

УДК 94: 316.2+316.64+32

Розумюк В.М., Васильців О.О.

ТЕОРЕТИЧНА РЕФЛЕКСІЯ ПРОБЛЕМАТИКИ СПІВВІДНОШЕННЯ СУСПІЛЬНИХ ІДЕАЛІВ ТА ПОЛІТИЧНИХ ІНТЕРЕСІВ

У статті досліджується теоретична рефлексія співвідношення суспільних ідеалів і політичних інтересів. Висвітлено основні підходи щодо мотивації політичної активності та уявлення про найбільш досконалий суспільний устрій. Докладно проаналізовано науковий спадок К. Маркса і К. Мангейма з даної проблематики та визначено, що великі суспільні групи (класи) подають свої інтереси у формі ідеалів, або, іншими словами, суспільні цінності та ідеали є концентрованим виразом (зокрема і політичних) класових інтересів. Доведено, що уявлення про суспільні ідеали та політичні інтереси завжди були детерміновані історично, формуючись під безпосереднім впливом найважливіших подій на міжнародній арені та основних тенденцій внутрішньополітичного розвитку. Таким чином, можна говорити не лише про взаємозалежність суспільно-політичних процесів і знань про них, коли теоретичні уявлення про соціум є своєрідним відображенням його стану і структури, а з іншого боку – суспільні відносини постають об'єктивованим знанням про них (тобто емпіричним втіленням ідей і концепцій), але й про синхронізовану динаміку еволюції суспільної теорії та історичної практики, коли наукові уявлення розвивалися відповідно до реальних суспільних змін, створюючи дві паралельні динаміки – інтелектуальну і фактичну.

Ключові слова: ідеал, інтерес, суспільство, політика, теоретична рефлексія, К. Маркс, К. Мангейм.

Історичний контекст досліджень співвідношення суспільних ідеалів та політичних інтересів

Загалом, теоретична рефлексія спонукальних мотивів політичної діяльності надзвичайно багата і різноманітна. В залежності від історичного періоду, приналежності до певного наукового напрямку та особливостей світоглядно-ціннісної орієнтації різні дослідники давали діаметрально протилежні відповіді на два ключові питання: якою є рушійна мотивація політичної активності та якою має бути найбільш досконалий суспільний устрій?

Історико-філософська думка античного періоду позначена доволі реалістичним відношенням до політичних проблем, розглядаючи міркування престижу (честь, слава), страх перед загрозою та пошук вигоди в якості основних причин усіх внутрішньо і зовнішньополітичних кроків. Так, в релігійній міфології, героїчному епосі «Іліади» та «Одіссеї», історичних роботах Геродота, Фукідіда, Ксенофонта, Тацита, Саллюстія Кріспа, Плутарха, Транквілла, філософських працях Аристотеля, Платона і Цицерона індивідуальний чи колективний «інтерес» постає в якості головного мотиву політичної дії. Хоча чимало грецьких та римських авторів критикували корисливий розрахунок, егоїзм та волюнтаризм правлячої верхівки чи «народу», їх звичку дбати лише про власні інтереси на шкоду решті суспільства, посилаючись при цьому на «справедливість» та «законність»,

питання про моральну легітимність «інтересу» спільноти, як правило, не виникало, особливо якщо автор ототожнював себе з нею.

Зокрема, на думку видатного античного історика Фукидіда (яка так чи інакше відображала загальні настрої провідного політичного класу стародавньої Греції), основними спонукальними мотивами зовнішньополітичної поведінки держав є намагання гарантувати власну безпеку (страх), міркування престижу (честь) і забезпечення економічних переваг (вигода). Саме ці причини постійно зринають для пояснення тих чи інших вчинків як окремих осіб, так і дій великих суспільних груп та полісів. За Фукидідом основна властивість природи людини, незалежно від її племені, роду, статі та віку, полягає в пристрасному прагненні панувати над іншими і егоїстичному бажанні «захопити побільше». Так, афінські послы в одному з діалогів, відповідаючи на звинувачення мелосців у намаганні їх поневолити, зазначили: «Приязнь богів, сподіваємося, не залишить нас, оскільки ми не робимо нічого такого, що суперечить людській вірі в божество або в те, що люди між собою визнають справедливим. Адже про богів ми думаємо, а про людей з досвіду точно знаємо, що вони за природною необхідністю панують там, де мають для цього силу. Цей закон не нами встановлений, і не ми першими його застосували. Ми лише його успадкували і збережемо на усі часи. Ми переконані також, що і ви (як і увесь рід людський), якби були такими ж сильними, як і ми, без сумнівів чинили б так само» [1, с. 347]. Найбільш відомий демократ античних Афін (Перикл) навіть виголосив справжню апологію загарбницької зовнішньої політики, з ідеями якої неодноразово солідаризувалися найрізноманітніші імперіалісти усіх часів і народів: «Звісно, слабкі люди можуть нас засуджувати, але ті, хто самі жадають діяльності, будуть змагатися з нами, і якщо їм не пощастить – вони нам позаздрять. А якщо нас тепер ненавидять, то це – спільна доля усіх, хто прагне панувати над іншими. Але той, хто викликає неприязнь заради вищої мети, чинить правильно, адже неприязнь триває недовго, а блиск у сучасності і слава в майбутньому залишає по собі вічну пам'ять» [1, с. 122].

Ну і саме Периклу (у викладі Фукидіда) належить один з найвідоміших панегіриків демократії. Красномовно вихваляючи афінський спосіб життя загалом, він подав демократичний суспільний устрій в якості передумови державної величі та процвітання Афін: «Для нашого державного устрою ми не взяли за зразок жодних іноземних положень. Навпаки, ми скоріше самі являємо приклад іншим, ніж наслідуємо кого-небудь. Нашим містом керує не купка людей, а більшість народу. В приватних справах всі користуються однаковими правами по законам. Що ж до справ державних, то на почесні посади висувують кожного по достоїнству, оскільки він чим-небудь відзначився не через приналежність до певного стану, але через особисту доблесть. В нашій державі ми живемо вільно і у повсякденному житті уникаємо взаємних підозр... Толерантні в своїх приватних взаєминах, в громадському житті ми не порушуємо законів, головним чином з поваги до них, і підкорюємося владі і

законам, особливо встановленим на захист скривджених, а також законам неписаним, порушення яких всі вважають ганебним» [1, с. 106].

Втім, якщо говорити про ідеал суспільно-політичного устрою, то уявлення про нього завжди формувались у тісному зв'язку з особливостями історичного процесу в даний конкретний період, ну а такі параметри як збереження моральних засад суспільства, загальне підпорядкування нормам закону та залежність кар'єри і нагород від особистих заслуг можна вважати універсальними ознаками системи досконалого врядування, відшукавши подібні положення в Шан Цзюн Шу [2], Лунь Юй [3] та Артхашастрі [4].

Зокрема для народів Стародавнього Сходу інститут царської влади поставав ознакою розвиненої політичної культури і цивілізації [5], тоді як еллінів класичної доби Греції монархія видавалась архаїчним і варварським суспільним інститутом, який несумісний з розвиненою політичною культурою і традиціями. Попри всю гостроту внутрішньополітичного протистояння між олігархічними і демократичними гетеріями (партіями), античний поліс мав яскраво виражений аристократичний характер навіть тоді, коли він проголошувався демократією, тож для давньогрецьких мислителів саме місто-держава як певна форма соціальної організації видавалась визначальною ознакою цивілізованої людини і базовим елементом суспільного буття. Саме ідеал євномії – гармонійного суспільного порядку, натхненного мудрістю і ґрунтованого на справедливому законі – обстоєє Аристотель у своїй «Політиці», розглядаючи державу як «природний» феномен, а людину – як «політичну істоту». На його думку, творець держави зробив величезну послугу усьому людству, адже цей інститут, створений задля нагальних потреб життя – спілкування і обміну товарами, робить можливим досягнення «благого життя». Фактично, для Аристотеля поліс поставав суто грецьким типом держави, і він не уявляв іншої її форми (принаймні для грека): «Той, хто за своєю природою, а не внаслідок випадкових обставин, живе поза державою, той або недорозвинена в моральному розумінні істота, або надлюдина... або тварина, або бог» [6, с. 24-25].

Проте військові успіхи тиранів і монархів змусили греків переглянути свої погляди і визнати переваги ефективного одноособового правління у порівнянні з хаотичним врядуванням демократій і олігархій. Філіп і Олександр Македонський де-факто нав'язали грецькому світу інший тип державності – елліністичну монархію, і лише після цього з'явилась монархічна апологетика на кшталт «Кіропедії» Ксенофонта [7] чи промов Ісократу [8]. Намагаючись вирішити питання встановлення соціальної стабільності та пацифікації міжнародних відносин, державні діячі й філософи першої половини IV ст. до н.е. звернулися до концепції вкрай персоніфікованої політичної влади.

Особа царя постала як ключовий елемент цієї системи правління, оскільки лише ефективна одноособова влада була здатна тримати разом такі гетерогенні елементи, як греки і «варвари», поліси і племена, династії і народи. Монарх був

не найвищою посадовою особою, а абсолютним володарем, альфою і омегою політичного всесвіту, оскільки лише він один втілював в собі державу. Богоподібний рятівник царства і його народів, носій харизми і переможний полководець, він своїми військовими перемогами доводив своє беззаперечне право на владу, тоді як поразки засвідчували втрату милості богів і права на царство. Війна була основним обов'язком монарха, тож не дивно, що з 14 царів династії Селевкідів 10 загинули в битві. Монарх виділявся серед людей очевидними особливостями, за якими його можна було упізнати і які вимагали відповідної пошани.

В елліністичну епоху з новою силою проявила себе тенденція встановлення божественних почесей і культу верховного носія влади. Вже Олександр Македонський висунув вимогу, щоб його почитали як «беззаперечного бога», наразившись на саркастичну відповідь спартанців: «Якщо Олександр хоче бути богом, нехай ним буде». Надалі ж ототожнення особи царя з богами стало звичною практикою елліністичних монархій. Під беззаперечним впливом східних традицій врядування, монарх – живий істинний бог – постав єдиною силою, здатною врятувати людину від зовнішніх і внутрішніх загроз, забезпечивши мир і спокій свого царства, водночас як інші боги залишались далекими й чужими, недоступними і байдужими. Успішний монарх, тривалий час перебуваючи при владі, намагався створити на свою користь поняття династії, прагнучи зміцнити свою владу додатковим обґрунтуванням її легітимності, запозиченим з міфів та історії.

Піднесення Риму обумовило появу апологій республіканського устрою. Коли Полібій в своїй «Історії» намагався пояснити, яким дивом маленькому італійському місту вдалося менш ніж за століття встановити свою владу над усією Італією, перемогти могутній Карфаген і зламати опір войовничих елліністичних монархій – нав'язавши усьому Середземномор'ю римський порядок (Pax Romana), він повторив традиційну для грецької політичної думки від часів Платона і Аристотеля ідею про тенденцію усіх незмішаних форм влади до занепаду. Стверджуючи, що монархія вироджується в тиранію, аристократія – олігархію, демократія в охлократію, Полібій зробив наголос на змішаному характері римського державного устрою, коли консули (монархічний чинник), сенат (аристократія) і народні збори (демократія) взаємно стримують одне одного і таким чином протистоять узурпації влади одним інститутом з усіма негативними наслідками [9].

Загалом інститут держави сприймався римлянами як корпоративна організація, членство в якій спільно належить усім громадянам. На їх думку, створена задля забезпечення своїх членів перевагами людської взаємодопомоги і справедливого законного правління, вона є спільною власністю народу, а сам народ є основним джерелом влади. Відповідно магістрати, наділені владою, є лише виконавцями волі народу [10]. В промові відомого римського оратора Цицерона ця концепція обґрунтовувалася наступним чином: «Держава є

народним надбанням; але й народ – це не будь-яке зібрання осіб, згромаджених абияк, а об'єднання людей, пов'язаних між собою згодою у питаннях права і спільністю інтересів. Найпершою причиною для такого об'єднання людей є не стільки їх слабкість, скільки вроджена потреба жити разом, оскільки людина не схильна до відокремленого існування і самотнього блукання, але створена для того, щоб навіть при достатку всього необхідного не віддалятися від подібних собі» [11, с. 20]. Таким чином, держава для римлян – це моральна спільнота, колективний витвір співпраці громадян – *res populi* або *res publica* – справа народу. В цілому їх інтерпретація держави нагадує роботи давньогрецьких авторів, оскільки заснування й управління цим владним інститутом розглядалось як величний богоподібний подвиг – вершина людського щастя, і не дарма у «Сні Сципіона» Цицерон подавав Небо як нагороду, що дається за видатну й віддану державну службу. Природно, що думка про двоїсту відданість та протиставлення громадянських обов'язків моральним зобов'язанням була чужа й ворожа римській традиції, яка витлумачувала державу як найдосконаліше творіння людського генія.

Зміна форми правління з республіканської на монархічну певною мірою позначилась і на теорії влади. Принцепс (перший громадянин) та його наступники розглядались як уособлення усього римського народу, отримуючи право говорити і вирішувати державні справи від його імені. Як сформулював цю доктрину відомий юрист Ульпіан: «Те, що вирішив принцепс, має силу закону, оскільки народ, шляхом царського закону, прийнятого з приводу вищої влади принцепса, надав принцепсу всю свою найвищу владу і могутність» [12, с. 115-117].

Поширення християнства в період пізньої Римської імперії змусило поставити питання щодо взаємин держави і церкви. На відміну від часів античності, коли релігія фактично була невіддільна від державних інститутів, християнська церква постала і утвердилась як незалежна автономна організація, і цей факт надзвичайно сильно вплинув на подальшу історію Західної Європи й усього світу. Боротьба цезарів проти поширення християнства обумовлювалась, передусім, несумісністю цього вчення з римськими чеснотами абсолютної відданості державі. Батьки християнської церкви постійно наголошували на подвійному підданстві людини, і не даремно вимога «віддати Кесарю – кесареви, а Богу – Боже» двічі повторюється в Біблії (Євангеліє від Матвія 22, 21 і Євангеліє від Марка 12, 17) [13, с. 27-53]. Віруючий християнин усвідомлював, що його моральний та релігійний обов'язок перед Богом вище за будь-які земні зобов'язання, і саме тому усталена політична традиція обожествління імператорів зустрічала таке гостре несприйняття. Віддаючи належне і Богу, і державі в особі кесаря, у протистоянні між ними християнин мав обрати спасіння власної душі та вічне блаженство в раю, а не тимчасові земні блага.

Загалом, теоретична рефлексія проблематики співвідношення ідеалів та інтересів у середні віки мала яскраво виражений етичний характер, адже суспільно-політична думка того періоду формувалась під потужним впливом церкви, а християнські догми значною мірою визначали мислення і свідомість тієї доби. В цілому середньовічні мислителі репрезентували ідеалістичний світогляд, виводячи справи людини з її віри, при цьому постійно наголошуючи на універсальному характері християнських норм і цінностей, що є загальнообов'язковими для кожної держави і суспільства. Відповідно, політика поставала для них реалізацією морально-етичних релігійних ідеалів, а етичне вдосконалення людини та її наближення до Бога розглядалися як ключ до вирішення усіх суспільних проблем.

У своїй відомій роботі «Про Град Божий» Августин Блаженний витлумачив історію людства як сповнене драматизму змагання двох світів – суспільства, збудованого на тілесних потребах і егоїстичних інтересах, і потойбічного «Граду Божого», що «не від миру цього» й ґрунтується на сподіванні небесного блаженства і духовного спасіння. Обґрунтовуючи неминучу перемогу Граду Божого над царством сатани, оскільки лише духовне є вічним, а все земне – тлінне, Августин розглядав існуючі владні інституції як іманентний результат людського гріха, що створені для придушення зла і заохочення добра [14]. Стверджуючи, що хоча земна влада за своєю природою нетривка й мінлива та ґрунтується на найнижчих властивостях людської природи, батьки церкви разом із тим обстоювали потребу мовчазної покори правителям, діла яких судити може лише Бог та церква, а не звичайні миряни. Теологічні трактати містять численні інтерпретації тези св. Павла, висловленої у «Посланні до римлян», що не народ є джерелом влади, а сам Бог: «Нехай кожна людина кориться вищій владі, бо немає влади, як не від Бога, і всі влади існуючі встановлені від Бога. Тому той, хто протривить владі, протривить Божій постанові; а ті, хто протривить, самі візьмуть осуд на себе. Бо володарі – пострах не на добрі діла, а на злі. Хочеш не боятися влади? Роби добро і матимеш похвалу від неї, бо володар – Божий слуга, тобі на добро. А як чиниш ти зле, то бійся, бо не дарма він носить меч, бо він Божий слуга, месник у гніві злочинцеві! Тому треба коритися не тільки через страх кари, але й заради сумління. Через це ви і податки даєте, бо вони служителі Божі, саме тим завжди зайняті. Тож віддайте належне усім: кому податок – податок, кому мито – мито, кому страх – страх, кому честь – честь» [13, с. 200]. У світлі теорії «двох мечів», докладно розробленої папою Геласієм I, світська (державна) і духовна (церковна) влади мали спільно управляти християнською спільнотою в дусі співпраці та взаємоповаги, кожна в межах своєї «компетенції», а держава, взявши за основу духовні цінності християнського вчення, стежити за чистотою істинної віри та сприяти спасінню душі всього людства [10].

Разом з поступовою секуляризацією соціуму та десаκραлізацією влади в Новий час відбувається переоцінка релігійних цінностей, і теоретичний вимір

політики значною мірою звільняється від моралізаторського резонерства. Починаючи з XVI ст. домінуючою стає інтерпретація політики як своєрідної технології досягнення успіху в процесі боротьби за владу, а не мирської практики впровадження етично-релігійних принципів християнства. Відбувається «реабілітація» мирських мотивів політичної діяльності, тож стверджуючи силу як основу права, в своїх роботах Макіавеллі [15], Гоббс [16], Спіноза [17], Боден [18], Рішельє [19] із «найвищим благом» ототожнювали вже інтереси держави-суверена (втіленої в особі монарха), а не морально-етичні норми християнства. Обстоюючи право «суверена» (монарха, держави) самостійно визначати власну зовнішню і внутрішню політику, вони стверджували його незалежність від інших суспільних акторів, монополію на легітимне використання сили й необхідність концентрації всієї повноти влади в одних руках. Видається вельми показовим, що навіть апологети монархічного устрою особливо застерігали правителів, що їх свавілля шкодить в першу чергу їм самим, а «велич короля і могутність королівства» зростають лише в процесі задоволення життєво важливих інтересів усіх (зокрема і нижчих) станів.

Інтереси провідних соціальних груп вимагали сильної та ефективної державної влади, здатної запобігти внутрішнім заворушенням і захистити суспільство від зовнішніх загроз, тож на зламі XV-XVI ст. абсолютна монархія почала перетворюватись на домінуючий тип управління. Від цього часу і аж до періоду буржуазних революцій король став чи не єдиним представником національних інтересів та уособленням держави. Легендарні слова Людовіка XIV «державна – це я» були не лише відображенням його світогляду, але й цілком адекватно відбивали суспільну свідомість тієї доби, тож не дарма відомий письменник XVII ст. Ж. Лабрюєр назвав десятий розділ своїх «Характерів» «Про монарха або про державу» [20]. Саме в XVI-XVII ст. остаточно склалася теорія божественного права королів, яка передбачала обов'язок пасивного послуху усіх підданих. Як стверджував видатний теоретик і практик цієї доктрини англійський король Яків I у «Справжньому законі вільної монархії», королівський сан – це загадкова таємниця, розгадати яку не зможуть ані правники, ані філософи. На його думку, сам принцип вільної монархії полягає у королівському врядуванні, яке має всю повноту влади над підданими і незалежне від примусу іноземних правителів, вітчизняних сектантів і феодалських васалів. Самі ж королі – «живі подоба Бога на землі...», вони не лише Божі намісники на землі, які сидять на Божому троні; навіть сам Бог назвав їх Богами» [10, с. 357].

Окремим напрямом теоретичних пошуків суспільного ідеалу у Новий час стала поява різноманітних соціальних утопій, автори яких (Т. Мор, Т. Кампанелла) яскравими барвами описували ідеальний соціальний устрій в міфічному минулому або уявному майбутньому [21; 22]. Певною мірою ця «утопічна» література стала духовним нащадком хліїастичних вчень різних релігійних сект середньовіччя.

Якщо переважна більшість апологетів абсолютизму XVI-XVIII ст. наділяла суверенітетом державу в особі монарха, ототожнюючи їх, то ідеологи Просвітництва (Руссо, Вольтер, Маблі) та діячі Великої французької буржуазної революції (Сійєс, Марат, Робесп'єр) звинуватили сам політичний інститут королівської влади в егоїзмі та волонтаризмі. Стверджуючи, що монархи переслідують лише свої корисливі династичні інтереси, намагаючись збільшити територіальні володіння, здобути собі славу та зміцнити всередині країни найжорстокіший деспотизм, ігноруючи нагальні потреби широких верств населення, вони дійшли безапеляційного висновку: «Бог створив світ, а королі пограбували його». Доволі показовим в цьому сенсі було відношення французької буржуазії до зовнішньої політики Людовіка XV, війни якого в політичних памфлетах тієї історичної епохи дістали назву «війн розкошу». Зрештою, сама війна на сторінках праць Ж.-Ж. Руссо, І. Бентама та Вольтера поставала пережитком феодалізму і органічним породженням політичної тиранії абсолютизму. Буржуазним публіцистам видавалося недопустимим розглядати міжнародні відносини як взаємини між монархами, тож ідеям станового суспільства і божественної природи королівської влади вони протиставили ідеї нації та національного суверенітету – права «нації» на свободу вибору соціального ладу та політичного режиму, територіальну цілісність національної держави, незалежний курс зовнішньої політики. Відповідно, ідеологами Просвітництва вже не монарх, а нація проголошувалася сувереном – джерелом усієї влади і найвищою позаісторичною суспільною одиницею. Розроблені ними концепції «природного права», «суспільного договору» та «національного суверенітету» значною мірою вплинули на розвиток політичної філософії Нового часу.

У суто практичному сенсі ця теоретична дискусія набула форми протиставлення «династичним інтересам» аристократії «національного інтересу» всього суспільства. Концепція «національного інтересу» полягала у припущенні, що існує певне узагальнення інтересів і потреб усіх громадян національного суспільства, яке може бути реалізоване у відповідному зовнішньо- і внутрішньополітичному курсі. Оскільки «національний інтерес» відбивав інтереси усієї спільноти, для державних діячів він мав стати найвищою метою і цінністю, перед якою відступали всі інші міркування. Якщо ж відсторонитись від філософських метафізичних абстракцій, то конкретний політичний зміст цієї теоретичної доктрини полягав у протиставленні інтересів вузького кола дворянства інтересам верхівки буржуазії, яка під час боротьби за політичну владу прирівняла й ототожнила власні потреби з інтересами всієї нації, намагаючись здобути якнайширшу підтримку в політичній боротьбі з абсолютизмом (недарма марксистські історики з неприхованою іронією говорили про суверенітет (одного) експлуататорського класу в капіталістичній державі).

Протягом XIX-XX ст. разом із поширенням ідей націоналізму і національного суверенітету термін «національний інтерес» став загальноживаним і постійно використовувався урядами різних країн в усьому світі для пояснення своїх дій на міжнародній арені. Типовим зразком велеречивих і туманних висловлювань державних діячів цього історичного періоду можуть слугувати слова британського міністра іноземних справ Г. Пальмерстона: «Коли мені задають питання... що саме називається політикою, то єдина відповідь така: ми збираємося дотримуватись того, що нам здається найкращим в кожній конкретній ситуації, і робити керівним принципом нашої зовнішньої політики інтереси нашої країни... У Англії немає вічних ворогів і постійних противників, у нас є лише вічні інтереси, і наш обов'язок цим інтересам слідувати» [23, с. 82]. Цілком природно, що як і будь-який привабливий штамп, концепт національного інтересу дуже швидко перетворився на стандартне виправдання агресивної та експансіоністської зовнішньої політики великих держав на міжнародній арені.

Проблема співвідношення суспільних ідеалів та політичних інтересів в марксистській теорії та «соціології знання»

У суто науковому розумінні проблема співвідношення суспільного ідеалу та політичного інтересу вперше була поставлена К. Марксом і в подальшому дістала глибоку послідовну розробку головним чином в роботах теоретиків-соціалістів, тож навіть політичні опоненти марксизму аж до нашого часу змушені постійно використовувати ідеї та концепції видатного пророка комунізму. Зрештою, саме його незаперечний пріоритет у дослідженні цього питання призвів до того, що саме поняття «ідеологія» почали асоціювати з марксистським вченням і, навіть, ототожнювати з ним, хоча сам К. Маркс, використовуючи у своїх працях цей термін виключно в значенні «хибної свідомості», навряд чи б з цим погодився.

Загалом, в марксистській інтерпретації світу історична еволюція людства постала економічно детермінованим природно-історичним процесом – закономірною і послідовною зміною суспільно-економічних формацій. Заперечуючи доктрину «божественного провидіння», волонтаристські та казуальні концепції філософії історії, К. Маркс стверджував, що людство саме визначає свою долю і торує власний шлях, проте хід суспільного розвитку визначається не вільною волею або бажаннями окремих індивідів чи, навіть, цілих класів, а матеріальними умовами їх життя. На його думку, сукупність певних історично усталених виробничих відносин – це базис, який визначає надбудову – притаманні цьому типу суспільства форми політичного життя, ідеологічні уявлення, державний устрій, поширені правові, моральні, художні, філософські та релігійні поняття і погляди. Єдність і взаємодія базису та надбудови являють собою суспільство на певному етапі розвитку – суспільно-економічну формацію, що має історично минулий характер, а розвиток і зміна формацій представляють процес прогресивного руху суспільства: «У

суспільному виробництві свого життя люди вступають в певні, необхідні, від їх волі незалежні відносини – виробничі відносини, які відповідають певному ступеню розвитку їх матеріальних виробничих сил. Сукупність цих виробничих відносин складає економічну структуру суспільства, реальний базис, на якому височіють юридична та політична надбудова, і якому відповідають певні форми суспільної свідомості... На певному ступені свого розвитку матеріальні виробничі сили суспільства приходять в суперечність з існуючими виробничими відносинами, або – що являється лише юридичним вираженням останніх – з відносинами власності, всередині яких вони досі розвивалися. З форм розвитку виробничих сил ці відносини перетворюються на їх окови. Тоді настає епоха соціальної революції. Зі зміною економічної основи більш чи менш швидко відбувається переворот в усій велетенській надбудові... Жодна суспільна формація не загине раніше, ніж розвинуться всі виробничі відносини, для яких вона дає достатньо простору, і нові, більш високі виробничі відносини ніколи не з'являються раніше, ніж визріють матеріальні умови їх існування в надрах самого старого суспільства» [24, с. 6-7].

Слід відзначити, що жорсткий економічний детермінізм в марксистських теоретичних побудовах подекуди був доведений до крайнього редуціонізму: «Отримуючи нові виробничі сили, люди змінюють свій спосіб виробництва, а зі зміною способу виробництва – способу забезпечення свого життя, вони змінюють всі свої суспільні відносини. Ручний млин дає вам суспільство з сюзереном на чолі, паровий млин – суспільство з промисловим капіталістом» [25, с. 133]. «Країна, промислово більш розвинена, показує менш розвиненій країні лише картину її власного майбутнього... Суспільство, навіть якщо воно натрапило на слід природного закону свого розвитку... не може ані перескочити через природні фази розвитку, ані відмінити їх декретами» [26, с. 9-10], тож його наукові та політичні опоненти отримали вагомі підстави для критики «свинцевого фаталізму» та економічного монізму марксизму. Наприклад, відомий італійський філософ Б. Кроче доволі аргументовано і логічно стверджував, що «попри впевненість... у відверто антиметафізичному і, в цілому, реалістичному характері історичного матеріалізму, доктрина ця не просто метафізична, гірше того – вона прямо теологічна: поділивши єдиний процес дійсності на базис і надбудову, на ноумен і феномен, ця доктрина як базис, як ноумен, як сокровеного бога розглядає Економіку, що тягне за всі ниточки і являється єдиною справжньою реальністю серед привидів моралі, релігії, філософії, мистецтва» [27, с. 384-385], а видатний соціолог М. Вебер у класичній роботі «Протестантська етика та дух капіталізму» наочно продемонстрував, як духовні чинники обумовлюють розвиток капіталістичної економіки [28].

Подібна критика була настільки поширеною ще за життя К. Маркса, що Ф. Енгельс, у листі до І. Блоха, був змушений відкоригувати марксистську схему, дещо змістивши основні акценти: «Згідно матеріалістичного розуміння

історії в історичному процесі визначальним моментом в кінцевому підсумку є створення і відтворення дійсного життя. Якщо ж хтось спотворює це положення в тому сенсі, що економічний момент є начебто єдиним визначальним моментом, то він перетворює це твердження в абстрактну беззмістовну фразу. Економічне становище – це базис, але на хід історичної боротьби також впливають, а в багатьох випадках визначають її основну форму різні елементи надбудови: політичні форми класової боротьби і її результати, державний лад..., правові форми і навіть відображення всіх цих справжніх битв в головах учасників, політичні, юридичні, філософські теорії, релігійні погляди і їх подальший розвиток у систему догм. Існує взаємодія всіх цих елементів, в якій економічний рух як необхідний, врешті решт прокладає собі шлях скрізь безкінечну кількість випадковостей... Економічні (умови і передумови) є в кінцевому підсумку вирішальними. Але політичні умови, навіть традиції, що живуть в головах людей, відіграють певну роль, хоча і не вирішальну» [29, с. 394-395] – ідея, навколо якої Л. Альтюссер, запропонувавши «по-новому» перечитати К. Маркса, у середині ХХ ст. побудував свою концепцію про «детермінацію» і «домінування» [30].

Аналізуючи в дусі економічного детермінізму всю сукупність суспільних відносин, К. Маркс спробував дати матеріалістичне пояснення духовного моменту діяльності людини, вказавши на пряму залежність світосприйняття і світогляду як окремого індивіда, так і цілого класу від їх місця в соціальній ієрархії та характеру економічних відносин. Стверджуючи, що «не свідомість людей визначає їх буття, а, навпаки, їх суспільне буття визначає їх свідомість», він наголошував, що «спосіб виробництва матеріального життя обумовлює соціальний, політичний і духовний процеси життя взагалі» [24, с. 7], до того ж вирішальну роль при формуванні суспільної свідомості відіграють саме виробничі відносини, характер яких визначається формами власності на засоби виробництва: «Суспільні відносини тісно пов'язані з виробничими силами... Ті самі люди, які встановлюють суспільні відносини відповідно розвитку їх матеріального виробництва, створюють також принципи, ідеї і категорії відповідно своїм суспільним відносинам. Таким чином, ці ідеї, ці категорії так само мало вічні, як і ті відносини, які вони виражають. Вони являють собою історично минущі продукти» [25, с. 133].

Закидаючи історикам і економістам, що вони, на відміну від звичайнісінького дрібного крамаря, так і не спромоглися побачити відмінність між тим, за кого себе видає та чи інша людина, і ким вона є насправді, внаслідок чого «наша історіографія, все ще не оволодівши цим банальним знанням, вірить на слово кожній епосі, що б остання не говорила і не думала про себе» [31, с. 49], К. Маркс підкреслював необхідність «відрізнати матеріальний, з природно-науковою точністю констатований переворот в економічних умовах виробництва від юридичних, політичних, релігійних, художніх чи філософських, коротше – від ідеологічних форм, в яких люди усвідомлюють

цей конфлікт і борються за його вирішення» [24, с. 7]. Розглядаючи внутрішньодержавні політичні конфлікти («боротьба між демократією, аристократією і монархією, боротьба за виборче право тощо») як «ілюзорні форми, в яких ведеться справжня боротьба різних класів одне з одним» [31, с. 32], він стверджував: «Як про окрему людину не можна судити на основі того, що сама вона про себе думає, так само не можна судити про подібну епоху перевороту на основі її свідомості. Навпаки, цю свідомість необхідно пояснити з суперечностей матеріального життя, з існуючого конфлікту між суспільними виробничими силами і виробничими відносинами» [24, с. 7].

Пояснюючи причини неадекватного сприйняття й усвідомлення різними людьми суспільних реалій, К. Маркс запропонував власну оригінальну концепцію «ідеології», що гармонійно вписалася в його загальну теорію. На його думку, будь-яка велика соціальна група (клас) і, відповідно, кожна людина – представник певного класу, бачить і осягає дійсність через призму власного становища у спотворюючому світлі своїх специфічних цілей та егоїстичних інтересів. Відкидаючи саму можливість автономного існування свідомості (колективної та індивідуальної), наголошуючи на соціально-економічних детермінантах світогляду, К. Маркс на численних прикладах намагався довести, що під час історичного становлення кожного класу неминуче відбувається процес формування його ідеології – «хибної свідомості», яка містить у собі притаманні лише цьому класу стиль мислення і спосіб теоретизування, певне світобачення, світовідчуття і світовідношення, емоційно забарвлені ідеї, цінності та стереотипи: «Над різними формами власності, над соціальними умовами існування височіє ціла надбудова різних і своєрідних почуттів, ілюзій, способів мислення і світоглядів. Весь клас творить все це на ґрунті своїх матеріальних умов існування та відповідних суспільних відносин. Окремий індивід, якому всі ці почуття і погляди передаються у спадок за традицією і в результаті виховання, може (помилково) уявити, ніби вони і являють справжні мотиви і вихідну точку його діяльності» [32, с. 145].

Упередженість ідеологічного світогляду, за К. Марксом, обумовлюється не випадковими помилками, людською ірраціональністю чи забобонами. На його думку, ідеологія неминуче формується як «хибна свідомість» тоді, коли сама дійсність існує у спотвореному вигляді, тож основне джерело неадекватності знаходиться не в сфері самої свідомості, а знаходиться поза нею – у суспільно-політичній та соціально-економічній дійсності. Так, розглядаючи релігію як одну з основних складових ідеологічних форм суспільної надбудови, він стверджував: «Ця держава, це суспільство породжують релігію, хибний світогляд, тому що самі вони – фальшивий світ. Релігія є загальною теорією цього світу... вона перетворює у фантастичну дійсність людську сутність... відповідно, боротьба проти релігії є опосередкованою боротьбою проти того світу, духовною втіхою якого є релігія» [33, с. 415-416]. Дещо пізніше, наочно продемонструвавши історичний контекст ідеологічної еволюції християнської

доктрини – від релігії рабів і злидених до апології маєтних класів та державної влади, К. Каутський [34] підтвердив справедливості марксистської тези, що «панування релігії не може бути нічим іншим, як релігією панування» [35, с. 109].

Таким чином, в марксистській інтерпретації ідеологія відображає дійсні суперечності історичного процесу, але в тих їх проявах, коли суспільні реалії перевертаються з ніг на голову, адже ключовим завданням надбудови є захист і легітимація того базису, який її породив. Оскільки справжній зміст ґрунтованого на тій чи іншій формі приватної власності базису будь-якої антагоністичної суспільно-економічної формації складають подібні за своєю суттю ворожі людській натурі відносини експлуатації і панування одних класів над іншими, зацікавлені в консервації status quo домінуючі маєтні класи намагаються формувати і закріплювати однотипні ідеологічні конструкції надбудови (різноманітні концепції релігії, моралі, права, філософії, історії, політекономії і т.д.), які, приховуючи справжню сутність існуючої економічної системи, соціальної ієрархії та політичного режиму, водночас їх виправдовують і освячують. Відповідно, класовий характер ідеологічних конструкцій обумовлює їх суб'єктивність, пристрасність і заангажованість, коли на свідомому і несвідомому рівні відбувається фільтрація і вибіркоче «виключення» тих фактів дійсності, осмислення яких могло б суперечити соціальним установкам і загрожувати класовим інтересам. До того ж будь-яка ідеологія намагається видати свою спотворену і викривлену картину світу за єдино вірну чи, навіть, єдино можливу реальність.

Зокрема, кожен клас в боротьбі за свої інтереси намагається зобразити їх не лише як загальносуспільні, загальнодержавні чи загальнолюдські. Егоїстичні економічні та політичні цілі в класовій ідеологічній інтерпретації нерідко постають квінтесенцією здорового глузду і найвищої справедливості, підтверджуючи справедливості тези, що всі вимоги «рівності» для усіх представляють вимогу привілеїв для обраних. Так, аналізуючи так звані «природні закони» і саме поняття «природного» («природне право», «природний стан»), К. Маркс наочно продемонстрував, якою потужною ідеологічною зброєю проти станових привілеїв дворянства стала філософія Просвітництва, оскільки «природність» та «раціональність» вимог буржуазії, ґрунтуючись на її метафізиці, можна було тільки відкинути, але не заперечити.

Як і в процесі матеріального виробництва, в ідеологічній сфері провідну роль відіграють маєтні експлуаторські класи. Саме вони створюють думки та ілюзії, що становлять основу суспільної свідомості, тоді як експлуатовані класи їх сповідують. Не випадково у своїх працях К. Маркс неодноразово підкреслював, що пануючими думками будь-якої епохи є ідеї пануючого класу: «Це означає, що той клас, який являє собою домінуючу матеріальну силу суспільства, є водночас і його пануючою духовною силою. Клас, який має в своєму розпорядженні засоби матеріального виробництва, разом із тим володіє

і засобами духовного виробництва, і в силу цього думки тих, у кого немає засобів для духовного виробництва, загалом підпорядковуються пануючому класу. Пануючі думки є не що інше, як ідеальне представлення пануючих матеріальних відносин, як виражені у формі думок пануючі матеріальні відносини; відповідно – це вираження тих відносин, які роблять цей клас пануючим, це, відповідно, думки його панування... вони (пануючий клас) регулюють виробництво і розподілення думок свого часу; а це означає, що їх думки суть пануючі думки епохи» [31, с. 45-46].

Втім, будь-яка надбудова, віддзеркалюючи поділ суспільства на антагоністичні класи, сама неминує демонструє внутрішню суперечливість і неоднорідність, адже поруч з ідеологією панівних класів співіснують елементи ідеології експлуатованих класів. Зміни в економічному базисі неминує відображаються в надбудові, тож загострення класової боротьби та назрівання соціальної революції обов'язково супроводжуються серйозним ідеологічним конфліктом, адже «саме існування революційних думок в певну епоху вже передбачає існування революційного класу» [31, с. 46-47]. Яскравим підтвердженням думки К. Маркса, що втрата економічної гегемонії супроводжується падінням ідеологічного впливу, може слугувати дана А. де Токвілем характеристика занепаду абсолютистського режиму у Франції: «Поки аристократія перебуває в силі, вона не тільки провадить державні справи, а й, окрім того, контролює думки, дає спрямування письменникам і створює авторитет ідеям. У XVIII ст. французька шляхта зовсім втратила цю частину свого панування, її вплив зник разом зі зникненням її політичної влади: те місце, яке колись посідала аристократія в керівництві мізками, спорожніло, й письменники могли на ньому утвердитися на правах цілковитих господарів. Навіть більше, сама аристократія, місце якої вони посіли, сприяла цій справі. Вона зовсім забула, що загальна теорія, якимось отримавши визнання, неминує переходить в політичні пристрасті та дії, забула настільки, що вчення, найбільш ворожі її становим правам та самому її існуванню, здавалися їй геніальною грою розуму; вона сама любила бавитися в цю гру на дозвіллі й спокійно втішатися своїми імунітетами та привілеями, щиросердно розмірковуючи про безглуздість усіх вироблених звичаїв» [36, с. 127-128].

Розглядаючи егоїстичні класові інтереси як основу і першоджерело ідеології, К. Маркс обґрунтовано доводив, що «ідея» незмінно осоромлювалася, як тільки вона відокремлювалася від «інтересу» [37, с. 89]. На його думку «будь-який новий клас, який ставить себе на місце класу, що панував до нього, вже для досягнення своєї мети змушений представляти свій інтерес як спільний інтерес усіх членів суспільства, тобто, висловлюючись абстрактно, надати своїм думкам форму загальності, зобразити їх як єдино розумні та загальнозначимі. Клас, який здійснює революцію, вже по одному тому, що він протистоїть іншому класу, від самого початку виступає не як клас, а як представник всього суспільства; він фігурує у вигляді усієї маси суспільства на протигагу єдиному

панівному класу» [31, с. 46-47]. З іншого боку, «неважко зрозуміти, що будь-який масовий «інтерес», який прагне історичного визнання, коли він вперше з'являється на світовій сцені далеко виходить в «ідеї» або «уявленні» за свої справжні кордони і легко змішує себе з людським інтересом взагалі. Ця ілюзія створює те, що Ш. Фур'є назвав тоном кожної історичної епохи. Інтерес буржуазії до революції 1789 р., далекий від того, щоб бути невдалим, все виграв і мав справжній успіх, як би потім не розсіювався дим пафосу і як би згодом не прив'яли квіти ентузіазму, якими він прикрасив свою колиску. Цей інтерес був такий могутній, що переможно подолав перо Марата, гільйотину терористів, шпагу Наполеона, так само як католицизм і чистокровних Бурбонів. Невдалою революція була лише для тієї маси, для якої політична ідея не була ідеєю її справжнього інтересу, істинний життєвий принцип якої не співпадав тому з життєвим принципом революції – для тієї маси, реальні умови звільнення якої суттєво відрізняються від тих умов, в межах яких буржуазія могла звільнити себе і суспільство... Якщо, відповідно, революція невдала, то не тому, що вона викликала ентузіазм маси, не тому, що маса була зацікавлена в ній, а тому, що для найбільш чисельної частини маси, частини, відмінної від буржуазії, принцип революції не був її дійсним інтересом, не був її власним революційним принципом, а був лише «ідеєю», відповідно, тільки предметом тимчасового ентузіазму і лише удаваного підйому» [37, с. 89].

Найбільш виразно і логічно послідовно своє розуміння зв'язків між «ідеєю» та «інтересом» К. Маркс виклав в одній з своїх класичних праць – «18 брюмера Луї Бонапарта»: «Легітимна монархія була лише політичним вираженням спадкової влади власників землі, подібно тому, як Липнева монархія – лише політичним вираженням узурпаторської влади буржуазних вискочок. Таким чином, ці фракції були роз'єднані аж ніяк не так званими принципами, а матеріальними умовами свого існування, двома різними видами власності, вони були роз'єднані старою протилежністю між містом і селом, суперництвом між капіталом і земельною власністю. Що їх разом із тим пов'язували з тією або іншою династією старі спогади, особиста ворожнеча, побоювання і надії, забобони і ілюзії, симпатії і антипатії, переконання, символи віри і принципи – хто це буде заперечувати? ...Якщо орлеаністи, легітимісти, кожна фракція намагалася переконати себе та інших, що їх розділяє прив'язаність до двох різних династій, то факти потім довели, що, навпаки, протилежність їх інтересів робила неможливим злиття двох династій. І подібно тому, як в звичайному житті проводять різницю між тим, що людина думає і говорить про себе, і тим, що вона є і що робить насправді, так тим більше в історичних битвах слід проводити різницю між фразами та ілюзіями партій, і їх справжньою природою, їх справжніми інтересами, між їх уявленнями про себе і їх реальною сутністю... Так англійські торі довго уявляли, що вони щиро віддані королівській владі, церкві та принадам старовинної англійської конституції, поки в годину

небезпеки у них не вирвалося зізнання, що вони пристрасно віддані одній лише земельній ренті» [32, с. 145-146].

Таким чином, якщо спробувати зробити з ідей К. Маркса логічні висновки, то слід було б констатувати, що великі суспільні групи (класи) подають свої інтереси у формі ідеалів, або, іншими словами, суспільні цінності та ідеали є лише концентрованим виразом (зокрема і політичних) класових інтересів. Зокрема, за К. Марксом будь-яке науково-нейтральне знання в суспільних дисциплінах видається неможливим в принципі, оскільки за кожною «чистою теорією» стоїть (вузько) класове бачення та егоїстичні інтереси. Всі ідеології, відрізняючись лише за специфічним змістом, але не за своєю суттю, пристрасні, корисливі та брехливі; з іншого боку, будь-яка істина є соціально детермінована і класово обмежена.

Проте ані сам К. Маркс, ані його послідовники так і не наважилися зробити такі висновки. В марксистській літературі слово «ідеологія» у значенні обман, фікція застосовується виключно до ворожих пролетаріату суспільних груп (класів) та конкуруючих політичних партій. Хоча сам К. Маркс і не вживав цей термін до пролетаріату, його наступники все ж визнали «ідеологічність» і пролетарської свідомості – діалектичного матеріалізму, проте суто діалектично проголосили догмат нерівноцінності ідеологій. Лукач і Грамші – останні видатні інтерпретатори марксистської доктрини, в своїх роботах виклали розлоге обґрунтування, чому одна ідеологія краща за інші. Розгортаючи свою аргументацію, вони стверджували, що в умовах капіталістичної формації лише клас пролетарів знаходиться в тому положенні, яке дозволяє йому осмислити і усвідомити реальний стан суспільного розвитку, осягнувши весь світ в його істинності. На відміну від приречених на неминучу загибель реакційних класів і прошарків, які зацікавлені в приховуванні суспільної дійсності і за своїм соціальним положенням не здатні, та й не бажають пізнати закономірності суспільного розвитку, прогресивний клас – пролетаріат – єдиний, який може зрозуміти суспільне буття в діалектичному розвитку, і, здійснивши неминучу соціалістичну революцію, думати про своє постреволюційне майбутнє [38; 39].

Так перша ж теорія ідеологій, відмовившись від наукового релятивізму, стала черговою жертвою ідеологічного ревелюціонізму. Для правильного розуміння причин подібного парадоксу слід чітко усвідомлювати, що розвиваючи свої абстрактні теоретичні схеми, К. Маркс переслідував не тільки, і, навіть, не стільки наукові цілі. Закидаючи філософам, які «лише різним чином пояснювали світ, хоча справа полягає в тому, щоб змінити його» [40, с. 4], він, як і будь-який справжній апостол нового віровчення, прагнув розкрити суспільству очі та зробити загальним надбанням власне сокровене знання: «Ми даємо йому (світу) істинне гасло боротьби. Ми лише показуємо світу, за що він власне бореться, а свідомість – це така річ, яку світ отримує незалежно від того, хоче він того чи ні. Реформа свідомості полягає в тому, що дати світу уявити собі свою власну свідомість, щоб розбудити світ від мрій про самого

себе, щоб роз'яснити йому сенс його власних дій» [41, с. 381]. Закликаючи пролетарів «змінити зброю критики на критику зброєю», К. Маркс усім своїм творчим доробком підтвердив власне рішуче переконання в тому, що «по справжньому небезпечні не практичні спроби, а теоретичне обґрунтування комуністичних ідей; адже на практичні спроби, якщо вони будуть масовими, можуть відповісти гарматами, як тільки вони стануть небезпечними; ідеї ж, які оволодівають нашою думкою, підпорядковують собі наші переконання і до яких розум прив'язує нашу совість – це узи, з яких неможливо вирватися, не розірвавши свого серця, це демони, яких людина може перемогти, лише підкорившись їм» [42, с. 118].

Подальший розвиток теоретичної рефлексії діалектичного взаємозв'язку ідеалу та інтересу був безпосередньо пов'язаний з ім'ям видатного соціолога К. Мангейма, який розвинув і довів до логічного завершення марксистське вчення про обумовленість людського мислення суспільним буттям, адже, зрештою, сам К. Маркс визнавав, що «принцип стає непростимим, якщо він недостатньо чесний, щоб бути послідовним» [43, с. 26]. Гостру полемічну зброю лівих політичних угруповань – своєрідний пропагандистський «меч» – К. Мангейм спробував «перекувати» на універсальний інструмент неупередженого аналізу суспільного життя – наукове «орало» соціологічного дослідження.

В межах загальної теоретичної схеми К. Мангейма людське буття постає природним життєвим процесом, під час якого певні соціальні констеляції спричиняють появу різних центрів когнітивної систематизації – ціннісно зорієнтованих і суспільно обумовлених стилів мислення. Згідно з його концепцією саме мислення розглядається як один із різновидів людської діяльності [44, с. 9], що прямо й опосередковано пов'язаний з іншими формами суспільної активності, детермінуючись соціальною структурою певної спільноти, загальним характером економічного ладу та політичного устрою, належністю особи до визначеного суспільного прошарку з відведеною йому соціальною роллю, а також історичним часом та культурно-цивілізаційним контекстом.

В залежності від цих чинників різні люди схильні по-різному бачити оточуючий їх світ [44, с. 9], до того ж К. Мангейм акцентував увагу на груповій діяльності задля формування певних форм і стилів мислення. Він безпосередньо говорить, що «більшість ідеологій не винайдені індивідом, а нав'язані йому суспільством і глибоко вкорінені у підсвідомості», внаслідок чого «вони важко піддаються витісненню» [44, с. 494]. Критикуючи ліберальні уявлення про ізольовану та самодостатню людську особу, яка суто зі схильності до «чистого» знання в теоретичній науковій дискусії з іншими індивідами здійснює раціональну рефлексію універсуму та створює власне уявлення про реальний світ, він наголошував, що людина діє в групі, «де кожен здобуває знання в межах спільної долі та діяльності» [44, с. 31]. У результаті усі ми «мислимо в

певних групах, які розробили специфічний стиль мислення під час безкінечної низки реакцій на типові ситуації, що характеризують спільну для них позицію» [44, с. 9], говоримо мовою своєї групи [44, с. 8], використовуючи певні слова відповідно до прийнятих в ній смислових значень, і взагалі сприймаємо світ під певним кутом зору власної спільноти [44, с. 24-25]. Тому «соціологія знання», на думку К. Мангейма, має відкинути «метафізичну ілюзію про позаісторичний суб'єкт соціального пізнання», який вихоплений із соціального контексту і мислить нібито з точки зору вічності, та визнати той факт, що різне положення пізнавальних суб'єктів в соціально-економічному просторі й історичному часі обумовлює «релятивність» і відносну хибність їх суспільного пізнання.

Видатний соціолог особливо підкреслював, що мова йде не про помилковість певного класового стилю мислення, а про його неповноту, викликану односторонністю пізнавальної перспективи та відносністю точки зору будь-якого суспільного прошарку (і його окремих представників) – тобто різні соціальні групи бачать об'єкт «правильно», але підрізними «кутами зору». До того ж, К. Мангейм заперечував тезу, що взаємозв'язок ідей із суспільним буттям (економічним ладом, політичним устроєм, соціальною структурою та історичною епохою) позбавляє мислення можливості бути істинним: «Аж ніяк не означає, що світогляд обов'язково має бути джерелом помилок, навпаки, саме він відкриває шлях до певних галузей знання» [44, с. 144]. Розглядаючи «соціальну обумовленість мислення» не стільки як «джерело помилок», скільки як ключ до розуміння певних сфер буття, який завдяки тісному зв'язку з реальним життям дозволяє глибоко проникнути у сутність суспільних явищ [44, с. 73], видатний соціолог водночас спростовував ідею, ніби «ступінь об'єктивності безпосередньо пропорційна ступеню пристрасності» [44, с. 46]. Таким чином, він намагався акцентувати увагу на особливому значенні афективно-вольових елементів у спрямованості мислення та формуванні світогляду, адже в поле зору індивіда (чи суспільного прошарку) потрапляють не всі можливі аспекти світу, а лише ті, що становлять для нього інтерес (проблему) [44, с. 31], тоді як «відсутність деяких понять означає не лише відсутність певної точки зору, але й відсутність динамічного інтересу до низки життєвих проблем» [44, с. 228]. На його думку, знання не виникає лише з акту теоретичної абстракції, а людське мислення не мотивується виключно умоглядним імпульсом [44, с. 32] до пізнання: «В певних сферах знання саме імпульс до дії відкриває об'єкти світу діючому суб'єкту... саме цей фактор визначає відбір тих елементів дійсності, які стають предметом мислення» [44, с. 10], тож «кожна людина бачить передусім ту частину суспільно-історичної цілісності, на виявлення якої спрямована її воля» [44, с. 122]. Ще більш однозначними у цьому сенсі видаються слова К. Мангейма про неможливість «зрозуміти історію, не бажаючи щось отримати від неї» [44, с. 630]. Відповідно, в його інтерпретації знання про суспільство та інтереси різних соціальних груп постають взаємообумовленими та тісно пов'язаними

між собою явищами, внаслідок чого мислення та світогляд кожного індивіда (як представника певного класу) та політичної партії у будь-яку історичну епоху набуває ідеологічного характеру [44, с. 71].

Комплексно розглядаючи проблему ідеологічного феномену, К. Мангейм запропонував власну класифікацію, виокремивши три основні типи ідеологічної свідомості:

а) суб'єкт нездатен побачити невідповідність своїх уявлень дійсності через те, що вся аксіоматика його історично і соціально детермінованого мислення робить виявлення цієї невідповідності принципово неможливою;

б) лицемірна свідомість, яка історично могла б усвідомити невідповідність своїх ідей реаліям, але приховує це від себе, керуючись вітальним інстинктом;

в) ідеологія як свідомо брехня, не самообман, а обман інших [44, с. 167].

Втім, останній різновид майже не розглядається в його роботах і К. Мангейм неодноразово нагадує, що про наявність ідеологічного мислення можна говорити лише тоді, коли теорії та ідеї різних суспільних груп принципово відрізняються від банальної брехні та вважаються хибними через свою обумовленість соціальним положенням їх носіїв. На його думку, саме тоді, коли відповідальність за приховування справжніх обставин суспільного буття перестають покладати на хитрість чи недобросовісність окремих осіб, пояснюючи спотворення фактів дійсності соціальними факторами, мова заходить про ідеологію: «Як ідеологію погляди противника починають розцінювати з того моменту, коли їх вже не вважають свідомою брехнею, але відчують в усій його позиції якусь неправду, яку тлумачать як функцію певного соціального положення» [44, с. 50-60].

К. Мангейм досить неоднозначно визначає зміст поняття «ідеологія» та інколи використовує цей термін із різним значенням. Так, взагалі «ідеологіями ми називаємо ті трансцендентні буття уявлення, які *de facto* ніколи не досягають своєї реалізації. Хоча деякі люди нерідко абсолютно щиро керуються ними в якості мотивів своєї поведінки, під час реалізації їх зміст зазвичай спотворюється» [44, с. 166]. Проте, видатний соціолог говорить про «ідеології» головним чином тоді, коли йдеться про світогляд панівних та маєтних класів, які зацікавлені у збереженні *status quo* і створенні апологій існуючого ладу: «В понятті «ідеологія» відображене одне відкриття ..., а саме: мислення правлячих груп може бути настільки тісно пов'язане з певною ситуацією, що ці групи не спроможні побачити низку фактів, які могли б підірвати їх впевненість у своєму пануванні. В слові ідеологія імпліцитно міститься розуміння того, що в певних ситуаціях колективне несвідоме певних груп приховує дійсний стан суспільства як від себе, так і від інших, і тим самим стабілізує його» [44, с. 40].

Натомість свідомість пригноблених класів та прошарків породжує «утопії», спрямовані на політичне самоствердження і соціальний реванш «бідних та принижених»: «Мрії про здійснені надії з давніх часів відомі історії людства: туди, де будуть здійснюватись ці мрії, в ті часи, коли вони будуть здійснені,

ховається невдоволена дійсністю фантазія» [44, с. 175]. К. Мангейм зазначає, що глибоко вкорінене у підсвідомості відчуття несправедливості status quo та надзвичайно сильне емоційне обурення встановленими порядками звільняє опозиційні елементи суспільства від репресивного тиску ворожої ідеології [44, с. 28] і дозволяє протиставити їй власну ціннісно-когнітивну систему: «Певні пригноблені групи можуть бути настільки духовно зацікавлені в знищенні та перетворенні існуючого суспільства, що мимоволі бачать лише ті елементи ситуації, які спрямовані на її заперечення. Їх мислення не здатне правильно діагностувати справжній стан суспільства. Їх в жодному разі не цікавить те, що реально існує; вони лише намагаються в думках завчасно визначити зміни даного стану речей. Їх мислення ніколи не спрямоване на діагноз ситуації, воно може слугувати лише керівництвом до дії. В утопічній свідомості колективне несвідоме, скероване ілюзорними уявленнями та волею до дії, приховує низку аспектів реальності. Воно відвертається від усього того, що може похитнути його віру або паралізувати бажання змінити існуючий порядок» [44, с. 40-41].

На думку К. Мангейма, за своєю «хибністю» «ідеології» та «утопії» майже тотожні. Усі вони орієнтовані на егоїстичні та корисливі класові інтереси, внаслідок чого їм однаково притаманні теоретична суперечливість, суб'єктивність і пристрасне бажання видати свою односторонню правоту за абсолютну Істину, до того ж кожна суспільна група намагається представити свою ідейну перспективу не лише як єдино вірну, але й, навіть, як єдино можливу. Якщо ж реконструювати соціальну основу цих ідеологічних інтерпретацій світу, то вони постануть у вигляді духовних експонентів великих і потужних класів, які борються за визнання та панування, ототожнюючи певний суспільний порядок – сприятливий для них економічний лад і бажаний політичний устрій – з Порядком як таким.

За К. Мангеймом, єдина суттєва відмінність між ідеологіями та утопіями полягає в їх спрямованості. Якщо ідеологія консервує status quo в суспільстві, то утопія спрямована на його деструкцію: «Утопічною є та свідомість, яка не відповідає оточуючому «буттю». Ця невідповідність проявляється завжди у тому, що подібна свідомість в переживанні, мисленні і діяльності орієнтується на фактори, які реально не містяться у цьому «бутті»... Ми будемо вважати утопічною лише ту «трансцендентну» по відношенню до дійсності орієнтацію, яка, переходячи в дію, частково або повністю руйнує існуючий в даний момент порядок» [44, с. 164]. Втім, видатний соціолог застерігає, що в реальному історичному процесі «утопія» та «ідеологія» ніколи не протистоять одне одній у чистому вигляді. Так, представники панівної ідеології як правило таврують «утопічність» усіх без винятку опозиційних доктрин, адже зазвичай утопією називають ті ідеї, реалізація яких в принципі неможлива. Небажання мастних класів змінювати хоч щось в існуючому соціальному порядку призводить до того, що нездійсненне на даній стадії буття розглядається ними як неможливе

взагалі, хоча насправді, як зазначав відомий французький поет і політичний діяч Ламартін, «утопії часто не що інше, ніж передчасні істини» [44, с. 173]. І навпаки, викриття ідеологій як хибних уявлень, які не відповідають сучасним суспільним реаліям, завжди здійснюється представниками буття, що перебуває у стадії становлення. В результаті утопії тих прошарків, які «підіймаються» драбиною суспільної ієрархії, нерідко пронизані елементами ідеології [44, с. 174], а після приходу опозиційної соціальної групи до влади її утопія автоматично стає ідеологією: «утопії сьогодення можуть стати дійсністю майбутнього» [44, с. 173].

Визнаючи пріоритет К. Маркса у відкритті соціально-економічної обумовленості класового світогляду та способу світосприйняття, К. Мангейм разом з тим зазначав, що в процесі їх формування вирішальну роль відіграють не лише матеріальні, але й духовні фактори. На його думку, кожна форма утопії та ідеології пов'язана з конкретною стадією історичного розвитку і певним соціальним прошарком, особливості сприйняття дійсності, ціннісні орієнтири та структуру мислення якого найкраще можна зрозуміти і пояснити в процесі дослідження динаміки суспільної конфронтації та політичного протистояння з його противниками. Наголошуючи, що буденна свідомість не схильна до абстрактного теоретизування, він стверджує, що ті соціальні групи, які адаптувалася до певної ситуації, не роблять її об'єктом глибоких філософських роздумів, а сприймають світ як частину раз і назавжди встановленого універсального порядку. Лише в напруженій атмосфері соціального конфлікту зринають важливі та доленосні питання про природу суспільного ладу, шляхи історичного розвитку, справедливість існуючого status quo та нестерпність панування «ворожих» класів, примушуючи різні соціальні групи теоретично розробляти власні доктрини. При цьому класові інтереси та латентні афективно-вольові імпульси і становлять справжнє осердя ідеології (утопії), навколо якого кристалізується її ідейне ядро, утворюючи не стільки докладно розроблену замкнену когнітивну систему, скільки детермінований ціннісними елементами (якими нехтує формальна логіка) певний спосіб мислення – надзвичайно емоційно забарвлений і глибоко вкорінений у психічному підґрунті оригінальний стиль сприйняття, осягнення та витлумачення реальності – що безперервно змінюється, залишаючись водночас відносно сталим у своїй основі.

Таким чином, на думку К. Мангейма кожен стиль мислення виражає своєрідну волю до світосприйняття, безпосередньо пов'язану із ієрархічним положенням кожного окремого представника певного соціального прошарку, вирізняючись не лише нюансами інтерпретації суспільного буття, але й, передусім, способом створення оригінальних понять і специфічною нелінійною логікою, за допомогою якої ці поняття пов'язуються між собою, утворюючи єдину картину світу. Схоластичні суперечки відданих пропагандистів «великих утопій» лише унаочнюють той факт, що в ідеологічному протистоянні різних

соціальних груп мова йде не лише про різні відповіді на вкрай важливі для кожної людини філософські питання і ключові проблеми суспільного життя, а про конфронтацію різних способів (стилів) мислення, коли опоненти не просто намагаються мислити інакше, але й прагнуть, щоб їх мислення було якісно іншим. Висловлюючи, передусім, свої особисті враження від «спілкування» з «ідейними і свідомими», видатний соціолог зазначав: «Обговорюючи проблеми з фанатиками-комуністами, фашистами і, навіть, демократами, ми раптом відчуваємо, що вони застосовують не емпіричний підхід, а, швидше, захищають свої погляди за допомогою упередженого мислення» [44, с. 494].

За К. Мангеймом, специфіка політичного знання полягає в його нерозривній єдності з інтересами, «раціонального мислення з ірраціональним середовищем», що безпосередньо проявляється в суспільній активності: «Політична боротьба виражає цілі і прагнення, які несвідомо, але систематично артикулюються в усіх свідомих і напівсвідомих інтерпретаціях світу, характерних для даної групи» [44, с. 582]. При цьому ідеологічне мислення постає ключовим знаряддям колективної дії у суспільному житті та політичній діяльності: «За кожною «теорією» стоять колективні сили, воля, влада та інтереси котрих соціально обумовлені, внаслідок чого парламентська дискусія аж ніяк не носить суто теоретичний характер, а є цілком реальною дискусією» [44, с. 107], адже «протиріччя, що виникають під час дискусій, уособлюють не стільки конфлікт різних видів (соціального) досвіду, скільки позиції влади всередині однієї соціальної структури» [44, с. 16].

Внаслідок цього політичні дебати різко відрізняються від наукового диспуту не лише за змістом, але й за своїм характером: «Політична дискусія від самого початку є щось більше, ніж просто теоретична аргументація; вона зриває маски, відкриває неусвідомлені мотиви, що пов'язують існування групи з її культурними сподіваннями і теоретичною аргументацією [44, с. 40]... Її мета – не лише довести свою правоту, але й підірвати коріння соціального й інтелектуального існування свого опонента... В політичному конфлікті, який від самого початку є раціоналізованою формою боротьби за соціальне панування, удар спрямовується проти соціального статусу опонента, його суспільного престижу і впевненості у собі» [44, с. 39]. Таким чином, зазначає К. Мангейм, в процесі політичної боротьби заперечення поглядів противника поступово перетворилось в напад на нього самого, коли теоретичне спростування його ідей трансформувалось у спробу підризу його соціального положення. Відповідно, цілком природно, що «саме в політичній боротьбі люди вперше розкрили несвідомі колективні мотивації, які завжди визначали напрямок мислення» [44, с. 40], оскільки «в цьому конфлікті від самого початку увага приділялася не лише тому, що говорить опонент, але й тому, інтереси якої групи він представляє, якій практичній меті його слова слугують» [44, с. 39], тобто «мислення сприймалося у поєднанні з існуванням, з яким воно було пов'язане» [44, с. 39]. В результаті зіткнення різних стилів мислення,

теоретичних доктрин та цінностей стало невід'ємною частиною процесу боротьби за владу, а політика здобула своє фундаментальне значення, пов'язавши свої цілі з політичною філософією [44, с. 37]. За умов відносної стабільності політична конфронтація, попри окремі криваві інциденти, все ж перебувала в певних межах – одна династія проти іншої, одна аристократична кліка проти решти – і тільки крах усталеної традиційної суспільної системи і долучення до політичної боротьби різних соціальних груп перетворює звичайну «війну усіх проти усіх» на світоглядний антагонізм: «Лише у світі, в якому відбувається повна трансформація основ, у світі, сутність якого полягає не лише у становленні, але і в деструкції, боротьба може досягнути такої стадії, коли одна партія ставить перед собою мету знищити не лише конкретні цінності та ідейні позиції іншої партії, але й усю її духовну основу» [44, с. 61].

Викриття «соціального коріння ідей» та його поширення на всю структуру «чужої» свідомості призвело, на думку К. Мангейма, до подвійних наслідків. З одного боку видатний соціолог зазначає, що деякі суспільні феномени, соціальні процеси та когнітивні структури свідомості взагалі можливо розрізнити лише в певні історичні періоди, коли крах політичної, економічної, класової системи відкриває непевний шлях до (нехай і неповного) розуміння цих явищ. Періоди нестабільності, пов'язані із інтенсивною горизонтальною та вертикальною мобільністю в суспільстві, завжди були дуже плідними з точки зору соціальної теорії передусім тому, що: «Під час підйому або падіння по соціальній драбині індивід краще за все усвідомлює соціальну та історичну структуру суспільства. Піднімаючись, ми розуміємо, до чого прагнемо, опускаючись – що втрачаємо» [44, с. 631-632].

Для К. Мангейма абсолютно очевидним видається той факт, «що лише в нашому світі з притаманними йому стрімкими і радикальними перетвореннями у соціальній і духовній сфері, ті ідеї та цінності, що раніше розглядалися як абсолютні, можуть отримати таку прозорість, яка дозволить нам бачити все і вся в аспекті ідеологічності» [44, с. 76], і обов'язок справжнього науковця полягає у використанні цих сприятливих обставин, цього «присмеркового освітлення, в якому усі речі і позиції відкривають свою відносність, щоб раз і назавжди зрозуміти, що всі системи осмислення, які складають наш світ, є лише рухомими історичними кулісами, і становлення людини відбувається або за ними, або поза них» [44, с. 77]. «В даний історичний момент, – закликає видатний соціолог, – коли всі речі раптом стають прозорими, а історія відкриває нам свою структуру і конститутивні елементи, наше наукове мислення повинно витиснути з цієї ситуації все що можна, оскільки не виключено, що дуже скоро – як це вже неодноразово відбувалось в процесі історичного розвитку – ця прозорість зникне і світ знову закостеніє в єдиному образі» [44, с. 77].

Проте з іншого боку, усвідомлення того невітшного факту, що в історії та політиці відсутня «чиста теорія», сприяло дискредитації усіх суспільно-

гуманітарних дисциплін. Тісний союз соціальної науки і політики сприяв перетворенню будь-якої кризи політичної думки на кризу наукового мислення [44, с. 38]. Оскільки рано чи пізно кожна ідеологія (утопія) потрапляла під прискіпливий аналіз щодо її соціальної обумовленості та залежності від класових інтересів носіїв, то спростовуючи «ворожі» ціннісно-когнітивні системи, політичні противники тим самим знищували віру в саме мислення як таке, тож процес виявлення проблемних елементів мислення неминуче завершувався крахом довіри до будь-якої думки взагалі [44, с. 41]. Саме тоді, коли швидкі соціальні зміни руйнували традиційні інституційні гарантії стабільного й усталеного світогляду – класову структуру, державу, церкву, корпорації – множинність форм мислення перетворювалася на серйозну проблему, адже навіть одні й ті самі слова для принципових опонентів могли означати дуже різні речі з відповідними наслідками: «Надмірна кількість суперечливих джерел, з яких в одному і тому ж суспільстві виникають різні смислові значення стосовно даного об'єкту, врешті решт призводить до розпаду будь-якої системи смислових значень взагалі» [44, с. 25]. Зіштовхнувшись з суттєво відмінними різновидами світосприйняття та теоретизування, як учасники, так і сторонні спостерігачі політичних конфліктів починали сумніватись в загальній валідності будь-яких форм мислення, зрештою і тих, які вони самі раніше вважали абсолютно правильними і єдино можливими, сприймаючи їх як даність: «Зіткнення різних типів мислення, кожен з яких однаково претендує на репрезентативність, вперше робить можливою постановку такого фатального і фундаментального для історії мислення питання: як можуть ідентичні процеси мислення людей, об'єктом для яких є один і той самий світ, утворювати такі різні концепції цього світу?» [44, с. 13].

Продовжуючи розвиток цієї думки «до повного її розкриття», К. Мангейм в кінцевому підсумку стверджує абсолютний релятивізм суспільного мислення і наукового пізнання: «Теорія пізнання неминуче доходить висновку про неспроможність будь-якого соціально обумовленого знання, оскільки воно є лише «відносним»... Є сфери мислення, де неможливо навіть уявити наявність ні з чим не співвідносного і не обумовленого соціальною ситуацією знання. Навіть Господь не міг би сформулювати історичну точку зору у відповідності до парадигми $2+2=4$, оскільки все, що доступно розумінню, може бути в кожному конкретному випадку сформульовано лише у співвідношенні з постановкою проблеми і концептуальною системою, які самі виникають в потоці історичних перетворень.... Історичне, соціально обумовлене знання за своєю природою реляційне, тобто може бути сформульоване лише у співвідношенні з певною позицією» [44, с. 72].

Цей релятивізм певною мірою відображений в концепції «тотальної» ідеології, яка вже не перше десятиліття викликає гостру наукову і політичну полеміку. За К. Мангеймом, поки традиційні межі поміж локальними групами соціуму залишаються непорушними, їх члени розглядають інші типи мислення

як «дивні», «хибні», інколи «химерні» уявлення, до того ж у них не виникає жодних сумнівів ані щодо правильності власних традицій мислення, ані щодо єдності та одноманітності мислення взагалі [44, с. 12]. У даному випадку мова може йти лише про «часткову» ідеологію, коли «ми не віримо певним «ідеям» або «уявленням» противника, оскільки вважаємо їх більш чи менш усвідомленим викривленням фактів дійсності, справжнє відтворення яких не відповідає його інтересам... – від свідомої брехні до напівусвідомленого приховування істини, від обману до самообману» [44, с. 56]. Поступове розмиття і дифузія міжкласових бар'єрів комунікації призводить до теоретичної абсолютизації власної ціннісно-когнітивної системи, що неминуче супроводжується запереченням будь-якої іншої «ідеології» як автоматичної функції соціальної позиції її носіїв, до того ж «прагнення виявити помилки противника на психологічному рівні все більше витісняється тенденцією піддати соціологічній критиці всю структуру його свідомості та мислення» [44, с. 70]. Якщо на початкових етапах політичної боротьби сторони конфлікту припускають, що в межах спільної системи загальних понять, єдиної логіки і критеріїв валідності «ідеологічними» є лише деякі твердження їх опонентів, то надалі аналіз окремих висловлювань або ідей супротивників змінюється нищівною критикою всієї структури чужої свідомості, коли можливість неідеологічного мислення «класових ворогів» заперечується взагалі: «Якщо раніше противнику закидали те, що він як представник певної соціальної групи в деяких випадках свідомо чи несвідомо спотворює істину, то тепер напад на нього посилюється шляхом повної дискредитації структури його свідомості в усій її цілісності, заперечується навіть можливість того, що він здатний правильно мислити» [44, с. 65]. Саме у випадку обговорення «своєрідності і характеру усєї структури свідомості», мова заходить про «радикальну тотальну ідеологію» [44, с. 56-57]. К. Мангейм так пояснює відмінність між «частковою» і «тотальною» ідеологією: «Якщо поняття часткової ідеології розглядає як ідеологію лише частину висловлювань противника (і лише в аспекті їх змісту), то поняття тотальної ідеології ставить під питання увесь світогляд противника (зокрема і категоріальний апарат). ... Якщо поняття часткової ідеології виходить з того, що той або інший інтерес є причиною брехні та приховування істини, то поняття тотальної ідеології ґрунтується на переконанні, що певному соціальному положенню відповідають певні точки зору, методи спостереження, аспекти» [44, с. 57-58].

Проте допоки в межах критичного аналізу ідеології власна позиція не викликає сумнівів і тільки ідеї противника розглядаються як функції його соціальної позиції, вирішальний крок ще не зроблено. Справжній «перехід від цього особливого (по відношенню до інших) застосування поняття тотальної ідеології до загального відбувається лише в тому випадку, якщо ми маємо достатньо мужності для того, щоб підвести під поняття ідеології не лише позицію противника, але й усі можливі позиції, зокрема і власну» [44, с. 70-71].

Лише в цьому разі звичайне вчення про ідеології може перетворитися на соціологію знання, і те, що колись було інтелектуальною зброєю однієї партії, трансформується в метод дослідження соціальної та інтелектуальної історії в цілому. Пропонуючи відійти від притаманній політичному конфлікту та ідеологічній боротьбі абсолютизації власних ідей, К. Мангейм закликав цікавитися не тим, яка партія «права», а шукати шляхи теоретичної еволюції суспільної свідомості, закликаючи вчитись мислити динамічно і реляційно, мріючи про можливість творення цілісного та історично релевантного політичного знання.

Проте «залишивши позаду віру в те, що істина може бути вільною від будь-якої співвіднесеності з історичною і соціальною ситуацією» [44, с. 72] та стверджуючи абсолютний релятивізм процесу мислення та пізнання, К. Мангейм тим самим потрапив в логічну пастку з відомим порочним колом, коли «пропозиції, які виражають подібний релятивізм, є необґрунтованими саме з огляду на сам цей факт» [45, с. 708]. Намагаючись вийти з цього релятивістського глухого кута, він спробував розробити кілька «шляхів порятунку», проте всі вони видавались досить сумнівними від самого початку, і сам видатний соціолог це відмінно усвідомлював: «Поставивши таким чином проблему, ми, звісно, далеко не вирішимо її...» [44, с. 72].

Висунувши свій базовий постулат: «Основна теза соціології знання полягає в тому, що існують типи мислення, які не можна адекватно зрозуміти без виявлення їх соціального коріння» [44, с. 8], К. Мангейм так і не спромігся чітко і конкретно визначити, які саме «типи мислення» на його думку є суспільно обумовленими. Застосувавши доволі аморфну категорію «знання», інколи він говорить про «екзистенційну детермінацію» усіх його форм, а інколи навпаки, розмежовує «точні науки» (або «формальне знання») – які непідвладні жодному сторонньому впливу [44, с. 48], та «науки про культуру» (або «соціальні науки») – які дуже чутливі до соціальних чинників історичного процесу [44, с. 10, 29]. Вказавши на залежність «типів мислення» від «їх соціального коріння», К. Мангейм так і не дав розгорнутого пояснення характеру відносин і масштабу кореляції між соціальною структурою і суспільним пізнанням, тож інший класик соціології Р. Мертон цілком слушного говорить, що аналіз цього видатного соціолога «стосується швидше встановлення передумов чи, навіть, сприяючих факторів, ніж необхідних і достатніх умов» [45, с. 705] екзистенційної детермінації.

Не заперечуючи тези К. Мангейма про відсутність чіткого розмежування між науковими та ідеологічними інтерпретаціями світу, чимало відомих науковців-гуманітаріїв висловлювали серйозні застереження й обґрунтовані сумніви щодо можливості створення на перетині цих сфер об'єктивної суспільствознавчої дисципліни «соціології знання» як своєрідної філософської терапії шляхом саморефлексії, «коли сукупність політичних проблем ідеології і утопії стане предметом соціології знання, а скептицизм і релятивізм, що

виникають із взаємного знищення і знецінення різних політичних цілей, стане засобом порятунку» [44, с. 46]. І справді, якщо визнати справедливність мангеймівських тверджень, що з огляду на все ту ж екзистенціальну детермінацію «ми (науковці) приймаємо в якості об'єктивних моментів ті категоріальні структури і постулати, які ми самі ж несвідомо привнесли в експеримент, і які насправді є обмеженими історично та соціально обумовленими аксіомами певного напрямку», що «підхід до проблеми, характер постановки питання, рівень абстракції, а також конкретизації, до якого в кожному конкретному випадку прагне дослідник – все це обумовлено соціально і екзистенціально» [44, с. 232], що «в залежності від позиції дослідника змінюються не лише основні орієнтації оцінки, зміст ідей, але й постановка проблем, характер спостережень і навіть категорії, які узагальнюють і впорядковують дослідні дані», то всі його слова про «можливість відносного звільнення від соціальної детермінованості, яка зростає пропорційно розумінню цієї детермінованості» [44, с. 47] та «об'єктивність і незалежність світогляду, які досягаються не відмовою від волі до дії і від власних оціночних суджень, а шляхом конфронтації з самим собою і перевірки себе» [44, с. 47], виглядають, радше, як пристрасний заклик до інтелектуальної чесності та наукової відповідальності вченого, ніж реальне вирішення логічної проблеми абсолютного релятивізму «тотальної» ідеології. Згідно положень його ж власної теорії кайдани класової свідомості і шори соціальної обмеженості постають нездоланими перешкодами на шляху повного і об'єктивного наукового знання, тож будь-які спроби звільнитись від «екзистенціальної детермінованості» за допомогою поглиблення знання про неї, неминуче нагадуватимуть поетичний афоризм Ф. Ніцше: «Як би швидко людина не бігла, її ланцюги біжать разом із нею» [46, с. 161]. Відповідно, в даному разі доводиться констатувати, що К. Мангейм, швидше, вказав на проблему, ніж вирішив її, адже знання про залежність жодним чином не звільняє від неї.

Інша спроба подолання абсолютного релятивізму теорії «тотальної» ідеології взагалі викликає сумну посмішку. Безпристрасний вчений (з дуже слабкими лівими симпатіями), який послідовно заперечував усі пропагандистські інтерпретації суспільного буття і неодноразово наголошував, що жодна соціальна група не може претендувати на роль божественного месії історичного процесу, рятівника людства та єдиного носія адекватної свідомості, всупереч основним положенням своєї теорії пізнання проголосив «соціально незаангажовану інтелігенцію» єдиним винятком із загального правила. Недарма відомий американський соціолог Р. Мертон відкрито проводить паралелі між батьками-засновниками комунізму і К. Мангеймом, адже усі вони застосували майже тотожну аргументацію у спробі довести беззаперечне «право» своїх улюбленців на неспотворені уявлення про реальний світ [45, с. 714]. Так само як в ідейних побудовах комуністичних доктринерів уявному «пролетаріату» забезпечені структурні гарантії валідності класового світогляду, так і

мангеймівська «інтелігенція» завдяки своєму особливому положенню у соціальній структурі суспільства отримує безпрецедентний привілей – можливість бачити світ в усій його повноті та цілісності, водночас як для решти доступним залишається вкрай обмежений спектр суспільного буття. Пояснюючи цю унікальну здатність до об'єктивного світосприйняття, і марксиста і К. Мангейм говорять про формування «пролетаріату» та «інтелігенції» за рахунок вихідців з усіх верств суспільства, наділяючи виключно представників цих соціальних груп рисами справжніх біблійних праведників. Їм приписується відсутність брудної корисливої мотивації і специфічних класових (групових) егоїстичних інтересів; зацікавленість в прогресі всього суспільства, а не якоїсь його частини; нестримний альтруїзм, дух дружнього колективізму та відверта байдужість до особистого процвітання на шкоду іншим; інтерес до знання заради самого знання тощо. В цих спекулятивних ідейних конструкціях і «пролетаріат» більше схожий на індуїстську аватару іманентних законів суспільного розвитку, і «інтелігенція» уподібнюється гегельянському «Абсолютному духу» універсального гнозису, тож природно, що реальні робітники та інтелектуали мало чим нагадували свої ідеальні типи. Як з неприхованою іронією зазначає Р. Мертон, «як би там не було насправді, ясно, що і у випадку інтелігенції, і у випадку пролетаріату, самого по собі звичайного структурного положення даного прошарку недостатньо для підтвердження цих концепцій» [45, с. 714], та й взагалі «ці спроби врятуватися від крайнього релятивізму змушують згадати подвиг Мюнхаузена, коли він за волосся сам себе витягнув з болота» [45, с. 713].

Проблема співвідношення суспільних ідеалів та політичних інтересів в теорії міжнародних відносин

Своєрідне вирішення проблематика співвідношення суспільних ідеалів та політичних інтересів дістала під час так званих перших «великих дебатів» в межах теорії міжнародних відносин. Зародження цієї наукової дисципліни на Заході зазвичай відносять до 20-30 рр. ХХ ст., коли величезні масштаби людських втрат і катастрофічних руйнувань в результаті Першої світової війни активізували дослідження в галузі міжнародних відносин. Доволі нечисленні праці тієї доби виконувалися переважно в межах історико-філософського, морально-етичного та юридичного підходів, до того ж в дослідження міжнародних відносин вчені привносили усі традиції своїх «рідних» дисциплін. Ці надзвичайно строкаті як за складом дослідників, так і за поглядами на проблеми міжнародних відносин роботи отримали сукупну назву ідеалістичної школи або ідеалізму.

Стверджуючи мораль (моралізм) і право (легалізм) як центральні категорії та першооснову міжнародних відносин, наголошуючи на загальнообов'язковості абстрактних морально-етичних і правових ідеалів та критеріїв, ідеалісти розглядали міжнародні відносини як монолітну статичну систему універсальних морально-етичних та юридичних норм (нормативізм), які є

незмінними і незалежними від волі держав. У своїх роботах ідеалісти, зазвичай, послуговувалися традиційною ліберальною фразеологією, наголошували на необхідності захисту свободи і демократії на міжнародній арені, жорстко критикували принцип «балансу сил» і стверджували необхідність реалізації ліберальної утопії – створення універсалістської міжнародної організації і світового уряду – Ліги Націй. Фактично, це була спроба трансплантації в науку стереотипів і догм ліберальної ідеології, яка до того ж виявилася переобтяженою штампами пропаганди військового часу.

Привнесення в дослідження міжнародних відносин категорій моралі і права перетворили роботи ідеалістів на посібники з етики, оскільки легалістські конструкції завжди виглядали теоретично бездоганно, але практика засвідчувала їх повну недієздатність. Якщо ж хтось з діючих політиків виголошував ідеалістичні гасла (наприклад, В. Вільсон, з промов якого, за словами Г. Кісінджера, можна було б укласти гарний молитовник), то інші державні діячі завжди сприймали цей етичний універсалізм як зворотній бік претензій на політичну гегемонію. Ідеалісти мали незначний вплив на державний апарат, їх концепції ніколи не застосовувались на практиці при розробці реального зовнішньополітичного курсу, а роботи представників цього напрямку, так само як і термінологічно-понятійний апарат, використовувались лише для ідеологічної легітимації існуючих підходів.

Наприкінці 30-х рр. ХХ ст. бурхливі події міжнародного життя – ревізія Версальсько-Вашингтонської системи, абсолютна недієздатність Ліги Націй у збереженні миру, агресія Японії в Маньчжурії, Італії в Ефіопії, зрештою, успіхи нацистської Німеччини в Європі та початок Другої світової війни завдали нищівного і болючого удару по репутації всієї дисципліни. Домінуюча теоретична парадигма зазнала очевидного банкрутства, хоча ще за півстоліття до того Г. Лебон із сарказмом зазначав, що «нешасні кропіткі праці, які фабриканти книжкового товару називають міжнародним правом, є не більше ніж кодекс теоретичної ввічливості, придатний лише займати дозвілля старих юристів, надто втомлених для будь-якої корисної діяльності» [47, с. 150].

Крах ідеалізму обумовив активізацію теоретичних пошуків принципово в іншому напрямі. На думку нової хвилі дослідників, теорія мала стати на службу практиці, тож юристи і історики втратили свої позиції, а їх місце посіли політологи та соціологи. Представники нової теоретичної парадигми – політичного реалізму – кинули виклик ідеалістам, різко критикуючи їх за абстрактність теоретичних конструкцій і відірваність від реального ґрунту світової політики.

Дискусія між реалістами та ідеалістами, що відбувалась з кінця 30-х до початку 50-х рр. ХХ ст. з приводу спонукальних мотивів поведінки держав на міжнародній арені, зовнішньополітичних цілей та засобів їх досягнення набула настільки широкого характеру, що отримала назву «великих дебатів». Ідеалізм зазнав нещадної критики як безплідне і безрезультатне теоретизування,

легковірний, пустопорожній і фальшивий підхід до вивчення міжнародних відносин, підробка під науку. Захищаючись, ідеалісти намагались апелювати до «вічних» морально-етичних ідеалів людства, обвинувачуючи реалістів в тому, що поширюючи свої погляди, вони лише провокують нові війни, але перші «великі дебати» – реалізм проти ідеалізму (в інтерпретації деяких реалістів – реалізм проти утопізму) завершилися поразкою ідеалістів. Їх результатом стало перетворення реалізму на домінуючу парадигму в теорії міжнародних відносин.

В інтерпретаціях представників школи політичного реалізму міжнародні відносини розглядалися не як статичні конструкції універсальних правових і морально-етичних норм, а як рухлива соціальна структура, в якій відбуваються динамічні політичні процеси. В реалістських тлумаченнях світова політика постала ареною жорстокої боротьби за владу між ключовими політичними акторами (головним чином, державами), що обумовлена характером «людської природи» і є «вічним» явищем світової політики, а історичні результати цього «змагання» завжди визначались співвідношенням національних могутностей різних сторін. У своїх діях, стверджували реалісти, держави виходять виключно з своїх інтересів, до того ж при їх формулюванні та реалізації визначальними є владно-силові міркування, а морально-етичні цінності є проблемою індивідуального вибору кожного політика [48]. В цілому реалізму були притаманні прагматизм, доцільність, звільнений від морально-етичних міркувань раціоналізм і тверезий розрахунок, а до його недоліків можна віднести надміру раціональне сприйняття політики та брак уваги до духовних факторів розвитку (передусім, ідеологій).

Відповідаючи на закиди ідеалістів, реалісти змусили їх визнати, що для них насильство є цілком виправданим, хоча і не заради інтересів, а заради принципів (в свою чергу реалісти наголошували, що інтереси завжди формулюються у формі принципів). Перші «великі дебати» показали, що ідеалісти фактично виступали не проти застосування сили на міжнародній арені, а проти відвертого визнання силового характеру світової політики [49]. Як писав в жовтневому номері журналу *Foreign Affairs* за 1951 р. один з чільних представників ідеалістичного напрямку Ф. Танненбаум: «Доктрини силової політики, які проповідують такі красномовні вчені, як професор Моргентгау...завжди вели до війни і часто – до національного самогубства... «Національний інтерес» – це фраза, що лише вводить в оману... Проте наше зречення «силової політики» не означає, що ми не віримо в те, що політика має бути підкріплена силою, або що ми не володіємо силою» [50]. Натомість реалісти наголошували на необхідності старанно розраховувати зовнішньополітичні цілі і наявні можливості їх досягнення, оскільки «хрестові походи» ідеалістів проти чергового «світового зла» заради універсального «добра» явно, на їх думку, хибували на утопізм і нереалістичність в оцінці сил і пріоритетів, наражаючи країну на серйозний ризик катастрофічних втрат заради вельми сумнівних здобутків. Що ж до звинувачень в провокуванні війн, то

необхідно підкреслити, що саме реалісти першими відзначили різку девальвацію військового компоненту національної могутності в другій половині ХХ ст. (К. Норр, А. Берлі, М. Шульман), були затятими противниками в'єтнамської авантюри США (Г. Моргентау, У. Ліппман, Дж. Кеннан) і захисниками політики «розрядки» (Г. Кіссинджер), а ідеалісти, відстоюючи власну чорно-білу картину світу, опосередковано сприяли ескалації насильства, оскільки «священні війни» завжди передбачали викорінення «невірних» і їх прихильники єдино прийнятним результатом вважали лише абсолютну перемогу. Як іронізував з цього приводу Д. Спаньє: «Американський лібералізм відчуває відразу від силової політики, засуджує використання сили, що як правило ототожнюється з військовою силою, як «гріх». Проте з точки зору цього ж лібералізму використання цієї ж сили може бути виправдано в термінах універсальних моральних принципів... таким чином, національна відраза до насильства перетворюється на національне прославлення насильства, і наші війни перетворюються на ідеологічні хрестові походи з метою зробити світ безпечним для демократії» [51, р. 5].

В межах теорії міжнародних відносин провідне місце у розробці концепції «національного інтересу» належить школі «політичного реалізму». В своїх роботах провідні дослідники цього напрямку сформували класичне тлумачення терміну «національний інтерес», зазвичай ототожнюючи його з інтересами держави та вживаючи ці поняття як синоніми (в англійській мові слово nation означає не лише певну людську спільноту, об'єднану єдністю території, історичною пам'яттю, культурними традиціями і мовою, але й може мати значення держава, країна). Необхідно підкреслити, що в західній політології «національний інтерес» принципово відокремлюється від «суспільного інтересу». Застосовуючи перше поняття лише щодо зовнішньої, а друге – до внутрішньої політики держави, дослідники як основні зовнішньополітичні цілі держави розглядають перш за все в забезпеченні безпеки країни, захист інтересів її громадян та базових цінностей суспільства.

В інтерпретації реалістів діяльність держави на міжнародній арені постала послідовною і внутрішньо узгодженою лінією поведінки в різних географічних регіонах, на різних політичних рівнях і напрямках, під час якої реалізуються національні інтереси. Під останніми вони мали на увазі усвідомлену правлячою елітою сукупність усіх потреб та інтересів країни, обумовлену конкретними історичними, політичними, економічними, геополітичними факторами та культурними традиціями, що становлять фундаментальні передумови її існування. Фактично в реалістському тлумаченні концепція «національного інтересу» виглядала значно ближчою до ідей *raison d'état* (найвищого інтересу держави) кардинала Рішельє, аніж початкового розуміння цього терміну буржуазними публіцистами ХVIII ст.

Так, патріарх школи політичного реалізму Г. Моргентау розглядав національний інтерес як категоричний імператив зовнішньої політики,

основний критерій міркування і єдиний принцип дії для політичних лідерів. На його думку національний інтерес – це об'єктивна реальність, що ґрунтується на особливостях суспільно-політичного та соціально-економічного розвитку держави, залежить від її культурних традицій, географічного становища, специфіки людської природи тощо. Оскільки всі ці фактори є в принципі сталими і змінюються надзвичайно повільно, «національний інтерес» характеризувався Г. Морґентау як стабільна основа міжнародної політики, оскільки він мало залежить від суб'єктивних уподобань правлячої верхівки. Стверджуючи, що національний інтерес піддається раціональному осмисленню і усвідомленню, відомий політолог виділяв три його основні складові:

1. Природа інтересу який необхідно захищати.
2. Політичне середовище в якому діє інтерес.
3. Раціональна необхідність, що обмежує вибір цілей і засобів їх реалізації.

Правильною Г. Морґентау вважав таку зовнішню політику, що базується на раціональному розрахунку і спирається на національний інтерес [48].

Подібні думки у своїх роботах висловлювали й інші представники реалістської школи. Наприклад, перераховуючи фактори, які сприяють стабільності, послідовності і спадкоємності зовнішньої політики, Норсідж відзначав, що загальні характеристики міжнародної системи держав, географічне середовище, національний дух (комплекс уявлень, бажань і забобонів, який створюється у народі під час його історичного розвитку) є надзвичайно сталими феноменами, тому навіть якщо революція кардинально змінює соціальну структуру суспільства, внутрішньополітичну та економічну системи, вона не в змозі радикально змінити його зовнішню політику. Після деяких хитань і трансформацій вона неминуче повернеться до традицій минулого.

Реалістам також належить чимало різноманітних систематизацій національних інтересів, розроблених на основі різних критеріїв оцінки. Як правило, за ступенем важливості вони вирізняють чотири основні рівні:

1. Інтереси виживання – пріоритетні інтереси, пов'язані із забезпеченням безпеки держави, збереженням політичної та економічної незалежності, захистом території, населення та державних інститутів від зазіхань ззовні.

2. Життєво важливі інтереси, порушення яких становить серйозну загрозу державі та суспільству.

3. Важливі інтереси, порушення яких несе в собі потенційну небезпеку завдання значної шкоди життєво важливим інтересам.

4. Периферійні інтереси – дрібні проблеми локального характеру.

Доволі цікаво відзначити, що претенденти на глобальну або регіональну гегемонію завжди розглядали потреби формування і підтримання певного світового порядку як свої життєво важливі інтереси. Наприклад, У. Росту вбачав основні американські інтереси «в підтриманні такого міжнародного

середовища, в якому американське суспільство зможе розвиватися у відповідності з своїми базовими гуманними принципами» [52, р. 605].

Разом із тим постійна політична компрометація наукової концепції «національного інтересу» сприяла поширенню доволі скептичного до неї ставлення. Деякі політологи почали уникати вживання цього вже усталеного терміну в своїх роботах, замінюючи його на «інтереси», «основні зовнішньополітичні завдання», «одвічні цілі» та інші синоніми. З 50-х рр. XX ст. в теорії міжнародних відносин спостерігається тенденція поступової відмови від доктрини «національного інтересу». З одного боку дослідники критикують її як надто широку, таку що відкриває простір для будь-яких тлумачень, а з іншого – закидають квазінаукову легітимацію суб'єктивних дій політиків, які часто переслідують цинічні і аморальні цілі. Як із докором писав про деяких своїх «колег» один з найбільш авторитетних реалістів Г. Моргентгау: «Ці наукові кола перетворились в звичайний додаток до урядової бюрократії, яка захищає і здійснює урядову політику, незалежно від її об'єктивних якостей» [53, р. 154].

Як і будь-яка наукова парадигма, що використовується в політиці, реалізм дуже швидко був спотворений і зазнав значної ідеологічної компрометації, надто часто послугуючи квазітеоретичною легітимацією політики силової конфронтації на міжнародній арені за часів «холодної війни». Саме з морально-етичної точки зору розгортається критика реалістських теоретичних побудов «силової політики», зокрема і такої їх складової, як «національний інтерес», в межах ідеалістичного напрямку теорії міжнародних відносин.

В межах модерністського напрямку реалістські концепції переважно критикувались за їх описовий характер, відсутність термінологічної чіткості та методологічної послідовності. Так, професор політичних наук Вашингтонського університету Дж. Модельскі, намагаючись створити єдину систематизовану теорію зовнішньої політики, відкинув концепцію «національного інтересу» як «науково неспроможну». Розвиваючи свої доволі абстрактні теоретичні побудови він стверджував, що інтереси, які виражає політичний діяч – це інтереси не нації і навіть не держави, а певної «спільноти». Її межі водночас ширше і вужче державних кордонів, оскільки політик з одного боку захищає інтереси не всіх соціальних груп своєї країни, а з іншого – виражає інтереси інших дружніх йому держав, суспільних груп та індивідів. Таким чином політик, що виступає центральним елементом інтелектуальних конструкцій Дж. Модельскі, сам формує свою «спільноту», щоб надалі представляти її інтереси. На його думку політичний діяч може знехтувати тими або іншими інтересами, але не повинен ігнорувати наслідки цього для своєї політики. Виходячи з цього, політик трансформує інтереси своєї «спільноти» (включно з власними потребами) в цілі зовнішньої політики. Узгоджуючи, координуючи і перетворюючи інтереси всіх членів «спільноти», політичний

діяч формує загальний інтерес, який аж ніяк не являє собою звичайну суму всіх інтересів окремих членів «спільноти» [54].

Навіть серед реалістів критичні зауваження на адресу концепції «національного інтересу» стали доволі поширеним явищем. Наприклад, відомий французький політолог Р. Арон глузуючи, «ніби достатньо до інтересу притулити прикметник національний, аби він став однозначним», характеризував цей термін як надто розпливчатий, «такий, що не підлягає раціональному визначенню», внаслідок чого його неможливо застосувати в наукових цілях. Р. Арон також підкреслював фальшивість твердження, ніби інтерес нації не змінюється швидко, бо вимоги виживання держави є відносно сталими: «За кілька років союзи розриваються, друзі перетворюються на ворогів, вороги на друзів. В гетерогенній міжнародній системі ідеологічні опоненти не дотримуються однакових концепцій національного інтересу. Посилатись на національний інтерес – це спосіб визначити не якусь політику, а позу, виступати проти ідеології вічного миру, міжнародного права, християнської чи кантівської моралі, проти представників особливих груп, які плутають власні інтереси з інтересами спільноти» [55, с. 41].

Представники різних теоретичних напрямів вказували, що навіть якщо визнати існування об'єктивного «національного інтересу», внаслідок його суб'єктивного сприйняття він все одно означатиме різні речі для різних індивідуумів. Будь-які рішення після їх прийняття можна оголосити «раціональними», підшукавши необхідне обґрунтування, тож людський суб'єктивізм лише надаватиме привабливого вигляду помилковій політиці. Оскільки кожна суспільна група має власні цілі, які нерідко суперечать інтересам інших, за межею досягнення мінімального рівня безпеки – забезпечення виживання та збереження ідентичності певної національної спільноти – дуже важко відшукати спільний «національний інтерес». Як був змушений визнати Б. Рассет: «Насправді у зовнішній політиці немає єдиного національного інтересу для усіх прошарків і елементів населення. Існують деякі інтереси – наприклад, звичайне виживання держави, які поділяються усіма, але особливі цілі будуть займати різне місце у різних суспільних груп» [56, р. 342].

Доволі цікаве вирішення проблема «національного інтересу» дістала в межах вивчення процесу прийняття рішень (decision making theory). Представники цього напрямку критикували традиційне уявлення про зовнішню політику як результат свідомої і цілеспрямованої діяльності певного актору (колективного або одноособового – держави в цілому, уряду, президента), який є внутрішньо єдиним, згуртованим і раціональним, доводячи ілюзорність заяв про надзвичайну продуманість зовнішньополітичної діяльності. В їх інтерпретації держава або її уряд поставали сукупністю великої кількості «гравців», які концентрують свою увагу не так на міжнародних питаннях, як на численних внутрішньополітичних проблемах. Виходячи з власного розуміння цих проблем і враховуючи свої інтереси, «гравці» шляхом конфліктів та співробітництва

приймають рішення. Таким чином те, що зовні виглядає як політичний курс уряду, насправді є стихійним результатом боротьби і компромісу різних політичних сил.

Так, М. Хелперін не погоджувався ні з традиціоналістами, що розглядали зовнішню політику як раціональну реакцію на об'єктивну розстановку сил, ні з модерністами, які зводили її до розуміння відповідними політичними силами національних інтересів і цілей. Він розглядав зовнішню політику як «результат внутрішніх політичних процесів кожної держави... іншими словами, результат складних маневрів різних конфліктуючих угруповань всередині державного апарату», коли кожний уряд являє собою «комплекс індивідуумів, більшість яких пов'язана ще з своїми відомствами. Свідомість цих людей обмежена тими уявленнями, що панують в цих установах, ... тож вони мають дуже відмінні інтереси, по різному відносяться до пріоритетів і їх хвилюють різні проблеми» [57, р. 20]. На його думку, такі ключові поняття як національна безпека або національний інтерес завжди витлумачувалися у залежності від конкретних цілей зацікавлених відомств, впливових груп і окремих лідерів, оскільки учасники процесу прийняття рішень завжди були схильні ототожнювати свої особисті інтереси з державними, розглядаючи усі проблеми з точки зору зміцнення впливу і добробуту тієї організації, до якої вони належать, а також сприяння власній політичній кар'єрі [57, р. 312].

Як результат торгу та конкуренції між окремими підрозділами всередині бюрократичної системи, а не свідомий вибір уряду розглядали процес формування зовнішньої політики Г. Аллісон [58] та Г. Кіссинджер [59]. В їх роботах практична зовнішня політика, на відміну від задуманої, поставала результатом стихійних невідконтрольних великих і дрібних конфліктів між політичними угрупованнями, впливовими лідерами та різними бюрократичними організаціями. Вони також особливо підкреслювали, що процес взаємного пристосування не обов'язково веде до раціональної і цілеспрямованої політики, до того ж компромісна політика може виявитись не вигідною нікому.

Своєрідним підсумком дискусії в західній політичній науці з приводу концепції «національного інтересу» стала робота авторитетного американського політолога Дж. Розенау. Вказуючи на крайній суб'єктивізм і розпливчастість визначень конкретних національних інтересів, він з деяким жалем констатував, що ця концепція незважаючи на всі положення, які наводяться на її підтримку, так і не стала тим аналітичним інструментом, яким колись обіцяла бути. Перераховуючи причини її провалу він писав: «Одна з них – невизначена природа нації і проблема встановлення, чиї інтереси вона представляє. Інша – невловимість критеріїв для встановлення існування інтересів і відслідковування їх присутності в самостійних проявах політики. Ускладнюючим фактором є відсутність встановленої процедури для акумуляції інтересів, як тільки їх ідентифікують» [60, р. 243-244].

На думку Дж. Розенау концепт «національного інтересу» лише здається корисним, створюючи ілюзію розуміння предмету дослідження, тож подальший розвиток теорії міжнародних відносин буде пов'язаний з відходом від «грандіозних понять» – таких як національний характер, національний інтерес, націоналізм тощо, переходом до чітко визначеної конкретизації термінів, категорій, концепцій [60, р. 248]. Таким чином, підбиваючи результати історико-теоретичної еволюції концепції «національного інтересу», можна відзначити, що як за своїм походженням, так і за своїм змістом вона належить, швидше, до світу політики, а не політології. Тому хоча цей термін і досі широко використовується в політичній риториці, як і раніше виступаючи в якості дороговказного маяку зовнішньої політики, сучасна політична наука розглядає концепт «національного інтересу» швидше як блукаючі вогні.

Підсумовуючи дослідження теоретичної рефлексії проблематики співвідношення суспільних ідеалів та політичних інтересів слід зазначити, що уявлення про суспільні ідеали та політичні інтереси завжди були детерміновані історично, формуючись під безпосереднім впливом найважливіших подій на міжнародній арені та основних тенденцій внутрішньополітичного розвитку. Таким чином, можна говорити не лише про взаємозалежність суспільно-політичних процесів і знань про них, коли теоретичні уявлення про соціум є своєрідним відображенням його стану і структури, а з іншого боку – суспільні відносини постають об'єктивованим знанням про них (тобто емпіричним втіленням ідей і концепцій), але й про синхронізовану динаміку еволюції суспільної теорії та історичної практики, коли наукові уявлення розвивалися відповідно до реальних суспільних змін, створюючи дві паралельні динаміки – інтелектуальну і фактичну.

Список використаних джерел та літератури

1. Фукидид. История. – М.: Ладомир; ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. – 730 с.
2. Книга правителя области Шан (Шан Цзюнь Шу). – М.: Ладомир, 1993. – 392 с.
3. Беседы и суждения Конфуция. – СПб.: ООО «Издательство “Кристалл”», 2001. – 1120 с.
4. Артхашастра или Наука о политике. – М.: Ладомир, Наука, 1993. – 794 с.
5. Оппенхейм А. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1990. – 319 с.
6. Аристотель. Политика. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 393 с.
7. Ксенофонт. Киропедия. – М.: Наука, 1977. – 336 с.
8. Исократ. Речи. Письма. – М.: Ладомир, 2013. – 1074 с.
9. Полибий. Всеобщая история в сорока книгах. В 3-х томах. – СПб: Наука, Ювента – 1994. – Т. I. – 496 с.
10. Себайн Дж., Торсон Т. История политической думки / Джордж Г. Себайн, Томас Л. Торсон ; пер. з англ. – К.: Основи, 1997. – 838 с.
11. Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. – М.: Наука, 1966. – 224 с.
12. Дигесты Юстиниана / Перевод с латинского; отв. ред. Л.Л. Кофанов. – М.: «Статут», 2002. – 584 с.
13. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Российское библейское общество 2001. – 925 с. + 292 с.

14. Августин Блаженный. О Граде Божьем // Блаженный Августин. Творения: в 4-х т. – СПб.: Алетея, К.: УЦИММ-Пресс, 1998. – Т. 3. – 594 с.
15. Макиавелли Н. Сочинения. – СПб.: Кристалл, 1998. – 656 с.
16. Гоббс Т. Сочинения: в 2-х т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 2. – 732 с.
17. Спиноза Б. Избранные произведения: в 2-х т. – М.: Госполитиздат, 1957. – Т. 2. – 728 с.
18. Bodin J. The Six Books of Commonwealth. – Cambridge: Cambridge University Press, 1962. – 512 p.
19. Ришельё А. Политическое завещание, или принципы управления государством. – М.: Ладомир, 2008. – 496 с.
20. Лабрюйер Ж. Характеры, или нравы нынешнего. – М.: АСТ: Транзиткнига, 2005. – 412 с.
21. Мор Т. Утопия. Эпиграммы. История Ричарда III. – М.: Ладомир; Наука, 1998. – 464 с.
22. Кампанелла Т. Город Солнца. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1954. – 228 с.
23. Киссинджер Г. Дипломатия. – М.: Ладомир, 1997. – 850 с.
24. Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50-ти томах. – М.: Изд-во политической литературы, 1959. – Т. 13. – С. 1-167.
25. Маркс К. Нищета философии. Ответ на «Философию нищеты» г-на Прудона // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50-ти томах. – М.: Изд-во политической литературы, 1955. – Т. 4. – С. 65-185.
26. Маркс К. Капитал. Предисловие к первому изданию // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50-ти томах. – М.: Изд-во политической литературы, 1960. – Т. 23. – С. 5-11.
27. Грамши А. Искусство и политика. В 2-х т. – М.: Искусство, 1991. – Т. 1. – 432 с.
28. Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
29. Письма Ф. Энгельса к разным лицам. Письмо к Йозефу Блоху 21(22) сентября 1890 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50-ти томах. – М.: Изд-во политической литературы, 1960. – Т. 37. – С. 393-397.
30. Альтюссер Л. За Маркса. – М.: Праксис, 2006. – 392 с.
31. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице её представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50-ти томах. – М.: Изд-во политической литературы, 1955. – Т. 3. – С. 7-544.
32. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50-ти томах. – М.: Изд-во политической литературы, 1957. – Т. 8. – С. 115-217.
33. Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50-ти томах. – М.: Изд-во политической литературы, 1955. – Т. 1. – С. 414-429.
34. Каутский К. Происхождение христианства. – М.: Политиздат, – 1990. – 463 с.
35. Маркс К. Передовица в № 179 «KOLNISCHE ZEITUNG» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50-ти томах. – М.: Изд-во политической литературы, 1955. – Т. 1. – С. 93-113.
36. де Токвиль А. Давний порядок і революція. – К.: Юніверс, 2000. – 224 с.
37. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50-ти томах. – М.: Изд-во политической литературы, 1955. – Т. 2. – С. 3-230.
38. Лукач Г. История и классовое сознание. Исследование по марксистской диалектике. – М.: «Логос-Альтера», 2003. – 416 с.
39. Грамши А. Избранные произведения. В 3-х т. – М.: Издательство иностранной литературы, 1959. – Т. 3. – 566 с.
40. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50-ти томах. – М.: Изд-во политической литературы, 1955. – Т. 3. – С. 1-4.
41. Маркс К. Письма из «DEUTSCH-FRANZOSISCHE JAHRBUCHER» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50-ти томах. – М.: Изд-во политической литературы, 1955. – Т. 1. – С. 371-381.

42. Маркс К. Коммунизм и аугсбургская «ALLGEMEINE ZEITUNG»// Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50-ти томах. – М.: Изд-во политической литературы, 1955. – Т. 1. – С. 114-118.
43. Маркс К. Заметки о новейшей прусской инструкции // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50-ти томах. – М.: Изд-во политической литературы, 1955. – Т. 1. – С. 3-27.
44. Мангейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – 700 с.
45. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 873 с.
46. Ницше Ф. Сочинения. В 2-х томах. – М.: Мысль. 1990. – Т. 1. – 830 с.
47. Лебон Г. Психология социализма. – СПб: Макет, 1995. – 541 с.
48. Morgenthau H.J. Politics among nations. The struggle for power and peace. – New York: Alfred-A-Knopf, 1978. – 560 p.
49. Cook T. Foreign Policy – The Realism of Idealism // The American Political Science Review. – 1952. – June. – Vol. 46. – № 2. – P. 343-356.
50. Tannenbaum F. The American Tradition in Foreign Relations // Foreign Affairs. – 1951. – October. – Vol. 30. – № 1. – P. 31-50.
51. Spanier J. The Truman-McArthur Controversy and the Korean War. – Cambridge: Cambridge University Press. 1959. – 311 p.
52. Rostow W. The Diffusion of Power. An Essay in Recent History. – N.Y.: Macmillan, 1972. – 739 p.
53. Morgenthau H. A New Foreign Policy for the United States. – N.Y.: Frederick A. Praeger, 1968. – 252 p.
54. Modelski G. A Theory of Foreign Policy. – N.Y.: Frederick A. Praeger, 1962. – 152 p.
55. Арон Р. Мир і війна між націями. – К.: Юніверс, 2000. – 686 с.
56. Russett B. Economic Theories of International Politics. – Chicago: Markham Publishing Company, 1968. – 542 p.
57. Halperin M. Bureaucratic Politics and Foreign Policy. – Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2006. – 400 p.
58. Allison G. Essence of Decision: Explaining the Cuban Missile Crisis. – Boston: Little, Brown and Company, 1971. – 338 p.
59. Kissinger H. The Necessity for Choice: Prospects of American Foreign Policy. – London: Chatto & Windus, New York: Harper, 1961. – 370 p.
60. Rosenau J. The Scientific Study of Foreign Policy. – N.Y.: Free Press, 1971. – 472 p.

Розумюк В.М., Васильцив А.А. Теоретическая рефлексия проблематики соотношения общественных идеалов и политических интересов.

В статье исследуется теоретическая рефлексия соотношения общественных идеалов и политических интересов. Освещены основные подходы относительно мотивации политической активности и представления про наиболее совершенный общественный строй. Подробно проанализировано научное наследие К. Маркса и К. Мангейма по данной проблематике и определено, что большие общественные группы (классы) подают свои интересы в форме идеалов, или, другими словами, общественные ценности и идеалы представляют собой концентрированное выражение (в т.ч. и политических) классовых интересов. Доказано, что представления про общественные идеалы и политические интересы всегда были детерминированы исторически, формируясь под непосредственным влиянием наиболее важных событий на международной арене и основных внутривнутриполитических тенденций. Таким образом, можно говорить не только про взаимозависимость общественно-политических процессов и знаний про них, когда теоретические представления про социум являются своеобразным отображением его состояния и структуры, а с другой стороны – общественные отношения предстают объективированным знанием про них (то есть

эмпирическим воплощением идей и концепций), но и про синхронизированную динамику эволюции общественной теории и исторической практики, когда научные представления развиваются параллельно с реальными общественными изменениями, создавая две параллельные динамики – интеллектуальную и фактическую.

Ключевые слова: идеал, интерес, общество, политика, теоретическая рефлексия, К. Маркс, К. Мангейм.

Rozumyuk V., Vasylytsiv O. Theoretical Reflection of the Problems of Correlation of Social Ideals and Political Interests.

The article explores the theoretical reflection of the ratio of social ideals and political interests. The main approaches to the motivation of political activity and ideas about the most perfect social system are highlighted. The scientific heritage of K. Marx and K. Mannheim is analyzed in detail on this issue and it is determined that large social groups (classes) present their interests in the form of ideals, or, in other words, social values and ideals are a concentrated expression (incl. and political) class interests. It is proved that ideas about social ideals and political interests have always been determined historically, being formed under the direct influence of the most important events in the international arena and the main domestic political trends. Thus, one can speak not only about the interdependence of socio-political processes and knowledge about them, when theoretical ideas about society are a kind of reflection of its state and structure, and on the other hand, social relations appear to be objective knowledge about them (i.e., an empirical embodiment of ideas and concepts), but also about the synchronized dynamics of the evolution of social theory and historical practice, when scientific ideas develop in parallel with real social changes, creating two parallel dynamics – the intellectual and factual.

Keywords: ideal, interest, society, politics, theoretical reflection, K. Marx, K. Mannheim.