есеях*» (1958) розрізняв «негативну» та «позитивну» свободу. Перша передбачає стан, коли індивід належить самому собі, поводячись на власний розсуд, і не підлягає втручанню чи примусові зовні. Друга характеризується автономністю індивіда, який усвідомлює шанси самореалізації та розвитку своїх здатностей і обдарувань.

Осягати підстави людського вдосконалення допомагає *розум*, через що лібералізм уникає патерналізму (традиційності, звичаєвості), наполягаючи на відповідальності за власне життя й піклуванні про свою долю. Хоча ліберали сповідують переважно оптимістичний погляд на людську вдачу, вони не конче скочуються до утопізму про найдосконалішу людину, розуміючи проблеми крайнього егоїзму. Розв'язувати конфліктні ситуації вони пропонують шляхом дебатів, де виявляються передумови для осмислення тих або тих явищ і ситуацій, аби не допустити агресії. Застосування владного насильства вважається радикальним заходом вирішення проблеми, приміром, при самообороні чи протидії гнобленню, тобто коли розумні аргументи вже не діють.

Наріжним каменем лібералізму є також ідея *справедливості*, зрозуміла як віддавання кожному належного, відповідно до його заслуг. Наприклад, це може бути розподіл матеріальних благ: нагороди, пенсії, житло, охорона здоров'я, соціальна опіка тощо. Вагомим аспектом справедливості виступає фундаментальна ідея рівності, що її людські істоти отримують від народження, посідаючи моральну цінність того ж штибу, як природні права. Тобто неможлива будь-яка дискримінація за статевими чи расовими ознаками, за переконаннями, віросповіданням, походженням. Звісно, всі люди народжуються в різних соціальних умовах, мають несхожі таланти й надаються до різної роботи чи занять. Головне – правильно використовувати потенціал людини. Немає раритетних прав, а тільки рівність шансів у чесній конкуренції. У ХХ ст. ця ідея втілювалася не тільки у вимогах правового захисту чи надання медичного обслуговування, а й щодо забезпечення рівності гендерних можливостей, добробуту, поваги до інших культур і релігій.

Та на практиці видно, що в суспільстві є різні рівні заможності й соціального статусу, які відображають нерівний розподіл кваліфікацій і здатностей серед людей. Сучасні ліберали доводять, що соціальна справедливість передбачає віру в рівність у суспільстві. У «*Теорії справедливості*» (1970) американський політичний філософ *Джон Роулз* (1921–2002) переймається проблемою розподілу суспільного блага та забезпечення, спираючись на ідею

«рівності як безсторонності», й доводить таке: абичия свобода має узгоджуватися зі свободою кожного, а економічна нерівність виправдана лише тоді, коли слугує найбіднішим членам суспільства. Отже, класичні ліберали визнавали, що усунення феодальних стосунків дасть змогу індивідові діяти відповідно до його здатностей, а новочасні не втомлюються повторювати: нічим не обмежений капіталізм призводить до новітніх форм нерівності, коли привілеї для одних суттєво шкодять іншим.

У 1930-х рр. економічна криза в США допровадила до шаленого безробіття й похитнула могутнє переконання про вільний ринок, який регулюється сам. Класичні ліберальні економісти вважали, що безробіття може бути тимчасовим явищем, виникаючи внаслідок певних неузгоджень, або ж свідомим, спричиненим тяжкими умовами праці. Утім, вони не брали до уваги безробіття вимушене, тобто в часи кризи. Рішення було знайдено в стратегії урядового втручання в економіку, розробленій на основі праці «Загальна теорія зайнятості, процента і грошей» (1936) британського теоретика господарювання *Джона Мейнарда Кейнса* (1883–1946). Він доводив, що зростання економічної активності визначається високим рівнем попиту. Що менше люди матимуть грошей, то менше товарів вироблятиметься й, відповідно, зростатиме безробіття. Кейнс уважав, що уряд має керувати попитом, впливаючи на нестабільний ринок. Для прикладу, нове спорудження шкіл забезпечуватиме роботою будівельників і виробників матеріалів, а надмірне оподаткування в часи кризи просто «вимиватиме» гроші з економіки й послаблюватиме попит. Відповідні заходи спричинили небувалий економічний підйом уже у 50–60-х рр. у західних капіталістичних країнах.

Ще один вагомий аспект ліберальної ідеології увиразнюється через поняття *толерантність*. Вона означає готовність дозволяти людям мислити, говорити й чинити так, як би ми самі собі не дозволили. Ще *Вольтер* (1694–1778) писав, що не погоджується з багатьма висловлюваннями, проте готовий віддати життя за право їх виголошувати. Лок у «*Листах про толерантність*» (1689) наполягав: уряд захищає життя, свободу і власність, утім, опікуватися

душами людей він не має права, бо це приватна справа. Тому толерантність є різновидом «негативної» свободи. Це свідчить, що в межах лібералізму народжуються свої протиріччя. Наприклад, між прагненнями *універсалізму* (фундаментальні цінності, індивідуальна толерантність, права людини, ліберально-демократична культура) та *плюралізму* (плюралістичні цінності, політика відмінності, культурні права, мультикультурність). Таким чином, уже доводиться навіть говорити про ситуацію постлібералізму, коли підважується теза про усталені режими, інституції та цінності, які могли б уважатися легітимною монополією [Heuwood, 2008: s. 39–82].

Соціалізм. Латинське дієслово «sociare» означає сполучати чи ділитися. Із 1830–1840-х у Британії та Франції соціалістичні ідеї поширювалися під впливом поглядів *Роберта Оуена* (1771–1858) та *Анрі Сен-Симона* (1760–1825), котрі часто апелювали до класичних творів у питаннях облаштування суспільства: «*Держави*» Платона чи «*Утопії*» Томаса Мора. Соціалізм виникав із протесту проти капіталістичних форм господарювання та під впливом зростання нової суспільної сили – пролетаріату. Маючи спільне коріння з лібералізмом, яке полягало в просвітницькому ідеалі розуму й ідеї прогресу, соціалізм таки не приймає вільного ринку та капіталістичного виробництва. Соціалісти переймалися нелюдськими умовами існування робітничого класу, низькою оплатою праці, тривалістю трудового дня (аж до 12 годин), залученням до тяжкої праці жінок і дітей, нарешті, загрозами безробіття. Пролетарі часто були містянами в першому поколінні й майже не розумілися на особливостях і умовах функціонування суспільних інституцій. Тому для захисту їхніх прав соціалісти часто-густо вдавалися до форм радикальної боротьби. Так, якщо француз *Шарль Фур'є* (1772–1837) ратував за створення спільнот, які функціонують на основі співпраці та любові, то німці Карл Маркс і Фридрих Енгельс створили теорію про історичні права пролетаріату й невідворотне революційне повалення капіталізму.

Та під кінець XIX ст. спостерігалися зміни умов виробничих відносин, що doprowadило до інтеграції робітничого класу з капіталістичним суспільством і утруднило розвій революційної

боротьби. Це призвело до суттєвого розпорошення соціалістичного руху. Одна частина соціалістів здобувала владу на виборах і шляхом реформ, а у відсталих країнах, на штиб Росії, більшовицький режим було встановлено після збройного перевороту й повалення монархії. У ХХ ст. соціалістичні ідеї поширилися на країни Африки, Азії, Латинської Америки. Утім, з огляду на нерозвиненість капіталізму в тих краях, ідея класової боротьби набувала антиколоніального прояву. Після Другої світової війни більшовицька модель комунізму була нав'язана країнам Східної Європи, а згодом до неї пристали Китай, Північна Корея, Лаос, В'єтнам, Камбоджа. Насамкінець у ХХ ст. соціалізм зазнав кілька показових поразок, зокрема в Східній Європі, що навіть дало змогу говорити про його смерть.

Як альтернативу капіталізму соціалізм можна розглядати як економічну модель, пов'язану з колективізацією та плануванням. Соціалістична ідеологія основою суспільства вважає *спільноту* людей, котрі об'єднані заради подолання їхнього нестерпного середовища. Індивіди мають реалізувати свої інтереси в *співпраці*, ніби «товариші» чи «брати-сестри». Важливу роль тут відіграє поняття *суспільного класу*, в межах якого й відбувається єднання. Непорозуміння між класами виникає внаслідок експлуатації одних іншими. У марксизмі виникнення класів зумовлюється поділом між капіталом і працею.

На думку соціалістів, людина є істотою, здатною суттєво змінюватися під впливом суспільства. Вирішальна роль тут належить колективному вихованню. Ідеться не про те, якими є люди, а якими вони *можуть* стати. А також не лише про матеріальні, а й моральні чинники. Іншими вагомими принципами соціалізму є *рівність*, усунення ієрархії, розподіл благ на основі людських потреб. Рівноправність розуміється як рівність доходів, чим досягається справедливність у суспільстві. Нерівність виникає не з природи, а в суспільстві й призводить до конфліктів. Ось чому рівність досягається лиш у спільній праці. Продуктивна діяльність уважається невідокремною ознакою людської природи та суспільства. А свобода узгоджується з рівністю.

Соціалісти по-різному критикують приватну власність. Багатство, отримане в результаті спільної праці людей, має належати спільноті. Крім того, власність часто спричиняє моральну зіпсованість. Отоді люди вірять, що щастя досягається винятково в погоні за матеріальними благами. Люди не можуть зупинитися в цих перегонах і жадають більшого, а ті, хто позбавлений усього, прагнуть увійти до числа власників. Ось чому соціалісти ставлять собі за мету зруйнувати інститути приватної власності. Більшовики вважали, що соціалізм можна збудувати шляхом націоналізації багатств і контролювання економіки з боку держави. Після впровадження планової економіки й колективізації спільну власність почали тлумачити як державну. Виникла особлива форма державного соціалізму, яка в багатьох випадках нагадувала державний капіталізм.

Отже, соціалісти висувають ідеал людського благополуччя, що досягається шляхом ліквідації бідності, та проголошують можливість для всіх долучитися до матеріальної та духовної спадщини, орієнтуючись на майбутнє. Соціалістична традиція з XIX ст. привчала прислухатися до вимог робітничого класу. Кілька її версій мали месіанський і утопічний характер. Деякі марксистичні сповідували життя в комунах і кібуцах, де сім'я, приватна власність і розподіл праці були скасовані. Французькі та британські протосоціалісти (Фур'є, Оуен) прагнули радикальних принципів рівності, а синдикалісти хотіли замінити державу політико-економічними формами. Інші соціалістичні версії схилялися до ліберальної демократії. Приміром, соціал-демократи є прихильниками еволюційного шляху, індивідуальної свободи й рівності.

Побудувати соціалістичне суспільство передбачалося різними шляхами. *Революційні соціалісти* головним засобом досягнення своєї мети бачили радикальні зміни, що призводили зазвичай до політичної диктатури, репресій і ліквідації опозиційних сил. Масштаб і спрямування протестів могли бути різними. Так, французький соціаліст Огюст Бланкі пропонував створити лише невелику групу конспіраторів, а марксистичні готували цілу пролетарську революцію. Російським більшовикам під проводом Леніна так і не вдалось організувати широкомасштабного повстання

(1917), а революція на чолі з Мао Цзедунгом (1949) спрямовувалася проти японців і китайського націоналізму. Аргентинський революціонер Че Гевара керував силами партизанських загонів у різних латиноамериканських країнах, зокрема, сприяв перемозі кубинської революції (1959), що привела до влади Фіделя Кастро. В'єтнамська визвольна революція велася проти французів і американців (1975). Деякі з цих революцій мали наслідком утілення фундаменталістських цінностей. Наприклад, коли до влади в Камбоджі прийшли Червоні Кхмери на чолі з Пол Потом, дату встановлення свого режиму (1975) вони оголосили «роком 0». А Мао не раз казав: «Влада міститься в дулі карабіна».

Що ж до *еволюційного соціалізму*, то подібним шляхом рухалося Фабіанське Товариство (засн. 1884), назване на честь римлянина Фабіуса Максимуса, котрий застосовував захисну тактику проти військ Ганнібала. Його представники під проводом Беатрис Веб (1858–1943) і Сіднея Веба (1859–1947) обстоювали парламентаризм у Британії, поєднання справ політичних і освіти. Так само Фердинанд Ласаль (1825–1864) стверджував, що розширення демократії вплине на забезпечення потреб робітничого класу, а соціалізм настане в результаті поступових реформ [Heuwood, 2008: s. 119–164].

Консерватизм. У повсякденному вжитку це слово має розмите значення: конвенційність, обережність, конформізм. Починаючи з XIX ст. воно асоціюється з патерналізмом, захистом чинного державного чи громадського порядку, тобто з ідеалами, що сформувалися як реакція на політичні зміни, передовсім на Французьку революцію та процеси модернізації.

Утім, консервативні погляди різняться залежно від країни чи культури. Приміром, британський консерватизм спирається на погляди політичного теоретика *Едмунда Бьорка* (1729–1797), який підтримував не сліпий опір змінам, а зміни заради збереження. Він був прихильником Американської (1776), але критиком Французької революції (1789), особливо щодо таких понять, як свобода, рівність і братерство, пов'язуючи їх радше з досвідом, традицією й історією. Разом з тим він покладав відповідальність

за становище французької монархії на неї саму, позаяк вона не прагнула «змінюватися, щоб зберігати», та мав недовіру до уряду – маючи можливість запобігати злу, він нечасто допроваджував до добра. З другого боку, Бьорк схвалював ринкову економіку, визначаючи її як природне право.

Різні консерватори виступають за збереження розмаїтих форм правління: монархічних, автократичних або навіть демократичних, на відміну від християнсько-демократичних (наприклад, Німеччина, Італія після Другої світової війни). Американські республіканці й демократи, починаючи з 1960-х, по чергово перебирали риси консерватизму. Або ж комуністи в Радянському Союзі намагалися законсервувати певний тип виробництва і правління.

Самі консерватори свою позицію часто окреслюють як певний «тип розмислу», «мудрість минулого» чи просто «здоровий глузд». Вони охоче спираються на мислення на засадах досвіду й історії, ніж покладаються на абстракції. У кожному разі, консерватизм не є простим прагматизмом чи опортунізмом. Його принципи ретельно відбираються з політичних переконань. Віддаючи перевагу *традиції* як виразу суспільної/індивідуальної ідентичності, вкоріненості та приналежності, консерватори вважають, що стародавні звичаї й інституції випробувані часом. Часто з їхніх вуст чути посилення на релігію, божественні волю та право. Навіть коли зміни ставало важко заперечувати, вони визнавалися «Божим даром».

Не менш вагомим елементом цієї ідеології є уявлення про *людську недосконалість*. Консерватизм не приймає жодних утопій, де провадиться теза про ідеальні форми суспільного буття, а наполягає на неможливості вдосконалення психологічно обмежених і залежних людських істот, які нездатні витримати ізоляції й браку стабільності, натомість постійно прагнуть безпечності та певності. Це позиція готовності пожертвувати свободою заради суспільного порядку; уникати догматичності й доктринерства; бути обережним і обачливим, адже бездіяльність може бути набагато кориснішою. Напевно, знайдеться небагато політичних філософів, які наважилися б покласти відповідальність за людську

неморальність на індивіда, а не суспільство. В уявленні ж консерваторів образ людини здебільшого постає як хтивий і егоїстичний, як істоти, готової, за висловом Томаса Гобса, до війни всіх проти всіх. Отут їм у пригоді стає християнська ідея первородного гріха.

Традиційні консерватори розглядають суспільство як живий організм. Кожна його частина не може існувати окремо, позаяк є продуктом натуральних суспільних імпульсів, як-от любов або відповідальність. Кожна родина міцно закорінена в суспільстві, а її члени належать до неї не завдяки якійсь «угоді», а органічно формуються і виростають у ній. Таким же органічним має бути ставлення до суспільних інституцій, існування яких виправдовується їхньою цінністю та доцільністю. Відповідно, суспільство має свою *ієрархію*, а влада в ньому розвивається в природний спосіб. Усюди в суспільстві запроваджено стосунки підпорядкування, чим забезпечується наставництво і дисципліна, незаперечність і абсолютність *влади*. Зрозуміло, що влада має бути в певних межах і тримається на обов'язку. *Власність* у консерватизмі виконує не просто провідну роль, а навіть має заледве не містичне значення. Вона гарантує достаток на «чорний день», а також передбачає «участь» у процесі забезпечення порядку. Люди реалізуються й дивляться на себе та інших крізь призму того, чим володіють. *Власність* не може розглядатися як індивідуальне право, а тільки суспільне. Тому кожне покоління стоїть на сторожі успадкованого багатства.

У континентальній Європі з'являлися приклади *авторитарного консерватизму*. Так, за часів Французької революції головним оборонцем автократизму був французький політичний мислитель *Жозеф де Местр* (1753–1821), який стояв на боці абсолютної монархії. Його реакційна настанова не передбачала жодних реформ, а лише беззаперечне підпорядкування владі й порядку, які буцімто гарантують безпеку всім. Послуху належить дотримуватися, навіть якщо володар деспотичний, адже підважена влада призводитиме до більших негараздів. Аналогічний авторитаризм спостерігався також у Росії за царювання Ніколая I (1825–1855), коли на противагу гаслу «Свобода, рівність і братерство» було проголошено:

«Православ'я, самодержавство, народність». А в Німеччині у 1871–1890 рр. стараннями імперського канцлера Отто Бісмарка конституційний уряд узагалі залишався фікцією.

Виглядає так, що з кінця ХХ ст. консерватори поволі починають сповідувати ідею вільного ринку й мінімального втручання держави, тобто провадять підтримку установ, які діють від їхнього імені. З часом, як пояснюють самі консерватори, парадигми порядку змінюються: гарантами почергово виступають Бог (віра, релігія), природа (сталість), історія (традиція), біологія й економіка (позитивістські чинники) чи просто якась метаполітична структура тощо. Консерватизм звертається до людської інертності й страху, звільняє від відповідальності тих, хто вже при владі й не хоче втрачати успадковані чи здобуті силою статки. Він не потребує значних інтелектуальних зусиль. Ось чому гнучкість організації допомагає консерваторам обстоювати безпечні зміни й захищати порядок [Heuwood, 2008: s. 83–115].

Націоналізм. З ХІІІ ст. слово «nasci» означало спільність народження. У середині ХІХ ст. націоналізм розглядався вже як складова політичного руху та революцій і був найпопулярнішою й успішною доктриною, зокрема в питанні національної ідентичності чи патріотизму. Народ має бути сам собі паном, а не підданим короля чи інших націй – ця думка була актуальною для тодішніх французів, німців, італійців та інших народів, які виробили свої головні ознаки: гімн, прапор, літературу, свята тощо. Націоналізм виявляє найсуперечливіші позиції: спочатку в ньому панували ліберальні й демократичні риси, а згодом консервативні й шовіністичні, що призвело до світових воєн, після чого, здавалося б, націоналістичні настрої занепали. Але імперії й далі занепадають завдяки національним рухам, як-от розпад СРСР, Чехословаччини, Югославії або валлійський, шотландський чи ірландський націоналізми в Британії тощо.

Поняття «народ» вирізняється за такими ознаками: мова, релігія, етнос, історія, традиція. Усі націоналісти погоджуються з приводу впливу культурно-психологічних чинників на нації. Часто національна ідентичність вважається чимось даним і незмінним.

Так, консерватори й фашисти говорять про моноетнічність. Але є різновиди інклюзивного націоналізму, що передбачають поліетнічність і полірелігійність. Деякі дослідники розглядають національну ідентичність як історичне утворення. Ентоні Сміт робить наголос на тяглоті між сучасними націями й етносами, що їм передують. Ернст Гелнер пов'язує націоналізм із модернізацією, тобто переходом до індустріалізації. А Бенедикт Андерсон наполягає, що нації – «уявлені спільноти», тобто є ментальними конструкціями. Тут ідентичність виступає сповна ідеологічним утвором. Націоналізм як ідеологія почав розвиватися разом із розвою доктрини суверенності народів. Її засновником можна вважати Жан-Жака Русо, а точніше – розробником ідеї загальної волі, котра є суспільним інтересом. Звідси, народ має свої права й обов'язки й не мусить коритися монархам або завойовникам і сам є джерелом влади.

Таким чином, головною метою націоналізму є створення національної держави й самостановлення, що реалізується двома шляхами. По-перше, через об'єднання земель і народів, а по-друге, через здобуття незалежності, що й дає змогу розвиватися культурі та політиці. Однак приклад бретонців і басків дозволяє наразі говорити про необов'язковість від'єднання.

У кожному разі, націоналізм як політична ідеологія, а не культурний або етнічний рух, часто має не надто розвинену теоретичну базу й найбільше посилається на емоційні елементи: апелює до міфів і почуття спільного призначення, говорить про дух спільності тощо. Утім, і тут є раціональні чинники, наприклад, ідея моральних цінностей. Теоретиками культурного націоналізму можна вважати *Йогана-Готфріда Гердера* (1744–1803) і *Йогана-Готліба Фіхте* (1762–1814), котрі підносили значення німецької культури на противагу ідеям Французької революції. Гердер уважав, що кожен народ є творцем «народного духу» (*Volksgeist*), який надає специфічну творчу силу. А Фіхте говорив про силу німецької нації в протистоянні французькій навалі.

Ліберальний націоналізм є найдавнішою формою націоналізму й пов'язується з іменем *Джузеппе Мадзіні* (1805–1872), який почав

займатися революційною політикою як член таємної організації карбонаріїв «Молода Італія». Свій націоналізм він будував на вірі в націю як спільноту, що поділяє мову та культуру. Мадзіні був переконаний, що емансипація народів допровадить їх до вічного миру. Проте в XIX ст. націоналізм радикалізується й набуває шовіністичних форм. Ця назва походить від прізвища легендарного солдата-патріота Ніколя Шовена, фанатично відданого Наполеонові I. Найдужче подібна форма націоналізму розвинулася в Росії (слов'янофільство, панславизм – єдність місії слов'янських народів) та Німеччині (пангерманізм, який базувався на расистських і антисемітських доктринах) [Heuwood, 2008: s. 165–193].

б) Тоталітарні ідеології (фашизм, націонал-соціалізм, комунізм)

Тоталітаризм – це різновид політичної влади, встановленню якої сприяє широка ідеологічна маніпуляція, терор і насильство. Тут політичним стає кожний аспект життя, не залишаючи нічого приватного й руйнуючи громадянське суспільство. Фашизм і комунізм є «правим» і «лівим» різновидами тоталітаризму, що відкидає засади толерантності, плюралізму й суспільної відкритості. Проте деякі мислителі, наприклад, Герберт Маркузе, вважають, що ліберальній демократії теж притаманні тоталітарні ознаки.

Термін *фашизм* (від італ. fascio) означає в'язанку різок із увіткнутою в неї сокирою, що символізує владу вищих урядників римського цезаризму. Італійський диктатор Муссоліні заледве не першим використав поняття «тоталітарний», посилаючись на політичну єдність. А коли після Першої світової війни він назвав «фашистами» парамілітарні озброєні загони, воно набуло виразного ідеологічного забарвлення. Слово «фашизм» якнайбільше використовують неточно й у пейоративному значенні – як ідеологічний ярлик, нагнітаючи негативний градус. Але його не можна просто ототожнювати з утисками, позаяк він стосується низки теорій, цінностей і режимів, які існували у 20–30-х рр. XX ст.

Фашизм повстав проти сучасності на тлі неприйняття ідеалів Просвітництва, запропонувавши свої гасла: «віра, послух, боротьба» чи «порядок, влада, справедливість». Він виникає на тлі слабких демократій, які не змогли впоратися з економічними чи політичними кризами. Тоді певні верстви (купці, дрібні торговці, ремісники, селяни та інші представники низького й середнього класів), налаштовані вороже до комунізму й капіталізму, почали прагнути «міцної руки», яка б зарадила з проблемами наростання індустріалізації й великого бізнесу.

У 1914 р. *Беніто Муссоліні* (1883–1945) вступив до лав соціалістичної партії, але був виключений за підтримку мобілізації під час Першої світової війни. У 1919 р. він заснував Італійську фашистську партію, а в 1922 р. став прем'єром Італії. Підставою його політичної філософії було переконання, що людське існування виправдане лише на рівні спільноти. Муссоліні наполягав, що винятково держава як осередок «загальної етичної волі» має регулювати всі царини соціального й індивідуального життя. Відповідно, закон змінювався за примхою правителів, посилюючи стан жаху. Саме тому фашизм і агресивний націоналізм як ідеології призводять до культу вождя й терору. Спираючись на ці тези, Муссоліні обіцяв воскресити колишню славу Риму й національне відродження.

Німецький варіант фашизму, *націонал-соціалізм*, обстоював расовий міф (вищість певної нації) і полягав у прагненні чистоти арійської раси тисячолітнього райху паралельно з демонізацією євреїв як недолудей, а відповідно – передбачав масове знищення мільйонів представників цієї нації. Німецьку націонал-соціалістичну робітничу партію заснував того ж таки 1919 р. *Адольф Гітлер* (1889–1945), який став канцлером у 1933 р., а за рік установив диктатуру вождизму в країні. Його режим визначався поширенням мілітаризму та переслідуванням європейських євреїв. Аніскільки не оригінальний мислитель, він спирався на німецький націоналізм, расистський антисемітизм і тезу про невпинну боротьбу.

У цей час у Європі занепадали демократичні системи. До 1938 р. тільки в Чехословаччині залишався демократичний режим на всю Центральну та Східну Європу. Угорщина і Румунія

співпрацювали з нацистами, в Португалії диктатуру встановив Антоніу де Салазар (1928), а в Іспанії після перемоги націоналістів у громадянській війні (1936–1939) запанував режим Франсиско Франко. Фашизм складно аналізувати як ідеологію, оскільки він спирається здебільшого не на раціональні чинники, а є, за словом того ж Гітлера, «світоглядом» (*Weltschauung*), себто вимагає відданості й віри. Отож, фашизм можна визнати радше політичною релігією чи рухом. Його головними чинниками є: *антираціоналізм*, ідея *боротьби*, *провідництво* й *елітаризм*, елементи *соціалістичної* доктрини, *ультранаціоналізм*.

Ще в кінці XIX ст. почали з'являтися вчення, які виявляли парадокси й обмеження просвітницького розуму. Так, Фридрих Ніцше запропонував теорію, згідно з якою людина стає виразником сильних емоційно-вольових мотивацій, які значною мірою переважають раціональні, а французький філософ *Анрі Бергсон* (1859–1941) виступив з концепцією віталізму, котра проголошує, що всі організми сповнюються універсальною «життєвою силою» (*élan vital*). Тому людська екзистенція прагне виражати цю силу попри тиранію розуму. Звісно, подібні доктрини не мали профашистського характеру, втім, загальна тенденція антираціоналізму вплинула на фашизм, адже його речники віддавали перевагу діяльності над теоретизуванням. Приміром, Муссоліні неодноразово повторював: «Бездіяльність – це смерть», а інтелектуальне життя – холодне, сухе й мертво. Тобто головну ідейну функцію у фашизмі виконує пропаганда.

Погляди британського біолога *Чарльза Дарвіна* (1809–1882) щодо природного добору справили вплив не тільки на наукову, а й на політичну думку. Соціальний філософ *Герберт Спенсер* (1820–1903) обстоював тезу про «виживання пристосованих» у загальній конкурентній боротьбі, де перевага належить працюватішим і талановитішим. Не дивно, що ідея змагальності, піднята на міжнародний рівень, зрештою призвела до світових воєн. Фашисти розуміли боротьбу як неунікненну, що гарантує розвиток найсильніших. Елітарність і вождизм (фюрерство) дають змогу вести за собою послужливу масу й визнаються за природний

стан справ. Якщо влада конституційна діє в межах закону, то права харизматичного вождя є необмеженими.

Муссоліні й Гітлер починали політичну діяльність із форм соціалізму з метою залучити до своїх лав пролетаріат. Тому у фашизмі відчутна відраза до капіталізму й буржуазних цінностей. Спільнота тут ставиться вище за індивіда (колективізм). Економічна політика фашизму теж часто проводилася в соціалістичному стилі (штучне регулювання ринку, контроль, планування). Разом із тим фашисти часто прагнули залучити великий бізнес для реалізації власних цілей.

Фашисти пропагують шовіністичний націоналізм, надмірний патріотизм, войовниче почуття національної ідентичності, почуття месіанської й фанатичної місії, домінування над іншими народами. Важливим для фашизму є культ держави. Близький до фашизму італійський філософ *Джованні Джентіле* (1875–1944) декларував: «Усе для держави, нічого проти держави чи поза нею». Індивід цілковито зобов'язаний державі. Подібна позиція дещо нагадує Гегелеву, хоча він сам мав ліберально-консервативні погляди: не визнавав суспільну угоду, вважаючи державу етичним поняттям, що дозволяє її членам жити разом. Цивілізація, стверджував він, можлива завдяки розвитку держави. Політична філософія Гегеля допускала некритичне ставлення до держави, що спричинило появу пруського авторитаризму. Натомість нацисти не надто шанували державу, визнаючи в ній позитиви тільки для досягнення власних цілей. Творчу потугу вони добачали в расі [*Heywood*, 2008: s. 221–246].

Комунізм, інша тоталітарна система, ставав невлмовимою ідеологією. Тривалий час її носії виступали як представники соціалістичної ідеї, а комунізм вважали ідеальною формою суспільного буття. Натомість у Радянському Союзі при Леніні та Сталіні він набув елітарних і тоталітарних рис, коли в ім'я революції почали розправлятися з мільйонами незгідних. Для утримання влади очільники комуністичних режимів вибудовували чітку партійну ієрархію. Принцип демократичного централізму поволі перетворювався на концентрацію влади в одних руках, яка підтримувалася в дедалі

брутальніший спосіб – таємною каральною структурою (НКВС), що усувала всіх нелояльних до режиму фізично чи запроторюючи до концентраційних трудових таборів (ГУЛаг). За комуністичного тоталітарного режиму влада належала винятково партійним бонзам, а будь-які оскарження чи незадоволення вирішувалися за допомогою терору.

Після Другої світової війни комунізм поширився на Східну Європу, хоч і став здебільшого бюрократичним і консервативним. Однак комуністична ідея зберегла жорстокі методи, репресії, порушення прав людини та свобод. Нині найпотужніший прояв комунізму спостерігається, зокрема, в Китаї, де головна керівна роль закріплена за політичними елітами заради перемоги революції. Утім, ця країна тепер експериментує з політикою вільного ринку.

в) Рухи протесту (анархізм, екологізм)

Попри наявність такої широкої палітри політичних ідеологій, існують також і рухи протесту, котрі теж ідеологічно оформлюються, хоч є більш спонтанними та слабо організованими.

Анархізм історично містить у собі вельми багатоманітний набір ідей, а серед них: протидія централізованій державі як репресивній силі (антиетатизм) чи формування суспільної організації винятково знизу догори на основі вільних асоціацій або федерацій трударів (природний порядок), антиклерикалізм, економічна свобода. Анархісти не терплять застосування насильства як морально неприпустимого заходу. На думку американської анархістки, народженої в Росії, *Емми Голдман* (1869–1940), емблемою уряду є «палиця, пістолет, кайданки чи в'язниця».

Анархічні погляди народжувалися під впливом даосизму, буддизму, стоїцизму, кінізму. Британський філософ і письменник *Вільям Годвін* (1756–1836), утративши віру й переставши бути пресвітеріанським духівником, перетворився на безжального критика авторитаризму й здійснив заледве не першу спробу

класифікації анархічних переконань, хоча себе й не називав анархістом. Російський аристократ-революціонер *Михайл Бакунін* (1814–1876) відмовився від військової кар'єри й панславізму на користь анархізму, агітацією й пропагандою якого займався безупинно. Його приваблювала організація секретних товариств, які б збурювали постійні політичні інтриги в соціумі. Натуру людини Бакунін убачав розкріпаченою та бунтівною.

З XIX ст. анархізм уже був елементом соціалістичного руху. Серед інших рухів анархізм вирізняється тим, що йому ще не вдалося ніде прийти до влади на рівні цілої країни, ймовірно, через те, що його ключовою метою є скасування держави й елімінація будь-яких здирницьких форм політичної влади. Індивіди в громаді натомість мають займатися власною діяльністю на основі добровільної згоди, прагнучи самостійності й самоврядування. Тобто анархізм перегукується з крайніми формами лібералізму та соціалістичного колективізму.

Суспільство мусить складатися з низки самоорганізованих і децентралізованих систем: такою є візія теоретика французького анархізму *П'єра Жозефа Прудона* (1809–1865). Самоук, він працював друкарем, але, втягнувшись у радикальну політику, навіть потрапив до парламенту, хоча й голосував проти конституції. Кілька років провів у в'язниці, після чого зосередився на теоретичній діяльності. У своїй головній праці «*Що таке власність*» (1840) Прудон атакує традиційні права власності й комунізм, відстоюючи кооперативний спосіб господарювання, скеровуваний радше на потреби, а не зиск. Він був прихильником робітничих асоціацій, які вільно взаємодіють між собою.

Важливим різновидом анархізму є *синдикалізм* (від «синдикат» – зв'язок). Його прихильники помишляли, що упосліджені класи зможуть об'єднатися й гуртом боронити власні права. Французький теоретик синдикалізму *Жорж Сорель* (1847–1922) гадав: революція здійсниться в результаті всезагального страйку, що стане символом робітничого класу. Анархосиндикалісти часто вдавалися до саботажів і бойкотів, бачачи в них курс до неієрархічного суспільства.

Іншу, не менш визначну, варіацію становить анархокомунізм. Одним із його фундаторів є російський аристократ, географ *Пьотр Кропоткін* (1842–1921). Він приніс в анархізм науковий дух, зокрема еволюціонізм, але дещо відмінний від концепції Дарвіна. Кропоткін уважав взаємодопомогу засадничим чинником людського розвитку, що міг би стати підставою анархічного, а разом і комуністичного суспільства.

Найвизначнішим речником анархічних переконань був Макс Штірнер, хоча серед анархістів-індивідуалістів були й інші гучні імена, як-от Генрі Девід Торо чи Бенджамін Такер. До анархізму дотичний також рух *пацифізму*, чи мирного противенства насильству (Лев Толстой, Махатма Ганді). Сучасним виразником анархічної ідеї є американський політичний дисидент, мовознавець і радикальний інтелектуал *Ноам Хомський* (нар. 1928), який обстоює думку про недовіру до створених людиною інституцій. Його критика влади знаходить вираз у негативній оцінці зовнішньої політики США, котру він іменує неоколоніальною та мілітаристською й атакує демократію, викриваючи маніпулятивну природу медій [Heuwood, 2008: s. 195–217].

Серед ідеологічних рухів, які мають потенціал для мобілізації людей на політичні дії, є захисники довкілля – *зелена політика*. Ті самі питання порушують представники *екологізму* – руху серед інших нових ідеологій, які критикують традицію Просвітництва за її антропоцентричний характер і порушують питання про призначення держави, людської природи й соціального укладу [Schwarzmantel, 2008: p. 150–160].

Термін «екологія», що його запровадив німецький зоолог Ернст Гекель (1866), позначав розмаїті дослідження в галузі відносин між живими організмами та їхнім довкіллям. Поволі це питання стало політичним. Виникає рух *енвайроменталізму*, який передбачає, що людське життя має розумітися в контексті природного буття. Зелені рухи постають із стародавніх поклонінь Матері Землі чи східних релігій і вчень (індуїзм, буддизм, даосизм). У ХХ ст. вони стають реакцією на індустріалізацію й урбанізацію, забруднення довкілля, на зникнення видів тварин,

кислотні дощі, парниковий ефект, глобальне потепління. Люди не повинні мати виняткових переваг, позаяк є частиною природи.

Головні засади цих рухів: дослідження та захист екології, на яку впливає зростання народонаселення, безугавне видобування паливних ресурсів, вирубка лісів, забруднення водоймищ, повітря; осмислення долі людства в моральних категоріях; права тварин тощо [Heuwood, 2008: s. 273–296].

г) Ідеологія та партійна політика

Політичні ідеології відігравали значну роль у партійній політиці в попередній період, проте починаючи з середини ХХ ст. роль ідеологій поступово зменшується, що дало привід говорити про «деідеологізацію» партій. Цей процес пов'язується, з одного боку, з кризою «тоталітарних» ідеологій (комунізм, фашизм), а з другого – зі зміною характеру самих партій: переходом від масово-бюрократичних до електорально-професійних. Як твердить Шварцмантель, в умовах видозміни та перегляду ролі традиційних колективних суспільних суб'єктів в індустріальну епоху («класів», «верств», «трудова колективів») суспільна основа масових партій зазнає трансформацій, і так само не може не переглядатися соціальний запит на політику, що заснована на масовій ідеології [Schwarzmantel, 2008: p. 16]. Тому сьогодні замість терміна «ідеологічні партії» політологи дедалі частіше вживають поняття «програмні партії», в яких партійна програма охоплює реальні політичні пріоритети й завдання. Передвиборчі програми відображають головним чином те, що стосується «сфери змагання», тобто створюються під вибори та містять формулювання, покликані забезпечити підтримку електорату, тоді як партійні програми більшою мірою належать до «сфери самоідентифікації» [Mair, Mudde, 1998: p. 219].

Американський соціолог Роберт Морісон Маківер розглядає політичні ідеології як системи політичних, економічних і соціальних цінностей, а чи ідей, що слугують основою для встановлення цілей, які становлять ядро політичних програм [Голосов,

2001: с. 117]. Визначення Маківера добре ілюструє зв'язок між ідеологією та партійним програмуванням. Водночас, на думку голландських політологів Петера Мейєра і Каса Мудде, партійна ідеологія є системою поглядів, які складають ідентичність партії і більше стосуються того, чим партія є, ніж того, що вони роблять [*Mair, Mudde, 1998: p. 220*].

Сьогодні дослідники пропонують різні класифікації партій за ідеологічними ознаками. Зокрема, Клаус фон Бейме наводить таку типологію за ідеологічною спорідненістю [*von Beyme, 1985: p. 29–158*]:

- ліберальні та радикальні;
- консервативні;
- соціалісти та соціал-демократи;
- християнські демократи;
- комуністи;
- аграрії;
- регіональні й етнічні;
- правоекстремістські;
- екологічні.

Очевидно, що ця класифікація найбільше відповідає розвиненим демократичним країнам Заходу, де існують історичні партії, які можна охарактеризувати як програмні з високим рівнем ідеологічної артикуляції. У визначенні ідеологічної позиції партій у цих країнах враховуються історичні «ідеологічні родини», до яких вони належать, членство в міжнародних об'єднаннях партій та ідеологічне самовизначення партій, яке, зокрема, міститься в їхніх назвах. Однак ці критерії не завжди спрацьовують у посткомуністичних країнах із неконсолідованою демократією та низьким рівнем демократичної політичної культури. Багато з них, образно кажучи, «не мають історії», тобто сформовані відносно недавно й існують протягом двох-трьох електоральних циклів. Також лише невелика їх кількість входить до складу міжнародних партійних асоціацій. Зрештою, їхні назви теж не можуть слугувати достовірним критерієм для визначення ідеологічної позиції, адже, наприклад, ЛДПР у Російській Федерації аж ніяк не

є ліберальною партією, так само як не є соціал-демократичною й українська СДПУ(о).

Свою чергою, Томаш Костелецький пропонує класифікацію партій у посткомуністичних країнах за їхнім походженням [*Kostelecký, 2002: p. 76*]:

- правонаступники комуністичних партій;
- партії-сателіти, що існували формально за комуністичних режимів;
- партії, що існували до комуністичних режимів і були заборонені;
- партії, що походять від дисидентських рухів;
- нові партії.

Ця класифікація доволі добре спрацьовує для партійних систем країн Центрально-Східної Європи, а також може застосовуватися до партійної системи України, особливо в період до середини 90-х рр. ХХ ст. Проте відтоді партії, що походять від дисидентських рухів (НРУ, УНП, «Республіканська партія»), значною мірою втратили свої позиції. Те саме можна сказати й про соціалістів як наступників КПРС, натомість КПУ віднедавна опинилася під забороною. Сьогодні в Україні в полі партійної політики домінують новоутворені партії з невизначеною ідеологією.

РОЗВИТОК УЯВЛЕНЬ ПРО ІДЕОЛОГІЮ

1.1. Доідеологічна сакралізація влади і харизма

Для домодерних спільнот, у часи, коли релігія була панівною формою колективних уявлень, поширеним був феномен сакралізації влади. У первісних формах суспільної організації, де «тотем» слугував символом групової ідентичності, а політична сфера була невіддільною від магічних практик і ритуалів, вожді чи старійшини виконували функції своєрідних провідників-посередників між одноплемінниками й ідеальним світом духів, предків і загалом космічним ладом. У розвинених потестарних системах, де існує більша дистанція між владою й обивателем, а також диференціація поміж різними сферами, однак, зберігається уявлення про надприродне походження влади й наділення чудесними атрибутами властителя. Влада тут розглядається як утілення потойбічної сили, й ця функція репрезентації сакралізує її, надаючи легітимності.

Французький антрополог *Жорж Баландьє* (нар. 1920) слушно зазначає: навіть у модерних суспільствах влада ніколи не є цілком вільною від релігійного змісту, хоча він і набуває меншого значення [*Баландьє*, 2002: с. 103]. Можна додати: релігійні змісти актуалізуються й у тоталітарних суспільствах, де важливу роль відіграє культ вождів. Натомість, на нашу думку, кардинальна різниця між традиційними та модерними суспільствами полягає в тому, що в першому «сакралізація» влади легітимізує її у двох вимірах («земному» і «небесному»), а в модерних суспільствах вона реалізується насамперед у політичному полі.

Відомий лінгвіст *Еміль Бенвеніст* (1902–1976), досліджуючи історичну лексикологію й етимологію термінів, що описують царську владу в індоєвропейських мовах, доходить висновку: індоєвропейське поняття *rex* (цар) радше релігійне, ніж політичне: «Обов'язки *rex* – не веліти і не вершити владу, а встановлювати правила і визначати те, що стосується “права” в прямому сенсі цього слова. Визначене таким чином поняття *rex* виявляється набагато ближчим до жерця, ніж до самодержця» [*Бенвеніст*, 1995: с. 252].

Як приклад Бенвеніст наводить ритуал *reges fines* (визначення меж у вигляді прямих ліній), який передував будівництву храму чи міста. Магічний характер цього ритуалу полягав у розмежуванні зовнішнього/внутрішнього, сакрального/профанного, своєї/чужої території й здійснювався особою, котра наділена вищою владою – *rex* [Бенвеніст, 1995: с. 252].

У Середньовіччі сакралізація влади набувала різних доктринальних форм і втілювалася в різноманітних суспільних ритуалах. Французький історик *Марк Блок* (1886–1944), представник школи «Анналів», у праці «Королі-чудотворці» (1924) досліджує уявлення про неземний характер королівської влади, що набули поширення в Західній Європі, насамперед у Франції й Англії. Блок вивчає еволюцію поглядів на сакральність королівської влади та ритуалів, що її втілювали, зокрема зцілення від хвороб «накладанням рук». Блок зазначає: королі вважалися цілителями, бо їхня особа – «помазаника Божого» – сакралізувалася через помазання на престол [Блок, 1998: с. 125]: «Правителі Заходу знову офіційно стали священними персонами завдяки новому установленню – церковному освяченню сходження на престол і, передовсім, його основному обряду, помазанню на царство. Миропомазання, як ми побачимо, вперше виникло у варварських королівствах у VII–VIII століттях. У Візантії, навпаки, воно було введено дуже пізно і, безперечно, як наслідування чужоземних зразків» [Блок, 1998: с. 139].

Цю сакральність король отримував від Церкви, що водночас призводило до певної дилеми, адже, як пише Блок: «Однак у медалі був і зворотний бік. Під час церемонії священник, який здійснював помазання, опинявся на мить вище за монарха, який з благоговінням це помазання приймав; звідси, мабуть, випливав висновок: щоб звести короля на престол, необхідний священник; то був очевидний знак переваги духовного над мирським» [Блок, 1998: с. 145].

На це спиралася поширена в середньовіччі ідеологія «цезарепапізму», що знайшла вияв, зокрема, в доктрині «двох мечів». Цю доктрину вперше проголосив папа Геласій I (492–496),

а остаточного завершення вона набула в буллі папи Боніфация VIII (1235–1303) «*Unam Sanctam*» (1302). Спираючись на вірш із Євангелія від св. Луки «Вони сказали: Господи! Ось тут два мечі. Він сказав їм: досить» (22:28), Боніфаций VIII виклав свою концепцію верховенства папи над світською владою. Образно кажучи, папа тримає у своїх руках два мечі, один з яких символізує духовну, а другий – світську владу. За твердженням Боніфация VIII, королі повинні служити церкві за наказом папи, котрий має право карати світську владу за будь-яку помилку, а сам папа не підкоряється нікому з людей, у тому числі світським правителям.

Окрім помазання, джерелом сакральності королівської влади було те, що Блок характеризує як «родову наперед-визначеність», династичну сакралізацію, тобто успадкування певної сили своїх попередників [Блок, 1998: с. 154]. У дохристиянські часи вважалося, що вожді успадковують священну силу від своїх міфічних пращурів, споріднених з богами. У пізньому Середньовіччі набула поширення політична доктрина, що впливає з уявлень про надприродну силу короля, котра передається з покоління в покоління. Згідно з цією доктриною, король втілює ідеальну субстанцію влади. Історик права *Ернст Канторович* (1895–1963) наводить приклад із англійських судових документів часів правління Єлизавети I (1533–1603). Предметом справи було те, що її попередник, неповнолітній король Едуард IV (1537–1553) віддав частину земель свого родового маєтку герцогства Ланкастерського в оренду: «...згідно із загальним правом, жодне діяння, що здійснюється королем як королем, не може бути оскаржене через його неповноліття. Бо король має в собі два тіла, а саме тіло природне і тіло політичне. Його природне тіло (що розглядається само по собі) є смертне тіло, піддане всім примхам природи і випадку, аж до дитячого або старечого недоумства, як і іншим подібним лихам, що трапляються з природними тілами інших людей. Але його політичне тіло є тілом, яке не може бути, мабуть, видимим або таким, що можна відчутти дотиком, оскільки воно складається з політики і правління

і створено для керівництва народом і підтримання загального блага; і ось це тіло є абсолютно вільним від дитинства або старості та інших природних вад і немочей, яким піддається природне тіло, і з цієї причини те, що король робить у своєму політичному тілі, не може бути позбавлене сили або оскаржене на підставі будь-якої недосконалості його природного тіла» [Канторович, 2005: с. 12].

Отже, в потестарних системах влада тримається на «харизмі» властителя й традиції, які легітимізують політичний лад загалом. У цих системах ідеологія як форма дискурсу, що виникає у сфері відносин «суспільство – влада», не є достатньо артикульованою.

Феномени «традиційного» та «харизматичного» типів панування також аналізує Макс Вебер у праці «Господарство і суспільство» (1925). Він характеризує ці ідеальні типи «легітимного панування» так: традиційне панування ґрунтується на повсякденній вірі у святість традицій і вірі в легітимність авторитету, заснованого на цих традиціях, натомість харизматичне – на виняткових проявах святості, геройської сили чи неперевершеності особистості та створеному цими проявами порядку [Weber, 1947: р. 328]: «“Харизмою” слід називати рису особистості, визнану надзвичайною, завдяки якій вона оцінюється як обдарована надприродними, надлюдськими або, щонайменше, особливими силами і властивостями, недоступними іншим людям. Вона розглядається як послана богом або як взірець» [Weber, 1947: р. 358–359].

Вебер вважає: харизма потребує визнання за допомогою чуда, яке підтримує емоційний зв'язок між лідером і спільнотою [Weber, 1947: р. 359–360]. Харизматичний тип панування є доволі нестійким і зазвичай не переживає лідера. Коли емоційний зв'язок слабне внаслідок смерті лідера чи інших обставин, харизма «інституалізується» через спадкоємність влади, традиції та встановлені правила. Також міняється сам вектор соціальної дії. Якщо харизматичний лідер змінює чинний суспільно-політичний лад, то його наступники намагаються його зберегти. Вебер називає цей процес «рутинізацією харизми» [Weber, 1947: р. 367–373].

Італійський соціолог Альберто Мелуччі звертається до проблеми «харизми» в контексті дослідження соціальної мобілізації. Він зазначає: Вебер дещо «есенціалізує» харизму, розглядаючи її як таку, що «спускається» масам зверху, а водночас переоцінює пасивність останніх [Melucci, 1996: р. 336]. Мелуччі пропонує розглядати харизматичне лідерство як особливий тип відносин, який ґрунтується на обміні: «Лідерство є відношенням між лідером і його послідовниками, де кожна сторона віддає та отримує певні блага або цінності... З цього погляду харизматичне лідерство є специфічним типом обміну, в якому переважає, в порівнянні з іншими вимірами, афективна ідентифікація з екстраординарними якостями лідера й посилення індивідуальної та колективної ідентичності послідовників» [Melucci, 1996: р. 337].

Аналізуючи історичну етимологію *fides* і *credo* (віра, довіра), Бенвеніст указує, що ці поняття описують соціальну функцію обміну (благодіяння за довіру та підтримку) й стосуються сфери відносин влади (протекція за покірність). Під впливом християнства ці поняття змінили первісне значення: *fides* почало означати «релігійну віру», а *credo* – «сповідання релігії» [Бенвеніст, 1995: с. 94; 128].

П'єр Бурдьє вбачає джерело харизми в механізмі делегування, метафорично називаному ним «магічним»: те, що допіру було простим зібранням індивідів, котрі певним чином опинилися разом, немовби має продовження в лідері як уособленні «соціального тіла», трансцендентного щодо біологічних тіл, які його складають: «Офіційна особа, яка володіє повною владою говорити і діяти заради групи, а спочатку владою над групою з допомогою магії слова наказу, заміщає групу, що існує тільки через цю довіреність. Персоніфікуючи одну умовну особу, соціальний вимисел, офіційний представник вихоплює тих, кого він має намір представляти як ізольованих індивідів, дозволяючи їм діяти й говорити через його посередництво, як одній людині. Натомість він отримує право розглядати себе як групу, говорити і діяти як ціла група в одній людині: “Status est magistratus”, “Держава – це я”» [Бурдьє, Соціальное пространство, 2007: с. 41].

Таким чином, група визначається через того, хто говорить від її імені й через це здобуває владу над тим, що є джерелом влади. Так виникає «харизматична ілюзія», коли представник сприймається як *causa sui* – «знак» заміщення цілої групи [Бурдьє, Социальное пространство, 2007: с. 42].

Отже, за Бурдьє, харизма стає результатом «політичного відчуження» та «фетишизму» (в Марксовому розумінні), коли продукти людського розуму наділяються власним життям: «Політичні фетиші суть люди, речі, сутності, котрі, як здається, зобов'язані своїм існуванням тільки самим собі, тоді як вони отримали його від соціальних агентів. Довірителі обожають власні творіння. Політичне ідолопоклонство полягає якраз у тому, що цінність, яка надається політичному персонажу, цьому продукту людського мозку, здається дивною об'єктивною властивістю особистості, її шармом або харизмою» [Бурдьє, Делегирование и политический фетишизм, 2007: с. 159].

Отже, слідом за Бурдьє ми можемо трактувати ритуали сакралізації влади в потестарних системах, які він називає «профетичною акцією дарування значущості» [Бурдьє, Политическое представление, 2007: с. 204] як певний процес делегування політичного капіталу, що є формою символічного капіталу, заснованого на вірі та визнанні (від групи до особи) [Бурдьє, Политическое представление, 2007: с. 201].

1.2. Передісторія: ідолопоклонство та маніпуляція

У системі розвою стародавніх культур де-не-де проявляються чинники, що виражають змагальний принцип, покликаний продемонструвати похибки супротивників. Так, давні греки називали чужоземців варварами, що нездатні ні до розумного мислення, ні до артикуляції помислів, а перші християни зображали язичників лукавими ідолопоклонниками, котрі приохотилися до матеріальних речей і плотських насолод. Священні тексти авраамічних релігій засуджують ідолопоклонство, позаяк воно є поклонінням результатам людського труду. Тож фетишизацію продуктів праці вони визнають за великий гріх.

Урешті, ідолопоклонство включає фетишизоване ставлення також і до самої людини, коли та підлягає об'єктивізації. Для згаданих віровчень копіювання дійсності неприйнятне. Навіть давньогрецькі філософи визнавали: це призводить до помилок у пізнанні. Подібну облуду описав Платон у міфі про печеру. Схожі ідеї відлунюють бодай у постмодерній концепції симулякрів, яскравим свідченням чого в економіці теперішнього суспільства, де владарюють фінансово-економічні відносини, є функціонування грошей. Найхарактернішою прикметою їхнього існування є удаваність, а точніше – символічна подоба чи ідея в головах людей. Хоча гроші мають металеве, паперове чи електронне «втілення», вони є уявленим еквівалентом, образом, який здобуває статус реальності – таким собі *ідолом*.

Від модерних часів філософія є глибоко зацікавленою у виявленні та спростуванні т. зв. «хибної свідомості» (*falsches Bewusstsein*). У XVI–XVII ст. у Західній Європі розпочався довготривалий період трансформації – від сільського господарства, властивого феодальному суспільству, до капіталістичного виробництва, що підважувало звичні принципи церковного та державного життя. Традиційні поняття видавалися вже непридатними для пояснення новочасного досвіду. Вирішальною ознакою модерного способу мислення став концепт, який у пізніших теоретиків ідеології якраз і названий «хибною свідомістю». Але спочатку ним можна було б позначити ставлення до звичаю.

Коли в кінці XV ст. флорентійський монах Джироламо Савонарола проголосив у Флоренції теократичну республіку, то запровадження традиційного життєвого ладу (заборона неаскетичної літератури, творів мистецтва з оголеною натурою, дзеркал, музичних інструментів, коштовних речей, карнавалів, світських свят) одразу ж демаскувало брак політичної інновації. Невдовзі Савонарола став непопулярним і був страчений (1498).

Його молодший сучасник *Нікколо Мак'явеллі* (1469–1527), взявши до уваги цю історію, доходить висновку: інноваційний можновладець зобов'язаний поширити систематичну ілюзію серед своїх підданих, якщо воліє зберегти владу. У «*Державці*»

(1513) Мак'явеллі порушує питання про те, як(і) реформи властителя легітимують його панування. Він засвідчує: цієї проблеми не існує для спадкових правителів, або ж у разі запровадження соціокультурних змін, коли звернення до звичаю є достатнім, аби запобігти бунту. Вагомим рішенням для інноваційного уряду є спроба заморочити людей: «... Державцеві, щоб утриматися, необхідно навчитися вміння бути недоброчесним і користуватися чи не користуватися цим, виходячи з потреби... великі справи вершили саме ті владарі, котрі не дуже пам'ятали про свої обіцянки, уміли спритно дурияти простаків і, зрештою, подужали тих, хто покладався на чесність» [Мак'явеллі, 1998: с. 434, 439]: Таким чином, ідеологія, яку, звісно, ще не названо своїм іменем, може виникати в щоденному громадському житті, а чи бути впровадженою через свідоме маніпулювання з боку сановників. Це приписування ефемерного чинника цивільній владі так збентежило ренесансну свідомість, що ім'я Мак'явеллі незабаром стало «притчею во язицех» і використовувалося на позначення хитрості й інтриганства.

Ще один вид маніпуляцій дуже скоро викрив ініціатор німецького реформаційного руху *Мартін Лютер* (1483–1546). Його невдоволення пов'язувалося з індульгенціями, церковними сертифікатами, що позначали відпущення покарання за гріхи. Система індульгенцій у певний момент почала функціонувати у вигляді особливої «валюти». Продаж тих сертифікатів мав полегшити неспокійний стан душі в загробному житті. Утім, індульгенція поволі фетишизувалася. Вона ніби набирала матеріальної форми людських уявлень про дії, приписувані надприродній силі. Так само як гроші є уявним еквівалентом між працею та речами, схожим чином індульгенції встановлювали подібність між покаанням і Божественною благодаттю. Церква в якийсь момент почала керувати цим процесом. Протест Лютера проти подібних зловживань спирався на висновок: уся система покарань католицької церкви є шахрайством: «...більшість людей, не зважаючи на [станові] відмінності, ошукують розкішними обіцянками (як уявляє собі посполитий), ніби від митарства можна відкупитися» [Лютер, 2002: с. 7].

Лютер підважує поширену на той час упевненість у перспективі отримання благодаті бодай і завзятими зусиллями. Йому враз спало на думку, що плотський модус мислення отруює католицьке вчення, адже саме його він бачить у церемоніальних діях священника, коли здійснюється «переісточення» – перетворення хліба та вина на тіло і кров Христову. Для Лютера ця доктрина є спотворенням відношення між матеріальним і духовним, адже передбачається, що священник здатен утілити уявлення про Бога у фізичній реальності. Тому католицьке богослужіння підпадає під старозаповітне визначення ідолопоклонства: встановлення уявної, ілюзорної тотожності між ідеями та матерією. А це вже сповна нагадує фетишизацію людської діяльності. Подібна віра в магічну ефективність священних дій потрібна, згідно з Лютером, аби лиш отримати зиск. Отже, людство перебуває в постійній спокусі впасти в «хибну свідомість» [Hawkes, 2003: p. 15–37].

Власне, ми підходимо до того моменту, коли поволі відбувається усвідомлення того, що поширення певних поглядів серед широких верств населення може забезпечити появу цінностей, емоційних реакцій, уявлень і, головне, – впливу на людей з «потрібною» метою. Формування смаків або вигідне для когось «програмування» свідомості пов'язані з пропагандою (невидимою владою й елементом ідеології), перші ознаки якої з'явилися разом з ідеєю популяризації місіонерства в Римі (1622).

1.3. Емпіричні засади критики ідолопоклонства

Промислова доба, в яку англійський філософ *Френсіс Бейкон* (1561–1626) пише свій *«Новий Органон»* (1620), припадає на період дозрівання модерних ідеологій. Трансформації у виробничій галузі й технологічні відкриття (порох, компас, книгодрукування) змінювали життя людей і сприяли появі нової інтелектуальної атмосфери. Знання розуміється як сила, влада і практика. Концепція Бейкона має на меті підважити домінування вірувань у суспільстві. Фактично він прирівнює релігійну концепцію ідолопоклонства до світської теорії «хибної

свідомості», розробляючи критику раціоналістичної й теологічної орієнтації схоластичної думки, що орієнтувалася на метафізичні сутності замість дослідження природи [Pines, 1993: р. 17–20]. Бейкон розрізняє кілька видів «ідолів» або хибних понять, яким випало полонити людський розум, укорінитися в ньому й перешкоджати належному способу мислення. *Ідол* (idolum) – це «привид», який веде людський розум манівцями. Бейкон вирізняє чотири класи «ідолів» [Бейкон, 1978: т. 2, с. 18–26]:

1) *Ідоли роду* властиві самій природі людини, людському племені чи родові. Позаяк розум людини нагадує криве дзеркало, він додає до природи речей своє викривлене бачення. Це стосується людської обмеженості, упередженості, передсудів і забобонів, пристрасності й чуттєвості. Подібного стану справ годі уникнути взагалі.

2) *Ідоли печери* є помилками, які виникають унаслідок виховання, тілесних звичок, спілкування, читання конкретної особистості, а то й просто випадковості. Кожен ніби живе у своїй печері, не виходячи назовні.

3) *Ідоли площі* виникають у спільнотах людей, котрі послуговуються наспіх встановленими словами й назвами (мовою), що спричиняє порожні суперечки й вихолощення розуму.

4) *Ідоли театру* не є вродженими й проникають у розум таємно. Вони містяться в закритих філософських системах і перекручених системах доказу.

Бейконів розподіл ідолів неодноразово трапляється в пізніших теоріях ідеології. З'ясовується, що деякі хибні ідеї виникають спонтанно в повсякденному житті, інші ж запроваджуються з проникливим розрахунком, аби встановити певну форму влади. Запропоноване розрізнення набуло неабиякої актуальності в середині XVII ст., коли частина англійської нації намагалася змінити владну систему рівночасно збройним примусом та реформуванням свідомості громадян.

Пропагандист революційного уряду Кромвеля – *Джон Мілтон* (1608–1674) – був змушений «уплітати» стародавні ідеї

в політичні інновації. Він гадав так: хоча держава створена за велінням Бога, народ укладає суспільну угоду, вибираючи можливо-владців і закони. Самоправство володаря є порушенням закону, бо свобода народу заснована на природному праві. Цим виправдовується революція й страта короля. Проте влада Кромвеля не витримала тиску консерватизму й монархія відновилася (1660). Інтелектуальні апологети революційного режиму наразилися на проблему: чому люди схиляються до поневолення? Найдохідливішим витлумаченням став християнський міф про гріхопадіння.

У *«Втраченому Раї»* (1667) Мілтон відтворює загальне припущення: гріхопадіння Адама і Єви було поштовхом до затьмарення людства, позаяк їхні фізіологічні апетити царювали над інтелектом. По вигнанні з Едему Єва сповістила Адама, що їхня провина викличе політичне пригнічення людей. Отже, ідея «втраченого раю» знаменує появу різновиду «хибної свідомості». Сліпе слідування чуттєвості та плотським насолодам, а також домінування земних речей призводять до фетишизації й ідолопоклонства. Мілтон наполягає: ідолопоклонство придатне деформувати розум, тому духовний вимір свідомості має бути вільним від зазіхань матеріальності, яка нависає мертвим тягарем звичаїв. Але ґрунтовне розмежування між матеріальною та духовною сферами й надалі зазнає інтерпретацій.

Ще перед Мілтоном автор новочасної теорії про нестримну людську вдачу, син ординарного англійського духівника й учитель валлійського принца-вигнанця Карла II Стюарта – *Томас Гобс* (1588–1679) – пише в часи революційного розбрату трактат *«Левіафан»* (1651), у якому схиляється до раціонального обґрунтування абсолютизму як альтернативи політичному безладу й обстоює потребу в укладанні суспільної угоди шляхом делегування влади суверену.

Гобс утверджує принципову різницю між об'єктами (тілами) матеріального світу та способом їх репрезентації у свідомості. Вони впливають на наші органи таким чином, що ми отримуємо враження від подібних якостей, як-от колір і звук. Ці якості не існують самі по собі, а формуються внаслідок чуттєвого

сприйняття. Звідси випливає таке: об'єкт – це щось одне, а уявлення чи фантазія – зовсім інше. У підсумковому розділі за назвою «Про царство темряви» припускається, що тенденція до фетишизації базована на суто суб'єктивних уявленнях і спричиняє релігійне ідолопоклонство: «... головною релігією язичників було їхнє поклоніння богам, тим образам (apparences), які залишаються у мозку після дії зовнішніх тіл на органи чуттів та які зазвичай називаються *ідеями, ідолами, примарами та химерними образами* (conceits). Вони є уявленнями (representations) про ті зовнішні тіла, що спричинили їх, та не мають у собі нічого пов'язаного з реальністю...» [Гоббс, 2000: с. 530].

Як бачимо, богословське вчення про ідолопоклонство дедалі більше тяжіло до перетворення на світську теорію ідеології. Язичницька пошана бовванів, каже Гобс, за великим рахунком, полягала в поклонінні своїм переконанням. Адже погани ще не усвідомлювали самодостатності власних ідей, вважаючи, що вони були викликані зовнішніми предметами завдяки силі уявлення. Тому геть усі ідеї визначаються фізичними явищами й залежать від зовнішніх обставин. Ось чому владні претензії релігії підштовхнули його до відокремлення теології від філософії. Либонь, лиш інтелект, діючи відповідно до принципів емпіризму, здатний дати уявлення про матеріальний світ.

Спроба нав'язування релігійних уявлень теорії державної політики стає взірцем моральної ницості, маючи на меті задоволення самолюбних зацікавлень клерикалів. Якщо Бейкон і Мілтон тримались емпіричних засад на шляху заснування науки, покликаної усунути наслідки гріхопадіння, то Гобс упевнений: розум мусить суворо регламентувати себе в матеріальному світі, щоби не потрапити в халепу туманних фантазій. Отож не годиться йому орієнтуватися на будь-яку метафізичну мету, а треба брати до уваги саме чуттєві дані.

Політичні погляди ще одного мислителя доби раннього капіталізму *Джона Лока* (1632–1704) поставали в опозиції до суспільних реалій, які породили Англійську революцію. Супротивник абсолютизму, свої зусилля Лок спрямовував на встановлення

конституційної монархії (1688). Хоча він і розглядає людей як істот від природи вільних, утім, перевага права приватної власності не дозволяла йому розуміти рівність у сучасному ключі.

У *«Розвідці про людське розуміння»* (1689) Лок бере курс на радикальний емпіризм: відкидає «вроджені ідеї», наполягаючи, що все знання береться з досвіду, а всілякі позадосвідні помисли пропонує вважати заледве не ірраціональними витворами. В особливий спосіб він прагне вигнати віру з філософського розмислу: натякає на курйозні думки й екстравагантні практики, називаючи їх «шаленством». Не дивно, що йому доводиться вилучати з філософської дискусії чимало елементів із осередку т. зв. «хибної свідомості», котра полягає у фетишизації помислів. Одна лиш емпірична основа, на його думку, має бути мірилом у доборі ідей. У цьому добачається своєрідний стандарт розуму, що є спільним для всього загалу.

Але чому ж так багато людей тримаються думок, які Лок уважає необґрунтованими? Існує кілька перешкод – людське втручання й інтерес, неналежний рівень мислення, відданість звичаю, нестримні пожадання, владний тиск та ін.: «Усі люди припускаються помилок, а більшість під впливом пристрастей чи зацікавлень у багатьох питаннях спокушаються й засвоюють хибні присуди. Якби ми лишень могли бачити потайні збудники, що впливали у цьому світі на знаних учених мужів, а також на зверхників людських спільнот, то виявили б, що вони проповідували свої погляди не заради однієї тільки правди» [Локк, 2002: книга 4, с. 380].

Про інший гатунок ізольованих від реальності «сутностей» пише шотландський філософ і творець політичної економії *Адам Сміт* (1723–1790) у *«Добробуті націй»* (1776), розмірковуючи про те, як в умовах ринкової економіки люди починають розуміти, що суб'єктивний вимір їхньої діяльності (праці) можна купити чи продати. Тобто праця набуває здатності відчужуватися від нас, або ж існувати поза нами й об'єктивуватись у формі грошей. Отже, в результаті розподілу праці остання стає товаром, а люди змушені продавати її. Як і будь-який інший товар, твердить Сміт, праця має кілька видів вартості: «Слід зазначити, що слово

вартість має два різні значення: інколи воно означає корисність якогось предмета, а інколи – можливість придбання інших предметів, що її дає володіння даним предметом. Першу можна назвати споживчою вартістю, другу – міноюю вартістю. Предмети, що мають дуже велику споживчу вартість, часто мають зовсім невелику мінову вартість або навіть зовсім її не мають... Немає нічого кориснішого за воду, але за неї майже нічого не можна купити... Навпаки, діамант майже не має жодної споживчої вартості, але часто в обмін на нього можна отримати дуже велику кількість товарів» [Сміт, 2001: с. 23–24].

Для Сміта споживча вартість використання є «реальною», тоді як мінова нагадує «симуляцію». Ілюзія, що гроші є цінністю в прямому сенсі слова, досить швидко поширюється. Подібна хибна, чи то пак ідеологічна, свідомість призводить до дивної звички мислення. Проте гроші є тільки номінальною вартістю: «За всіх часів і всюди дорогим вважали те, що важко дістати або на придбання чого потрібно більше праці, а дешевим – те, що легше дістати або що вимагає затрати меншої кількості праці. Таким чином, одна лише праця, вартість якої ніколи не змінюється, є єдиним і дійсним мірилом, за допомогою якого за всіх часів і в усіх місцях можна було розцінювати й порівнювати вартість усіх товарів. Саме праця становить їхню дійсну ціну, а гроші становлять лише їхню номінальну ціну» [Сміт, 2001: с. 26].

Може здатися, що в сучасному суспільстві номінальний вимір замінив реальний. Питання, які порушувалися в англійському емпіризмі, дістали відповіді з боку французьких мислителів часів Просвітництва. Їхні дослідження з політичного реформування встановлювали зв'язок між теорією та практикою, пронизуючи подальші обговорення проблем ідеології. Якщо Лок спрямовував свої дослідження проти радикальних протестантських сект, французькі філософи скерували критику проти католицької церкви як ворога істини. Недарма чимало просвітників уважали, що всі ідеї своїм джерелом мають матеріальний досвід.

Тож, на відміну від Лока, котрий зарівно визнавав інтелект і відчуття, абат *Етьєн Боно де Кондильяк* (1714–1780) наполягає саме

на визначальній ролі останніх. У трактаті «*Про відчуття*» (1754), щоби пояснити небезпечність абстрактних принципів, він пропонує читачеві евентуальний експеримент – поставити себе на місце мармурової статуї. Цим він хоче показати, що розумові процеси людини своїм корінням сягають лише фізичних відчуттів: «Якщо ми візьмемо до уваги, що спогади, порівняння, винесення суджень, розрізнення, уявлення, подив, здатність мати абстрактні ідеї, ідеї числа й тривалості, знання загальних і окремих істин – це тільки різні способи уважності; що мати пристрасті, любити, ненавидіти, сподіватися, боятися і бажати означає лишень різноманітні способи бажати і, нарешті, що бути уважними і бажати – це по суті те саме, що відчувати, то ми виснуємо, що відчуття містить у собі всі здатності душі» [Кондильяк, 1982: т. 2, с. 227].

Урешті він стверджує: оцінювати ідеї варто відповідно до матеріальної реальності. Позаяк душа не має реального (матеріального) буття, людська свідомість зводиться до чуття. Якщо ідеї емпірично безпідставні, тобто не мають матеріального референта, сумнівно ставитися до них, ніби вони є реальними. Такою є секуляризована версія релігійної критики ідолопоклонства: «Ті, хто зупинився на цьому грубому понятті й не спромігся збагнути метафізичних тонкощів атеїстів, ніколи не піддають сумніву могутності, розуму й свободи своїх богів. Доказом цього є релігія всіх ідолопоклонників» [Кондильяк, 1982: т. 2, с. 458].

Фундатор концепції «розумного егоїзму», покликаної об'єднати окреме і загальне, *Клод Адріан Гельвецій* (1715–1771), вважаючи, що світом правлять закони руху, доводив таке: відчуття людини справляють суттєвий вплив на ментальне життя, а її інтереси відображаються в моральних якостях. На його думку, в розумі породжується сила-силенна ідей, але тільки деякі з них корисні, бо навчають або розважають, є звичні чи нейтральні, решта ж – просто шкідливі. На цій підставі він запропонував критику забобонів, адже побачив, що нематеріальні ідеї прислужились інтересам певних соціальних груп, а передовсім духовенству, влада якого залежить від хисту переконувати інших у реальності певних метафізичних понять: «Скоро священики беруть на себе оголошувати

волю небесну, це вже не люди, це – божества... Зло, яке чинять релігії, реальне, а добро – дуже уявне» [Гельвецій, 1994: с. 257, 258].

Барон *Поль Анрі фон Гольбах* (1723–1789), розглядаючи людину як частину фізичної природи, довів матеріалізм Кондильяка до логічного завершення. Відверто атеїстичний мислитель, він вважав «хибну свідомість» заледве не наслідком змови. На його думку, духівники підступно закликали людей вірити в хибні речі. Коли Гольбах визнає, що мислення людини визначається способом її буття, він припускає: наші переконання детерміновані зовнішніми обставинами незалежно від умислів свідомості: «Люди повік впадуть в оману, якщо зневажатимуть досвід заради породжених уявою систем. Людина – природне творіння, вона існує в природі, підкорюється її законам, не може позбутися її, не здатна – бодай подумки – вийти з природи. Даремно дух її воліє поринути за межі видимого світу, він завше змушений уміщатися в його теренах» [Гольбах, 1963: с. 59].

Утім, непросто втямити, як же Гольбах обґрунтовує факт викриття прототипу «хибної свідомості». Якщо думки визначаються відчуттями, то чим тоді вважати *освіту*, на яку так покладалися просвітники, без належних змін у фізичному світі? Певно, матеріалізм енциклопедистів запропонував дещо вузький погляд на світ. І такі переконання мали своїх критиків.

Женевський морально-політичний філософ, а разом ініспіратор Французької революції та розробник ідеї «загальної волі», *Жан-Жак Русо* (1712–1778) обстоював тезу про зіпсованість цивілізаційного трибу життя. У трактаті «*Міркування про походження нерівності*» (1755) він хоч і приймає метод Просвітництва, втім, гадає, що людська вдача, про яку подейкують філософи, існує лише в помислах. Тобто ніяк не зовнішній світ засновує нашу свідомість. Соціальну ієрархію встановлено задля того, щоби й надалі спотворювати справжню природу з метою підняття власного статусу. У результаті, люди більше не спроможні сприймати природну рівність, яка прихована за нерівністю: «Я бачу в людському роді два види нерівності: один, який я називаю природним або фізичним, оскільки він встановлений природою і полягає

у віковій відмінності, здоров'ї тілесних сил і розумових або душевних якостей; другий, його можна назвати нерівністю умовною чи політичною, позаяк вона залежить від певної угоди й тому що вона встановлюється або, принаймні, встановлюється зі згоди людей. Ця остання полягає в різноманітних привілеях, чим дехто користується за рахунок інших...» [Руссо, 2000: с. 33].

Основний внесок Русо в історію ідеології полягає в тому, що він помітив, як поширюване невігластво сприяє захисту інтересів приватної власності. Ось чому весь апарат цивілізованого суспільства ратує за неприродний поділ багатства. Русо вказує, що всі соціальні практики, ба навіть сам розум, є винаходом, а не природно встановленою здатністю. Він, а пізніше романтики, зчиняють бунт проти раціональності, закликаючи людство повернутися до природного життя. Для нього люди за своєю природою є рівними. Згодом цією тезою скористалися французькі революціонери [Hawkes, 2003: р. 38–58].

1.4. Перший проект «ідеології»: від науки про ідеї до зневажливого концепту

Саме в бурхливі часи революції з'являється рух «ідеологів» (будемо писати його в лапках), які прагнули реалізувати ще античне розуміння філософії як того способу мислення, що цілком впевнений у своїй природі та діях, а також охоплює сферу позитивного знання. Єдність наукового методу та достовірності знання, досягнутого як відтворюваність акту пізнання, стали основою «ідеології» й усього Просвітництва. У широкому сенсі слова неологізмом «ідеологія» називався рух, який включає безліч різноманітних наукових концепцій XVIII–XIX ст.: граматики, політична економія, інтегральне обчислення, теорія ймовірності, проективна геометрія, аналітична хімія, природна класифікація й історія, космологія, механіка, оптика, фізіологія нервової діяльності, моральна філософія, філософія історії, педагогіка, теорія права, логіка та ін.

У цілому «ідеологію» можна розглядати у двох різних аспектах. Як ординарну філософську школу, що, правда, не надто оригінальна, бо вона спиралася на попередню традицію від Декарта,

Гобса, Лока, Кондильяка і Кондорсе, створивши синтез картезіанської і сенсуалістичної традицій. Це й становить новацію «ідеологів». Крім того, вони запровадили поняття мови і знака в епістемології. Нарешті, під впливом «ідеологів» і за їхньої безпосередньої участі творилися закони й інституції революційної наполеонівської Франції [Ланин, 2013: с. 11–15].

Проте, хоч як це дивно, «ідеологія» народилася саме з критики ідеології (в загальному сенсі). Свою мету «ідеологи» Просвітництва бачили в реконструкції суспільства на раціональній основі. Для цього, вважали вони, треба змінити суспільний порядок, який тримається на релігійних забобонах і підкріпленій абсолютистською владою. До того ж свідомість людини потрібно спрямувати до щастя шляхом систематичного педагогічного проекту. Але що має бути покладено в його основу? Зрештою, «ідеологи» не змогли запропонувати вирішення цього питання. Єдине, на чому вони наполягали, – це ідеал розуму. Соціальні й політичні інститути належить звільнити від панування метафізичної омани.

Нова наука «ідеології» поволі перетворювалася на підривному діяльність із демаскування оман. Вона завдала нищівного удару по священниках і королях, а знання людства вивела з монополії керівного класу, закріпивши його за новою елітою – теоретиками. Проте головне завдання полягало в тому, щоби пробратися в таємницю людської психіки, адже соціальні інститути можна трансформувати раціонально, якщо краще розумієш людську природу. Це знання шукали в трактатах Гольбаха, Гельвеція, а особливо – Кондильяка.

«Кондильяк більше ніж будь-хто інший сприяв примноженню цінних спостережень, і саме його треба вважати фундатором ідеології» [де Трасі, 2013: с. 27].

Утім, принаймні формальним засновником руху «ідеологів» є Антуан Дестют де Трасі (1754–1836), аристократ і землевласник, який пристав до революційної французької буржуазії. Він боровся як солдат під час революційних подій, але був звинувачений у контрреволюції й кинутий якобінцями до в'язниці в часи терору (1793). Саме там йому вперше спало на думку створити

науку про ідеї, зосереджену в природному, а не трансцендентному світі. Подібні міркування де Трасі викладає в трактаті «*Елементи ідеології*» (1804–1815).

«Ідеологія є частиною зоології, а в зоології людина є складовою особливо важливою й заслуговує на глибоке вивчення; і Бюффон, найбільш красномовний інтерпретатор природи, не вважав свою природну історію людини завершеною без хоча б спроби описати її здатність мислити... жодних дефініцій не потрібно на початку вивчення ідеології. Перше, що слід зробити, це привчити учнів помічати те, що відбувається в їхніх головах, коли у своїх іграх або в процесі навчання вони думають і розмірковують» [*де Трасі*, 2013: с. 30, 282].

Коли де Трасі шукав відповідника для свого «аналізу відчуттів та ідей», він відкинув слово «метафізика», бо вона дискредитувала себе через опозицію до фізики й пояснювала все пошуком першопричин. Та сама доля спіткала й «психологію», адже він передбачав, що неможливо дізнатися, чим є «душа». На його думку, термін «ідеологія» мав перевагу, позаяк не спирався на попередні припущення. Нова наука мала усунути дуалізм матеріалізму й ідеалізму. Вона була розроблена для подолання соціальних протиріч класового суспільства без скасування його структури. Та позаяк де Трасі визнав приватну власність продуктом людської природи, Маркс згодом називатиме його «холоднокровним буржуазним доктринером».

«Ідеологія» належала до раціональної політики, на відміну від ірраціонального Терору. Для того щоб керувати собою, слід ретельно розробити відповідні закони. Підкреслимо ще раз: «ідеологія» мала витіснити богослов'я як царицю наук; потрібно було реконструювати політику, економіку й етику. Революція ще була в розпалі, коли де Трасі очолив групу вчених і філософів, які утворили теоретичне крило соціальної реконструкції Франції. Він працював у відділі моральних і політичних наук Національного інституту (засн. 1795), де запропонував до розгляду проект «ідеології».

Спочатку Наполеон був у захваті від Інституту, пишався почесним членством і запросив де Трасі приєднатися бригадним

генералом до воєнної кампанії в Єгипті. Та незабаром Бонапарт почав відмовлятися від революційного ідеалізму, а концепція «ідеології» вийшла на передній план критики. На шляху політичного лібералізму й республіканства виростав бонапартистський авторитаризм, який потребував популістської ідеології з міцною релігійною складовою. На цьому тлі Наполеон і винайшов зневажливий термін «ідеолог», яким хотів затаврувати працівників Інституту як сектантів або диверсантів. Невдовзі він навіть звинуватить їх у поразці в Росії.

Суперечка спалахнула у 1800 р., коли де Трасі та його колеги з Інституту намагалися знищити релігійні компоненти в системі державної освіти і встановити світську «ідеологію». Бонапарт, який виступав за відновлення коледжів старого режиму, засудив «ідеологів»: вони стали його ворогами, бо демаскували сентиментальні ілюзії та релігійність, чим той сподівався легітимізувати своє диктаторське правління. Наполеон твердив: «ідеологія» де Трасі нехтує «законами людського серця й уроками історії». Інакше кажучи, вона виступає проти апріоризму й історичного детермінізму.

Звинування в бік де Трасі автоматично спрямувалися проти спадщини Лока і Кондильяка, бо, як ми бачили, читання саме цих мислителів вплинуло на його твір, де він іде за попередниками: немає жодних вроджених ідей, а всі думки побудовані на відчутті. З іншого боку, де Трасі поділяє міркування Гобса: нехай речі й впливають на формування ідей, утім, останні не відповідають цілком першим. Отже, проект «Ідеології» передбачав знищення всіх ілюзій, щоб уникнути хибних способів мислення.

Утім, історія застосування поняття «ідеологія» ускладнюється ще й тим, що у 1800 р. французький філософ Луї де Бональд, вживаючи терміни «idéologie» й «ideologique», виступає проти тих, кого де Трасі вважав аналітиками ідей. З політичного погляду, де Бональд є противником Французької революції та захисником церкви. Існує ймовірність, що на основі його позиції Наполеон міг заснувати своє негативне використання поняття «ідеологія». Пізніше вже саме слово поступово починає означати сферу абстрактних ідей. Гайнріх Гайне в *«Англійських фрагментах»*

(1828) описав німців як спекулятивних ідеологів і мрійників, які живуть тільки майбутнім. Відлуння цієї оцінки виявлено в докторській дисертації 23-річного Маркса (1840–1841), коли він пише, що життя не потребує ідеології та порожніх гіпотез. Іглтон зробив висновок, що Маркс і Енгельс перейняли зневажливу інтонацію Наполеона щодо ідеології, почавши вживати термін у значенні фантастичного ідеалізму [Eagleton, 1991: p. 66–68; Hawkes, 2003: p. 59–61; Naess, 1956: p. 150–151; Rehmann, 2013: p. 16–20].

1.5. Ідеологія і дух ідеалізму

Ми побачили, що матеріалізм (емпіризм) запропонував раціональну платформу для вивчення свідомості, а це дозволило «ідеології» посісти своє місце серед інших наук Просвітництва. Утім, аналізуючи формування ідей, «ідеологи» здебільшого ігнорували ідеалістичні теорії. Проте свого часу *Рене Декарт* (1596–1650) зазначав, що людські відчуття, через які пізнаються матеріальні речі, часто обдурюють нас: деякі речі на відстані видаються нам зовсім іншими, а в мріях або маренні нам раз по раз здається, що ми бачимо об'єкти, котрих насправді не існує. Картезій вважає: забобони виникають якраз від перебільшеної віри в ненадійні відчуття. Щоб якось запобігти цій проблемі, він пропонує систематичний сумнів: «...я не дуже дивуюся, зауважуючи, наскільки мій розум слабкий і схильний непомітно впадати в оману. Адже коли я мовчки розглядаю все це в собі, мене все ж спиняють слова, і майже збивають із плигу терміни побутової мови... А головна й найпоширеніша помилка полягає в тому, що ідеї всередині мене я розглядаю як подобі або відповідники речей, що існують поза мною... помилка – це не чисте заперечення, тобто не просто недолік або брак якоїсь довершеності, якого я не повинен мати, це, скоріше, обмеження якогось знання, яким, очевидно, я мав би володіти» [Декарт, 2000: с. 32, 36, 47].

У результаті, Декарт приходив до формулювання дуалізму мислячої та протяжної субстанцій. Після нього деякі філософи намагалися подолати ці фундаментальні протилежності. Пріміром, емпіричний підхід до цієї проблеми був вельми вражаючим.

Так, ірландець *Джордж Берклі* (1685–1753) був противником тези про матеріальну субстанцію при створенні образу світу. Хоча він і припускав, що знання постає з чуттєвих вражень, утім, не бачив у них джерела достеменного уявлення про будь-що. Отже, пізнаються ідеї, а не факти. Матерія не існує поза розумом; вона – ідея. Звідси випливає, що істинна природа зовнішнього світу не пізнавана, речі існують у сприйнятті. А об'єкти взагалі перестали б існувати, якби не всюдисутнє спостереження Бога.

Проте для шотландського філософа *Девіда Г'юма* (1711–1776) ця теорія мала інший висновок: думки не відповідають об'єктивній реальності, а є примарними уявленнями чуттєвих вражень. Загальні ж ідеї – то звичайні комбінації уявлень. У *«Трактаті про людську природу»* (1739–1740) він стверджує: через брак чуттєвих вражень про самих себе наша суб'єктивність нагадує лише віхоть непередбаченого сприйняття, якому ми довільно надаємо ідеальний порядок і називаємо «я».

«Кожна реальна ідея повинна породжуватися якимось враженням. Але я або *особистість* не є якимось окремим враженням... Коли ми помилково приписуємо тотожність мінливим або перерваним об'єктам, наша помилка не обмежується тільки лише способом висловлюватися: зазвичай тут присутня фікція чогось незмінного і безперервного, або чогось таємничого і незбагненого, або принаймні схильність до таких фікцій» [Г'юм, 2003: с. 244, 247].

Подібний хід думки буквально став революційним для *Іммануїла Канта* (1724–1804), котрий зауважив: читання Г'юма просто-таки розторсало його від «догматичного сну», тобто некритичного раціоналізму. У *«Критиці чистого розуму»* (1781) він пропонує ідею єдності, в результаті якої знання виникає на ґрунті досвіду та розуму. Вагомим моментом його міркувань стало розрізнення між *феноменом* (проявом речі) та *ноуменом* (існуванням речі-самої-по-собі). Тобто той самий об'єкт аналізується під різним кутом зору: як зовнішній прояв – «для нас», чи як існування «в собі», про що ми нічого сказати не можемо. Спроба знехтувати ноуменом, за Кантом, є головним джерелом, сказати б, «хибної свідомості». Отже, треба утримуватися від спокуси дивитися на

ідеї як абсолютні чи вічні: «... поняття чистих, лише інтелігібельних предметів цілковито позбавлене всяких принципів свого застосування, бо ми не можемо вигадати спосіб, яким вони мали б бути дані, і проблематична думка, що залишає все ж для них місце відкритим, слугує лише чимось на кшталт порожнього простору, для обмеження емпіричних засад, але не містить у собі і не вказує жодного іншого об'єкта пізнання поза сферою останніх» [Кант, 2000: с. 195].

Але чи не в кепській ситуації опиняється людина в цьому випадку? Тільки-но вона намагається побудувати знання – то одразу ж утрапляє в протиріччя, котре Кант назвав *антиномією*. Приміром, не маючи достатнього досвідного обґрунтування, важко встановити, чи Всесвіт має початок, а чи існує вічно. Лише в протистоянні спокусі фетишизувати власні ідеї (знання абсолютної, вічної природи речей) можна уникнути антиномій.

Описану ситуацію *Георг Вільгельм Фридрих Гегель* (1770–1831) сприйняв як виклик, адже прагнув подолати незборимі перешкоди до абсолютного знання. Ноуменальний світ видавався йому згубним безглуздя, оскільки збереження такої позиції загрожувало людині не мати ніякого знання. Справді, якщо ми не можемо нічого знати про річ-саму-по-собі, то звідки ми дізнаємося, що вона взагалі існує?

У «*Феноменології Духу*» (1807) Гегель висуває ідею: істина історична, а кожний момент людського життя може бути зрозумілий тільки в його відношенні до Духу. Ця сутність нагадує прояви «абсолютного суб'єкта»: картезіанське «я» або ж трансцендентальний суб'єкт у Канта. На відміну від попередніх філософів, Гегель не залишає нічого за межами сфери Духа. Гегелівська діалектика заперечує й існування самототожної особи. Тобто нічого не існує «саме по собі»: «... новий об'єкт видається створеним *перетворенням* самої свідомості... Йдучи до свого справжнього існування, свідомість досягає точки, де вона позбувається ілюзії...» [Гегель, 2004: с. 77, 78].

Ідентичність реляційна, позаяк визначається через відносини з іншими ідентичностями. Наприклад, цвітіння залежить від

зародку та майбутнього плоду. Або: поняття «пана» може бути визначено у зв'язку з поняттям «раба», тобто його alter ego. Проте зазначимо: вчення про збіг протилежностей матиме першорядне значення для майбутніх теорій хибної свідомості й ідеології.

Щоб усвідомити своє існування, Абсолютний Дух повинен створити щось протилежне – Іншого, на тлі чого він і зможе визнати себе. Для Духа, з огляду на його духовну основу, Іншим може бути світ матерії – його самовідчуження. Дух сягнув самосвідомості, коли навчився розпізнавати зовнішній світ як власну відчужену форму. Цим опозиція між суб'єктом і об'єктом скасовується.

Далі Гегель переходить до демонстрації того, що чуттєве сприйняття не забезпечує прозорого доступу до світу, опосередковане еманациєю абсолютного суб'єкта. Емпірична дорога до істини закрита, оскільки досвід ґрунтується на універсальних поняттях. Поняття «я» є низкою туманних вражень, але Гегель не має наміру відновлювати скептицизм Г'юма. Навпаки, міркує він, руйнуючи можливі підстави для остаточного вияву істини, встановлюється потенціал для розкриття її реальних і кінцевих підвалин. Отак індивідуальний трансцендентний суб'єкт стає Абсолютним Суб'єктом: «Свідомість сама дає собі критерій, тож дослідження буде через те самопорівнянням свідомості з собою, бо щойно утворена відмінність належить їй» [Гегель, 2004: с. 75].

Для формування абстрактного поняття з потоку чуттєвого сприйняття ми повинні надати хаотичним даним детермінованої форми шляхом примирення протиріч. Очевидно, що ідеї мають виникати із взаємопроникнення протилежностей. У Гегелевому «діалектичному» аналізі вирішення протиріччя приводить до синтезу, який містить нові протиріччя, і так далі.

Гегель поєднав епістемологію Канта з юдео-християнським провіденціалізмом: історичний сенс розкривається поступово. Це означає, що істина змінюється, розвивається історично. Незнання цього факту призводить до «хибної свідомості» чи догматизму, для якого результат відразу відомий: «Догматизм мислення в пізнанні та у вивченні філософії – не що інше, як гадка, ніби істина

полягає в одному твердженні, що є остаточним результатом або відоме безпосередньо» [Гегель, 2004: с. 42].

Послідовники Гегеля невдовзі називатимуть ідеологією те, що тут наразі постає як критика абстрактного раціоналізму. Цей вид хибного мислення дозволяє процвітати релігійному марновірству та політичній сваволі. Натякаючи на Французьку революцію, Гегель зазначає: хибна свідомість, духовенство й тиранія піддаються нападу Просвітництва. Та оскільки воно є суто негативним критичним проявом думки, Просвітництво не вміє запропонувати альтернативного Абсолюту. Небезпека, на яку вказує Гегель, полягає в тому, що використовуваний метод критики того, що буде названо ідеологією, можна цілком перетворити на нову ідеологію [Hawkes, 2003: p. 62–87].

1.6. Ранні спроби викриття ідеології

Гегель під кінець життя нагадував типового консерватора, що легітимізує пруську державу. Та під впливом його філософії сформувалося радикальне покоління молодогегельянців, активність яких у Берліні припала на 1840-ві роки. Дехто з них, маючи по двадцять з лишком років, опублікував свої праці, спираючись на історичний аспект гегельянства й розвиваючи його до заледве не революційної теорії. На додачу їм удалося розпізнати у «*Феноменології Духу*» богословське коріння: християнський Бог скеровує людську історію до кінцевого примирення з собою. Власне, Гегель використовує майже схожу розповідь, але оздоблює філософською термінологією.

Лівогегельянець *Давид Штраус* (1808–1874) у «*Житті Ісуса*» (1835) сколихнув пруський академічний світ, оголосивши: Євангелія не надаються до буквального прочитання як історичні описи, натомість сповнені міфічного чи символічного змісту. Таким чином, у них годі шукати прямого божественного одкровення, позаяк воно опосередковане «духом народу». Усе це нагадувало гегелівську концепцію Духу, який проявляється через людство.

А в «*Сутності християнства*» (1841) його колега *Людвіг Фосрбах* (1804–1872) загострює цю інтерпретацію, відверто претендуючи на виявлення істинного сенсу християнства. Та, на

відміну від Штрауса, він схиляється до матеріалістичного підходу, позаяк стверджує: даремно шукати істину про світ у позаземній істоті. Пізніші тези про те, що ідеологія фетишизує людські якості чи діяльність, можна проілюструвати на прикладі саме цього твору Фоєрбаха.

Людина, пише він слідом за Кантом, відрізняється від тварини завдяки самосвідомості. Якщо людство характеризується здатністю мислити, то поняття «людина» як родова істота й узагальнене поняття має замінити такі туманні терміни, як-от «я» Декарта й Канта або «Дух» Гегеля, ставши керівним принципом у світі. Бог, веде далі Фоєрбах, є «відчуженням», «проекцією» нескінченних можливостей «людини» як родової істоти: «*Абсолютна сутність, Бог людини є її власна сутність*» [Фейєрбах, 1995: с. 27].

Отож усі молодогегельянці систематично протистояли панівній ідеології, що закріпилася в інститутах пруського суспільства. Певно, спершу гегельянство бачилося їм очищеним від оман і нашарувань. Тому спочатку вони ставилися до нього як вихідного пункту. Та незабаром їхні інтелектуальні вподобання й політичні устремління стали діаметрально протилежними, навіть щодо одне одного.

Праця *Макса Штірнера* (1806–1856) «*Єдиний і його власність*» (1844) спершу не знайшла прихильників у німецькій філософії, але її активний нігілізм поволі спричинився до появи іншої ідеології – анархізму, подекуди навіть в екстремальніших формах, ніж то було в Бакуніна чи Нечаєва. З іншого боку, книга Штірнера продовжила тенденцію критики ідеологічних установлень і перетворила її автора на попередника Ніцше. Адже «Єдиний» певною мірою нагадує прототип «надлюдини» [див.: *Paterson*, 1971: p. 145–160; *Carroll*, 1974: p. 15–100].

Для Штірнера було не чужим Гегелеве почуття історичного перетворення (від стародавнього світу до сучасності). Проте він зосередився на критиці теорій, які виникали на початку XIX ст. в Європі. Ставши в опозицію до гегельянців, лібералів, соціалістів, комуністів і гуманістів, Штірнер підважував різні форми політики, економіки, культури, а зрештою – ідеології

свої сучасності. Йому випало стати раннім, але проникливим викривальником масової демократії. Передовсім це стосується розкриття колективістських і етатистських позицій. Він наполягає: альтруїзм знаменує появу того, що ми тепер називаємо ідеологією (позаяк до Маркса ніхто з молодогегельянців іще не вживав цього терміна); вона виправдовує пригноблення й відчуження в сучасній політичній системі. Штірнер не обмежується критикою, а намагається віднайти аргументи про суверенітет і свободу особистості.

Французькій революції та політичному лібералізму з їхніми тезами про рівність-свободу-братерство він протиставляє концепцію самовизначення індивіда. Сучасна ліберальна система формує нові значення основних політичних ідеалів, щоби пов'язати індивідів у вірності державі чи фіктивній людській сутності. Проголошення відданості заради Бога чи людства має на меті лиш усунення індивідуальності. Штірнер майстерно демаскує ідеологію, яка претендує на панівну роль в історичному процесі. Він практикує той тип критики ідеологій, що контрастують з унікальністю Его – вільного суб'єкта мислення, а також фокусується на соціальному аналізі мови чи культури в цілому. Приміром, його критика «Духу» – це не просто відмова від релігійних абстракцій, але напад на всі форми мислення, філософії й ідеології, які відчужують людину, відводячи їй підпорядковану роль.

Значна частина його аналізу пов'язана з радикальною філософією й ідеологією, котрі враз перетворюються на свою протилежність. Починаючи як філософія свободи, вони поволі творять нові фіксовані ідеї, а отже, сучасні форми поневолення. «Егоїстична» критика Штірнера побудована як багаторівневий аналіз, який дозволяє враховувати соціальну політику, економіку, культуру й ідеологію. Переважно вона стосується різних форм обмеження, захищаючи свободу особистості. Штірнер безжалісний у своєму нападі на соціальні та філософські системи, що відчужують людську творчість і підпорядковують особу зовнішнім інтересам.

Він розглядає етапи історичного розвитку, які зазвичай сприймаються як фундаментальні моменти соціокультурного розвитку. Але його інтерес сфокусований на самовідчутті особи, котра унезалежнюється від Бога та колективу [див.: *Welsh*, 2010: р. 40–116].

Першу частину Штірнерової праці присвячено абстрактному поняттю «людина». А починає він з апеляції до *справи кожного*. Присоромлюючи егоїзм, громадська думка вчить справи добра, істини, справедливості, що мають бути спрямовані на народ, батьківщину й людство. Іронічно використовуючи теологічну термінологію й порівнюючи служіння людини зі справою Божою, Штірнер закликає не визнавати нічого такого над собою, що б вимагало для себе цілковитої відданості, після якої тебе використовують і відправляють до історичної помийниці. Кожному має йтися про власне благо, а не чуже.

Після вступних кардинальних заяв, слідуючи гегелівському історичному підходові, Штірнер вдається до з'ясування реалій людського буття. Останнє він визначає як «боротьбу за самоствердження». У цій боротьбі на людину чигає альтернатива: або пан, або пропав. Щоби не пропасти, доводиться починати справу звільнення з самого дитинства, застосовуючи сміливість, хитрощі, розум, мужність і наполегливість. Саме через ці ознаки ми пізнаємо наш *дух*, який застосовуємо в протистоянні проти стихійних сил, влади батьків і людей узагалі. Передовсім на них ми спрямовуємо *дух*, якщо, звісно, впоралися зі страхом сумління.

Лише після цього людина вступає в зрілий вік, адже виявляє егоїстичний інтерес, задовольняючи не лише *дух*, а й *плоть*. Починається боротьба з новими, втіленими привидами: «Думки *втілилися*, стали привидами, як Бог, державець, Папа, вітчизна тощо» [*Штірнер*, 1994: с. 15].

Подібної втіхи шукали й древні, прагнучи життєвої насолоди, достатку та благополуччя. Проте християнство наполягало на цінності *духу*, намагаючись звести до нього людину, закладаючи тезу про служіння ідеї та згубність егоїзму. На цьому поприщі

християнство сприяло формуванню культу *одержимості*, позаяк визнавало тільки існування духовних істот. Штірнер учить розуміти святість як самовідчуження. Божественна (читай – духовна) сутність людини є примарою. Маніпуляції з «привидом» призводять до спроб його «втілення» у вигляді соціальних інституцій і породжують нав'язливі ідеї: догмати, чесноти. Така одержимість нагадує божевілля й фанатизм.

Християнство, провадить Штірнер, позбавляє людину її природного призначення, прагнень, які врешті стали вихолощеними й забороненими. За християнством і спекулятивна філософія оперує поняттями добра й абсолюту: теологія змінюється етикою. Якщо раніше важливим був учинок, то тепер і спосіб мислення. Тепер у соціальній сфері звідусіль лунають заклики до свободи духа, котра зводиться до моральності, законності, благочестя та побожності. Поволі за подібними думками прописується вищий рівень ієрархії. Заразом формуються образи «доброї» і «злої» людини. Як пізніше Ніцше возвеличуватиме Наполеона, якого більшість вважала носієм європейського «зла», Штірнер подібним чином ставиться до Нерона, в якому «добрі» люди вбачають надзвичайного злочинця.

Особливий стосунок у Штірнера до лібералізму: «Лібералізм тільки запропонував нові поняття: замість божественних – людські, замість церковних – державні, замість понять віри – “наукові”, або, ширше, замість “грубих положень” і установлень – дійсні поняття і вічні закони» [Штірнер, 1994: с. 90].

Надалі лібералізм закликає відмовитися від себе й жити заради держави. Він вправно витісняє сакральне розумом, детермінуючи порядок і поведінку. Проте суверенна особистість йому не потрібна, бо вона несе великий ризик «злодіяння». Буржуазні революції не знали однаків. Їхні звершення були справою рук цілих націй, представники яких – професійно заангажовані спільноти, керовані правилами моралі. Будь-які девіанти розглядаються як небезпека, нехай то аферист, блудниця, злодій або легкодухий. На все тепер треба брати дозвіл у держави, котра перетворилася на єдність залежності та пов'язаності.

Не меншої недовіри заслуговують від нього й соціалісти. Їхня вимога рівності перетворює всіх на жебраків. Те, що комуністи ратують за людяність і братерство, – то тільки парадний бік, адже людина для них – передовсім пролетар, призначення якого працювати; інші форми невиробничої життєдіяльності видаються їм підозрілими. Комунізм з ідеєю рівних прав, даних природою, приходиться до позбавлення людини будь-яких прав. Ідею права Штірнер узагалі пов'язує з релігійним світоглядом, проти якого так завзято бореться комунізм.

Націоналісти в інший спосіб будують єдність, братерство й почуттєву спільність. Їхня народна одностайність стає ще одним привидом. Якщо не державний апарат поневолення, то тіло народу, що владарує, придушуватиме індивіда.

У другій частині роботи Штірнер береться до категорії «Я». Вона не є новою в німецькому ідеалізмі. Найширше нею оперував Йоган Готліб Фіхте. Штірнер твердить, що фіхтеанське «Я» абсолютизоване. Йому ж, навпаки, йдеться про Я минуше. Він підходить до цієї категорії через теологічний термін «боголюдини». Штірнер замислюється над результатами традиції Просвітництва, яка поступово провадила тезу про подолання Бога. На слова про «смерть Бога» можна натрапити в нього ще до того, як Ніцше перетворив їх на епохальну подію. Тому «боголюдина» в нього означає людське посягання бодай і на небеса. З цієї позиції Штірнер починає трактувати свободу. Вона передбачає не тільки звільнення, а й можливість стати «власником». Визволення з обридливих пут породило феномен офіри й самозречення. У процесі поступового звільнення людина стає ласою принадою з боку інших сил поневолення. Їй залишається невпинно визволяти себе з чергового пригноблення, що призводить до остаточного знесилення. Гонитва за свободою ні-ні, та й обернеться бажанням нового панування.

Сила і могутність – власність Я. Не Бог і не людська спільнота стають власниками, а лише окрема особистість. Тепер «Я» вирішує, які права йому мають належати. Позаяк поза «Я» жодних прав бути не може. Якщо хтось бачить у цьому твердженні

злочинний умисел, ясує Штірнер, він неодмінно визнає, що саме життя є злочином. Кожна ідеологія прагне регламентувати життя не як власне, а як загальне, вселюдське. Тому не кожен наважиться погодитися, що не існує гріховного егоїзму.

.....

- Баландьє Ж. Політична антропологія / Ж. Баландьє. – К. : Альтерпрес, 2002. – 252 с.
- Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Э. Бенвенист. – М. : Прогресс, 1995. – 454 с.
- Блок М. Короли-чудотворцы : Очерк представленний о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии / Марк Блок. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1998. – 712 с.
- Бурдьє П. Социальное пространство и генезис «классов» / П. Бурдьє // Социология социального пространства / П. Бурдьє. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 2007. – С. 14–48.
- Бурдьє П. Делегирование и политический фетишизм / П. Бурдьє // Социология социального пространства / П. Бурдьє. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 2007. – С. 157–179.
- Бурдьє П. Политическое представление / П. Бурдьє // Социология социального пространства / П. Бурдьє. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 2007. – С. 179–220.
- Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. – Т. 2. — М. : Мысль, 1978. – 575 с. – (Философское наследие).
- Гетель Г. В. Феноменологія духу / Г. В. Гетель. – К. : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2004. – 548 с.
- Гельвецій К. А. Про людину, її розумові здібності та її виховання / К. А. Гельвецій. – К. : Основи, 1994. – 416 с.
- Гоббс Т. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної / Томас Гоббс. – К. : Дух і літера, 2000. – 606 с.
- Голосов Г. В. Сравнительная политология / Г. В. Голосов. – СПб. : Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2001. – 368 с.
- Гольбах П. А. Избранные произведения в двух томах / Поль Анри Гольбах. – Т. 2. – М. : Мысль, 1963. – 563 с.
- Декарт Р. Метафізичні роздуми / Рене Декарт. – К. : Юніверс, 2000. – С. 21–298.

- Г'юм Д. Трактат про людську природу / Давід Г'юм. – К. : Всесвіт, 2003. – 552 с.
- Кант І. Критика чистого розуму / Іммануїл Кант. – К. : Юніверс, 2000. – 504 с.
- Лалл Д. Медіа, комунікації, культура. Глобальний підхід / Джеймс Лалл. – К. : К.І.С., 2002. – 264 с.
- Канторович Э. Х. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии / Э. Х. Канторович. – М. : Изд-во Ин-та Гайдара, 2005. – 520 с.
- Кондильяк Э. Б. Сочинения : в 3 т. – Т. 2. – М. : Мысль, 1982. – 541 с. – (Философское наследие).
- Ланин Д. А. Предисловие / Д. А. Ланин // Траси Антуан Дестют де. Идеология в собственном смысле слова / Дестют де Траси. – М. : Академический Проект, 2013. – С. 5–20.
- Локк Д. Розвідка про людське розуміння : у 4 кн. / Д. Локк. – Кн. 4 : Про знання і ймовірність. – Харків : Акта, 2002. – 408 с.
- Лютер М. 95 тезисов / Мартин Лютер. – СПб. : Роза мира, 2002. – 720 с.
- Мак'явеллі Н. Флорентійські хроніки ; Державець / Нікколо Мак'явеллі. – К. : Основи, 1998. – 492 с.
- Руссо Ж.-Ж. Политические сочинения. Трактаты / Жан-Жак Руссо. – К. : Дух і Літера, 2000. – 344 с.
- Сміт А. Добробут націй : Дослідження про природу та причини добробуту націй / Адам Сміт. – К. : Port-Royal, 2001. – 593 с.
- Траси А. Д. де. Идеология в собственном смысле слова / Антуан Дестют де Траси. – М. : Академический Проект, 2013. – 332 с.
- Фейербах Л. Сущность христианства / Л. Фейербах // Сочинения : в 2 т. / Л. Фейербах. – Т. 2. – М. : Наука, 1995. – С. 5–320.
- Штирнер М. Единственный и его собственность / Макс Штирнер. – Харьков : Основа, 1994. – 559 с.
- Von Beyme K. Political Parties in Western Democracies / K. von Beyme. – Ashgate Publishing, 1985. – 444 p.
- Carroll J. Break-out from the Crystal Palace / John Carroll. – London, Boston : Routledge and Kegan Paul, 1974. – 189 p.
- Eagleton T. Ideology: An Introduction / Terry Eagleton. – London : Verso. – 242 p.
- Freeden M. Ideology : A Very Short Introduction / Michael Freedен. – Oxford University Press, 2003. – 142 p.
- Hawkes D. Ideology / David Hawkes. – London, NY : Routledge, 2003. – 212 p. (New critical idiom).

- Heywood A. Ideologie polityczne : wprowadzenie / Andrew Heywood. – Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008. – 370 p.
- Ideology and the Social Sciences / ed. by Graham C. Kinloch and Raj P. Mohan. – Greenwood Publishing Group, 2000. – № 131. – 206 p.
- Mair P., Mudde C. The party family and its study / P. Mair, C. Mudde // Annual Reviews of Political Science. – 1998. – Vol. 1. – P. 211–229.
- Melucci A. Challenging codes: collective action in the information age / A. Melucci. – Cambridge : Cambridge University Press, 1996. – 441 p.
- Næss A., Christophersen J., Kvalø K. Democracy, Ideology, and Objectivity : Studies in the Semantics and Cognitive Analysis of Ideological Controversy / A. Næss, J. Christophersen, K. Kvalø. – Oslo : Published for the Norwegian Research Council for Science and the Humanities [by] University Press, 1956. From Part B, Chapter 1, sections 2 & 3, pp. 148–161.
- Paterson R. W. K. The Nihilistic Egoist Max Stirner / Ronald W. K. Paterson. – London : Oxford University Press, 1971. – 316 p.
- Pines C. L. Ideology and False Consciousness : Marx and His Historical Progenitors / Christopher L. Pines. – NY : Suny Press, 1993. – 242 p.
- Rehmann J. Theories of Ideology : The Powers of Alienation and Subjection / Jan Rehmann. – Leiden, Boston : BRILL, 2013. – 358 p.
- Schwarzmantel, 2008: p. 26
- Weber M. The theory of Social and Economic Organization / Max Weber. – NY : Oxford University Press, 1947. – 436 p.
- Welsh J. F. Max Stirner's Dialectical Egoism : A New Interpretation / John F. Welsh. – NY : Lexington Books, 1951. – 296 p.