

Нічого фантастичного! ¹⁾

БІЛА УТОПІЯ ТА РАДЯНСЬКА ДІЙСНІСТЬ

НАЦІОНАЛЬНЕ ПИТАННЯ

1. Від Молдаванина до фіна
Все мовчить — бо благоденствує

Т. Шевченко.

2. Перебудувавши капіталізм в соціалізм, пролетаріят створить можливість повного усунення національного гніту: ця можливість перетвориться в дійсність «тільки!» — при повному переведенні демократії в кожній царині, аж до визначення кордонів держави згідно з «симпатіями» населення, аж до повної волі відокремлення. На цій базі, в свою чергу, розвинеться практично абсолютне усунення найменшого національного тертя, найменшого національного недовір'я, створиться прискорене зближення й злиття націй, що завершиться відмиранням держави.

Н. Ленін — Підсумки дискусій про самовизначення. Т. XIX, ст. 185.

Ми вже бачили, як Шульгин за-ради своєї „утопії“ поховав свої „національні гордощі“. За стан „доглядача“ капіталізму він згоден віддати в неволю й рабство „Росію“. Так само, ми бачили, що свої „думи“ з губернаторами на чолі, а в середині з попами, поміщиками і взагалі „кращими“ людьми, він робить підпорою тої буржуазної диктатури, і зовсім забуває про селянство, не казати вже про робітників.

Але „Росія“, крім селян і робітників, цих, без сумніву, неприємних Шульгинові й К^о категорій, має ще й багато-національний склад. І хоч не хоч, а національне питання доводиться обговорювати й Шульгинові. Звичайно, він зовсім далекий від того, як це питання розв'язує Радянська влада. З одного боку:

— „Я думаю, що нам треба одчинити для німців двері народів...“, „бо німці... в певній кількості... (якій? — П. Л.) принесуть лише користь“.

З другого... Та давайте краще спершу про „окраїнні“ держави поговоримо.

Щоб схарактеризувати „національну“ політику Шульгина, не пошкодить, мабуть, навести його загальну „характеристику“ передвоєнної

¹⁾ Див. „Ч. Шл.“ № 1. — 1926 р.

„Росії“. Отже, „...відкинувши поважні, але плутаючі чуття любови до своєї батьківщини“, Шульгин рече таке:

„... На Сході—величезна країна, про яку ми звикли з гордощами говорити, „шоста частина суходолу“, для якої, однак, була-б характерна приповідка: „Лежить собака на сні, сама не їсть і другому не дає“.

Величезні простори родючої землі, невміло експloatованої. В руках „австрійців“ ця земля дала-б хліба в два рази, в руках німців у чотири, а в руках англійців у шість разів більше, ніж у нас. Далі... Нечисленні багатства, які лежать „втуне“. Про це нічого розводитись, — адже ясно...¹⁾.

Давши таку характеристику „России“, п. Шульгин забуває одне, а саме, — забуває спитати: — А хто-ж ото так „нахазяйнував“? І ми нагадуємо: — Хто-ж, як не «господа-дворяне» обернули країну „великих можливостей“ у найвідсталішу, хто, як не вони, рятуючи три кіти — „самодержавие, православие и народность“, віддали край, нарід, державу в виховання попам, земським начальникам, становим і врядикам? Хто, як не вони, були вічними „гасителями світільників“ культури, поступу й знання? Хто, як не вони, під російським небом повісили красномовну емблему „пятихвостую плеть“, яку хтось із російських художників-гумористів 1905 р. назвав „русской кометой“? Хто, як не вони, при кожній спробі народа скинути з себе хоч трохи ваги, що щедрою рукою наклали на нього ті-ж таки „господа-дворяне“, від чого „русский“ мужик не йшов уже, а на пзузі повз, — по звірячому кричали: „В плети их, сукиных сынов!“... — І чи могла країна, звязана по руках і ногах, з забитим кляпом ротом, поголовно неграмотна, під опікою „першого“ стану, під опікою „підпори“ престолу, — чи могла вона бути іншою. Дехто з росіян, що „баловались“ літературою, про село писали: „Звериный быт“. А дозвольте, вельможні пани, запитати вас:

— Хто був учителями мужика? — Ви „господа-дворяне“!

— „Россия“, цеб-то народи колишньої Росії пережили революцію, якої не знав світ. Селянин викурив панів із їхніх маєтків. Але пани нічого не навчились. По старому, як і колись, в їх словах брешуть погорда до простого народу, зневага до нього, погляд, як на гній для панської виплеканої культури.

Послухайте, що говорить про нарід, „простий“ нарід, ідеолог російського чорносотенного фашизму.

„Перехожу до населення, — пише Шульгин. — Населення, що різко поділяється на дві частини. Так званий „народ“, загалом фізично й духовно здоровий, але лінивий, темний і позбавлений одного з основних елементів культури — поваги до „чужої“ власности²⁾).

От воно, де собаку зарито! Неповага до „чужої“ власности, — такий один із основних смертельних гріхів „російського“ мужика. Але Шульгин і тут забуває, — а це ради правди не пошкодило-б сказати, — кому рекома „власність“ належала, бо тоді-б справа була далеко яснішою й простішою. А належала вона, вельможні і вельми-вельможні пани, вам! Тимчасом, як ви володіли величезними обшарами

¹⁾ Шульгин: „Нечто фантастическое“, ст. 31.

²⁾ В. Шульгин: „Нечто фантастическое“, ст. 32.

землі, село голодувало й вимирало. Тут виступав ваш співничок, російський капіталіст, і на „дешевом труде“ складав свої міліїони. Двісті років ви систематично, холоднокрівно грабували мужика. І він це інстинктивно розумів. І після цього ви вимагаєте у нього поваги до „чужої“ власності?

Дістається від Шульгіна й інтелігенції.

„Друга частина, — продовжує він, — так звана інтелігенція. Напівхвора, вічно з усього незадоволена (наполовину „нитікі“, наполовину „бомбісти“), мало здатна до практичної роботи, але зате „поюще, вопіюче, взиваюче и глаголюще“ на всіх мовах, а крім того, ще й „танцююче, рисує, декламує и играє“, ну словом, ви її знаєте... суміш дегенеративних естетів з анархізованими дегенератами...¹⁾).

Що правда, то правда. Характеристику дано убійчу. Але й тут п. Шульгін перебільшує, і тут він відходить від історичної правди. Російський інтелігент дійсно „поюче, вопіюче, взиваюче и глаголюче“, писав, кричав і говорив про революцію. Але чи робив він її? Ні, не робив. Коли та революція прийшла, де той інтелігент опинився? Чи не в одному таборі з Шульгіним? І хоч ми не великі охотники докоряти інтелігенції, все-таки приходится сказати: з пісні слова не викинеш. Був саботаж, була боротьба інтелігенції з революцією. І аж тепер, коли перемога пролетаріату й селянства стала фактом безсумнівним, „всерйоз і надовго“, і коли та перемога стала ясна навіть глухим і сліпим, коли інтелігенція зрозуміла всю велич культурних завдань, що їх поставила перед собою пролетарська революція, аж тепер ми бачимо, як інтелігенція „вертає своїх домів“.

На основі вищенаведених уривків з думок Шульгіна стає, здається, ясним те, коли він говорить: — „Ми закликаємо варягів. Вони прийдуть не в панцирях і не з мечами, але не забудьмо, що й ті варяги-літописні... були перш за все купцями...“.

Яких „варягів“ збирався й збирається закликати Шульгін і „приєные“ його ми вже бачили. З цих самих засад він виходить і в своїй „національній“ політиці. Дайте, мовляв, нам під керму хоч одно „русское племя“, а з „іногородцями“, чорт з ними, хай самоозначуються, як хочуть, і хай їхнім „дешевим трудом“ користується, хто хоче.

І тут першим питанням поважає Польща.

„Але коли ми заговорили про Польщу, то я-б сказав: нікчема буде той майбутній міністр закордонних справ, що зневірється тепер в російсько-польській приязні. Хай Польща розвивається *Vivat, crescat, floreat!*“²⁾.

Тут справа ясна. Куди нам до Польщі, коли й „Росії“ у нас немає. Те-ж саме й з Фінляндією.

„Фінляндія? — запитує кандидат у міністра закордонних справ „білої утопії“. Бажаю всілякого добра колишньому „Великому Княжеству Фінляндському“. Ви знаєте, я що до цього тримаюсь чудних поглядів. „Насильно мил не будешь“... Бажають фіни незалежності — на здоров'ячко!“³⁾.

¹⁾ В. Шульгін: „Нечто фантастическое“, ст. 32.

²⁾ Шульгін: „Нечто фантастическое“, ст. 25.

³⁾ *Ibid.*, ст. 25.

— «Боже мій, боже мій!». Яка доброта, яка злагода, і який дійсно шляхетний, «благо-о-о-роднейший», можна сказати, жест. Що значить революція! А колись? Та колись цей самий Шульгин залізні тиски проповідував для Фінляндії, кров і залізо. А тепер? Незалежності хочете? Будь ласка! Хоч зараз! Хоч сьогодні! Що з того, що й Польща і Фінляндія давно вже незалежні. Правда, буржуазія обох країн думає, що то вона сама здобула собі ту незалежність, забуваючи одне: що й незалежна Польща й незалежна Фінляндія стали можливими лише завдяки нашій пролетарській революції.

Але ми люди не горді. Поки ще там Шульгини визнають, а ми визнали.

— «В такому разі поговоримо про Литву».

— «Литва?.. Де-це?».

Шульгин не знає литовців. Як не знає він татарів, башкирів, киргизів, колмиків, ойратів, чувашів і інших сто націй, що населяли Романівську імперію. То не народи, то не національності, то лише „об'єкт“ грабунку й експлоатації. Ось послухайте оцю „барську“, вщерть просякнену погордою, тираду:

„Литва? Ах боже мій. Те-ж, що й про других Vivat, crescat, floreat. Коли Литва бажає й може бути самостійною, благослови її господь. В етнографічних межах, розуміється. Там, де живе російське населення, там буде Росія, звичайно... А коли знайдуться литовці — так хай буде Литва, навіть велика Литва, — ще тепер в моді *Lituania Magna*! Чим це згучить гірше, ніж Велика Латвія, або Колосальна Грузія, або Велетенський Азербейджан, або „Ни с чем несоизмеримая“ Вірменія... Усім їм бажаю «благоденственного и мирного жития и во всем благого поспешения, на враги же победы и одоления»...¹⁾».

Треба зрозуміти сарказм, вкладений в це „самовизначення“, і ми побачимо, що тут говорить представник пануючої нації, представник експлуатарської класи. Радянська влада, звичайно, стоїть на інших засадах. Вона до найменшої нації ставить з великою пошаною. В Радянському Союзі всі нації складають одну сім'ю, що, вільно розвиваючи свої національні особливості, свою національну культуру, разом з тим творять велике діло — соціалізм. Шульгинові цього не зрозуміти. Та де Шульгинові! Есери й меншовики так само в своєму патріотизмі не далеко від Шульгина одійшли. Загляньте-но лише до їхніх писань, і ви побачите, що вони пишуть з приводу національної політики радянської влади, як вони картають наш інтернаціоналізм. На їх думку, вся наша національна політика — то просто хитра механіка комуністів, і в ній немає ані грану національних ідей. Їм не зрозуміти цього, не дано їм цього. Раз прибиті голови не годні вже, через сліпу ненависть, навіть зважувати об'єктивну правду. А яка-ж та правда?

Радянська влада ліквідує неписьменність серед „іногородців“, починаючи з утворення для них абетки. Сотні років правила Росією дворяни, десятки років російська інтелігенція сперечалась за „великі“ ідеали, а цілі народи вимирали, не маючи нічого. І аж тепер, з радянською владою для них прийшла «весна народів». І ойрат, і чуваш, і колмик, і киргиз, і узбек, і башкир, і, і... — всі вони рівноправні

¹⁾ В Шульгин. „Нечто фантастическое“, ст. 26.

громадяни, всім їм визнано ім'я. Ато й ім'я їм одняли були. Для географії лише назвища лишили.

Але вернімось до Шульгина. І так, він — „самоопреділяє“ нації. Як же він об'єднує „во-єдино“ ці національності. Федерації він не визнає.

„Бачите“, — пише він, — я начисто відкидаю „федерацію“, як устрій, що підкладає якийсь договір (підкреслено автором. — П. Л.) між областями, — договір, на підставі якого утворюється Держава. Це, по моему, для Росії нікчемна ідея. Широкі місцеві автономії повинні бути одержані зверху без жадного договору, тільки постановою Єдиної Всеросійської Влади...“¹⁾

Ну що-ж, дякуємо й за автономію. Для російського чорносотенця й це величезний крок вперед.

Однак, і автономію Шульгин розуміє дуже оригінально. Ми вже вказували, що Шульгин в своїй концепції «майбутньої держави російської» викинув за облавок цілу низку народів. А про тих, кому він поступається, пише:

„В той час, як в етнографічній Росії будуть «обласні» автономії, ну, скажімо, області: Петроградська, Московська, Київська, Харківська, Одеська, — тут будуть області: Литовська, Латиська, Грузинська. Там буде, наприклад, „Київська Обласна дума“, а тут — „Литовський Сейм“. Там, прим., в „Харківській Обласній Думі“ — голова говорить обов'язково російською мовою, а решта, хто як хоче, — хоч по „українськи“, а тут (прим. в Латвії) голова неодмінно по латиському, а решта, коли хочуть, хоч по російському. Ну — і так далі в такому роді...“²⁾

От, як бачите, до яких ересей добалакався пан Шульгин, навіть українську мову визнав, хоч і взяв це слово в лапки, хоч і поставив вимогою, щоб у „Харківській Обласній Думі“ голова говорив обов'язково (та ще й підкреслив це слово, — П. Л.) по російському. Чому це саме так, ми дізнаємось нижче. Тут ми тільки зауважимо: Шульгин, як розумний політик, знає, що треба йти за „політичною модою“. Його „самовизначення“, його „автономії не виключають, само собою, знаменитих російських „ежовых рукавиц“. Але поскільки сучасний капіталізм „ежовые рукавицы“ вважає за пережиток старовини, то їх місце заступає кулет, аероплан-бомбовоз. Це й є той камінь, який Шульгин хотів би покласти „во главу угла“ своєї „автономизованої“ Росії.

ПОВСТАВШИЙ ФЕНИКС

„Не было, нет и не будет“...

Отже Шульгин „отмечает“ всю „инородческую Россию“, а гадає, що для справи „вiдродження“ можна обмежитись лише на „Россию этнографическую“, до якої увiходять... Україна й Білорусь. Цим останнім Шульгин ніяких прав на автономію не визнає, бо це „триединое русское племя“, як того ще учила географія Баранова та

¹⁾ В. Шульгин: „Нечто фантастическое“, ст. 15.

²⁾ В. Шульгин: „Нечто фантастическое“, ст. 28. Підкреслення й лапки усюди автора.

Лебедева. Що-ж до згадки про „українську мову“, то не вірте Шульгинові, бо в його устах то просто ядовита іронія. Навсправжки, він про Україну говорить щось інше. Коли не вірите, то прошу :

„Я прохав би вас розмалювати на краї лише ту Росію, що населена російським народом в етнографічному значінні цього слова. Давайте влаштуємо міцно російське плем'я. А решта — од лукавого. Там видно буде...“

— Мені здається, немає потреби уточняти, що коли ви говорите про „російське плем'я“, ви розумієте й південно-руський наріз (підкреслення Шульгина — П. Л.), що спершу поляки, а потім німці називали „українцями“. (Лапки належать йому-ж — П. Л.).

— Певна річ... Це вже вторована доріжка. Південну Росію можна поділити на три або чотири області: Київську, Одеську й Харківську або-ж Київську, Одеську, Харківську та Катеринославську“...

Далі йде така тирада :

„Отож, шановний професоре, не приставайте, що у вас така коротка пам'ять. Ви, може, й забули про ваші власні роботи, але ми їх пам'ятаємо! Я тільки вас дуже прошу, продовжуйте вашу роботу й розришуйте решту Росії. Я не раз звертався до професорів Московського університету, гадаючи, що креслення майбутньої Північної Росії — їх справа... Але вони інертні. А тому давайте зробимо це „южными силами“... Київу не звикати бути „колинскою“ всіляких рухів „географічного характеру“¹⁾.

Ми, звичайно, охоче дозволяємо Шульгинові, а купно й усій еміграції, займатися кресленням „майбутньої Росії“, бо, справді, що емігрантам робити на емігрантському дозвіллі, як не складати утопійні проекти, скеровані на придушення революції. „Чим би дитя не тішилось“... і т. д.

Та не думайте, що Шульгин що до України є самотній. Уся еміграція російського табору, починаючи від „Нового Времени“ й кінчаючи „Рулем“, „Последними Новостями“ пана Мілюкова й „Днями“ „соціаліста“ Керенського важким духом дихають на національну політику Радянської влади. Недавно ми в „Днях“ натрапили на замітку про те, що от, мовляв, в Білорусі більшовики вигадали якусь „білоруську мову“, якої ніхто з білоруських селян не розуміє, — знайомий нам мотивчик про „галицкое, испорченное польским влиянием, наречие“.

Дивуватись Шульгинові немає чого й тоді, коли він зводить всю суть „українського“ питання до польської та німецької інтриги. Адже Шульгин почав і зробив свою кар'єру в Києві, цій „матері городів руських“, з якої царський уряд зробив форпост і цитадель для наступу на „мазепинський сепаратизм“, а разом і для великодержавної політики що до Польщі та Австрії. В даному разі розум Шульгина уступається перед зоологічним націоналізмом, і він тільки й досі лишається вірним своїм старим поглядам. Не краще стоїть справа і з „ученими“ п. п. кадетами. Для них „Україна“ так само „сплошная авантюра“ і створена виключно завдяки міжнародній австро-польсько-німецькій та італо-англо-французькій таємній поліції. Ця думка належить не кому іншому, як кадетському україножерові п. Ізгоєву (справжнє емігрантське прізвище, ніби Ізгоєв давно перед революцією

¹⁾ В. Шульгин : „Нечто фантастическое“, стор. 18.

передчував свою долю — П. Л.), що він висловив її в „Руль“, повторюючи при цьому старі зади¹⁾. Ізгоев, з приводу одних зборів української буржуазної еміграції в Празі, пише таке:

„Коли козаки (донці, терці, кубанці, — П. Л.) і в думці не покладають відокремлення від Росії, то „українці“ (лапки належать Ізгоеву, — П. Л.) ні про яку Росію й знати не хочуть. Існують українці, існують великоруси, москалі, гнобителі, „окупанти“, по закордонному. Росії немає й не повинно бути, а „русские“ — це просто вигадка московської загрибущої інтелігенції. В свою чергу, багато із „русских“ платять тією-ж монетою, ніяких, мовляв, українців немає, все це тільки вигадка австро-польсько-німецької (мабуть прийдеться додати) італо-англо-французької таємної поліції...“.

Далі п. Ізгоев робить екскурс у філологію, порівнює російську та українську мови й приходить до висновку, що філологічні відміни між цими двома мовами не такі великі, щоб із них робити політичну проблему. — Чи не краще, — такий хід думок у Ізгоева, — чи не краще, каже, нам, і „українцям“ і „росіянам“, об'єднатися проти спільного ворога, — більшовиків.

До певної міри Ізгоев має рацію. Він висловив ту думку, яку ми вже кілька років тлумачимо, а саме: між російською еміграцією та українською еміграцією далеко менша прірва, ніж, прим., між українськими комуністами, українською радянською інтелігенцією та українською еміграцією, — між нами та нашими жовто-блакитними, унерівськими „земляками“ по той бік буржуазного кордону.

Справді-бо, обидва табори еміграції соціально близькі один одному. Між табором радянським і табором національно-демократично-буржуазно-українським, починаючи від року сімнадцятого, повстала барикада. Таким чином, і українська еміграція й російська еміграція опинилась по один бік барикади; вони, висловлюючись військовою мовою, займають лише різні ділянки одного фронту й вістря їхніх багнетів (колись реальних, а тепер лише виплечаних у мріях) наставлені проти соціалістичної революції.

Отже, коли українська еміграція і скаржитись й ворогує проти своєї спільниці по долі російської еміграції, то це лише „хатня сварка“, а соціально обидві рідні.

Ми певні того, що українська дрібна буржуазія не здатна збудувати навіть буржуазної, краще сказати, національно-буржуазної України. Адже навіть Петрушевич заявив, а тепер ми вже маємо голосні заяви й багатьох інших проводирів національної революції на Україні про те, що поворот українського міщанства на Україну може бути зв'язаний з одним, — з поваленням радянської влади. Та тут українському міщанству, панам Донцовим й К^о, довелося-б мати діло з панами Шульгиними й можна, не будши пророком, сказати, що наступу російських націоналістів наші „модерні“ українці не витримали-б. Україна-б стала об'єктом імперіалістичної торгівлі, імперіалістичного обміну, вона-б пішла, як застава, за борги французькому або англійському капіталові. За короткий час панування дрібної української буржуазії хіба того не було? Не маємо на увазі тут пригадувати недавнє минуле, адже воно таке свіже й таке ганебне.

¹⁾ „Руль“, — ч. 1522, р. 1925.

будять свідомість селянських мас, організовують їх і підводять з глибокого віковичного сна.

З продукцією книги картина така: книг українською мовою видруковано:

1923 року понад 2 мільйони примірників,	
1924 „ 8,5 мільйонів (в тім числі ДВУ . . . 5.627.750 прим.)	
За 9 місяців 1925 р. тільки ДВУ	9.917 тис.
Книгоспілка	2.482 тис.
а всього	12.400.000 примірників ¹⁾ .

Перед революцією української школи, ні нижчої, ні вищої, як такої, не існувало. Така школа починає зароджуватись аж 17-го року, але парості її були такі слабі, що коли повернулася влада поміщиків під егідою гетьмана Скоропадського, то вона загинула під ударами російського чорносотенства та провокації зрусіфікованого вчителства. Не краще стояла справа й з середньою та вищою школою. За „українського“ уряду Скоропадського, прим., у Києві не було помешкань ні для українських гімназій, ні для українського університету. Чи не через це саме українські фашисти вважають часи панування російського генерала Скоропадського за золотий вік в розвитку України.

Уперше міцні основи українській школі робить радянський уряд 1919 року. За короткий час тоді було зроблено дуже багато для радянської освіти, а головне, розбито чорносотенні освітні цитаделі русифікаторства, реформовано середню школу, що виховала в своїх стінах ту силу - силенну дрібних русифікаторів, що так густо сиділи на шиї українського селянина.

Денікинська новала не дала можливості довести краю цій справі. Але 1920 року робота розпочалась з більшою силою, при чому українізація сільської школи йшла просто стихійно.

Нині ми не помилились, коли скажемо, що, за винятком хіба Донбасу, уся низова мережа сільських шкіл, в селах з українським населенням, українізована на 100%. Переводиться українізацію й технікумів, профшкіл, інститутів, вищих наукових закладів, що їх українізацію передбачається закінчити до 1930 року. Звичайно, це все не подобається представникам білої еміграції, мовляв, більшовики „розчленяють“ „Росію“. Не подобається це й жовто-блакитній еміграції, бо, мовляв, комуністи використовують українську мову для своїх руйніницьких ідей, вони „нашою рідною мовою“ проводять у маси ідеї інтернаціоналізму. Таким чином, — міркують „вчорашні“ „каліфи на годину“, — національна ідея й українська мова, замість стати знаряддям визволення „рідного“ народу з під московського ярма, стає навпаки засобом його більшого поневолення, читай, — чим раз більше віддаляє українських шовіністів від можливості повернутися до рідного хутора.

Отож бачимо, що національна політика радянської влади однаково гнівить і „материх“ росіян і „щирих“ українців. Мотиви? Мотиви звичайні: і нам їсти хочеться. Бо тут, як і скрізь, по-перше боротьба соціальна, а потім уже всяка инша.

¹⁾ Дивись „Материали к отчету ЦК КП(б)У на IX Всеукраинском съезде КП(б)У, 1925 года.

Але Україна зростає й міцнішає. Край, що зник навіть з мапи, нарід, що через колонізаторську політику царату обернувся в темну етнографічну масу, нарід, що його хотіли „рідні“ доброхоти завдати до капіталістичного рабства сучасного фінансового капіталу, як той велетень, скинув із себе сон і став на шлях соціальної боротьби.

Століттями ретельні слуги реакції викреслювали саме ім'я народу, але він жив. І коли настав його час, дрібне міщанство захотіло той нарід покласти на Прокрустове ложе й не зупинялось навіть перед тим, щоб відтяти тому народові голову. Мовляв, хоч без голови, хоч мертвий, зате щиро національний.

Це не вдалось. Український нарід виборів своє право, але виборів його тому, що зв'язав свою долю з пролетаріатом, тому, що пішов за гаслами соціалістичної революції.

Нині Україна робить лише перші кроки у своєму розвитку. А коли ми здійснимо грандіозний план Дніпроєльстану, коли електрифікуємо Донбас, коли виростуть на Південному Богові, Росі й на інших наших річках гідроелектростанції, коли на наших степах з'явиться кілька десятків тисяч тракторів, тоді настане щаслива доба для України. Тої доби вона дійде разом з іншими народами Радянського Союзу, в тісному співробітництві з ними. То буде нова, електрифікована, культурна, освічена Україна, її збудує наш робітник і селянин.

ЗЕМЕЛЬНЕ ПИТАННЯ. ВЛАСНІСТЬ.

„Століпін і кадети, самодержав'я й буржуазія, Микола Другий і Петро Струве сходяться в тому, що треба капіталістично „очистити“ застарілий аграрний лад Росії через збереження поміщицької власності. Вони розходяться лише в тому, як краще зберігти її і наскільки зберігти“.

Н. Ленін: том XI, ч. I, стр. 64.

— У десяти мільйонів селянських дворів 73 міль. дес. землі. У двадцяти восьми тисяч шляхетних і чумазих лендлордів — 62 міль. дес. Такий основний фон того поля, на якому розгортається селянська боротьба за землю, — писав 1907 року т. Ленін.

Велика революція 1917 року змела лендлордів, і чумазих і шляхетних, зруйнувала поміщицькі гнізда, а землю передала до рук трудового селянства. Поміщики інакше не звуть нашої аграрної революції, як грабунком, забувши про те, що вони та її предки систематично віками грабували селянство. З другого боку, в своїх утопічних реставраційних планах „колишні господарі“ найбільшої у світі держави уповають найбільше на цього-ж селянина, що так ґрунтовно пройшовся по них залізною мітлою. Здавалося-б, що тут є суперечність. Але суперечності тут немає, бо колишній капіталіст і поміщик гадають, що селянству глибоко чужі „експерименти“, комуністів і рано чи пізно, а селянство повернеться до блаженої пам'яті доби Миколи Останнього.

Шульгин не минає цього шляху. В своїй фантастичній утопії він землі відводить чимало місця. „Русский народ“, як ми вже чули,

на думку Шульгіна, хоча фізично й здоровий, але лінивий, невивглас і позбавлений чуття поваги до „чужої“ власності. Шульгін мріє про „здорову, сильну класу будівничих матеріальної культури“ (стор. 33)“, і такою класою, очевидно, мають бути недобитки буржуазної інтелігенції, поміщиків та капіталістів.

Послухаймо характеристики земельних порядків перед революцією, яку дає Шульгін.

„Земельна політика, — каже він, — при якій вся Великоросія зовсім не знала індивідуальної власності на землю, являла передсоціалістичний досвід велетенського масштабу. Земельна „община“ довела Великоросію до стану, коли при наділах, що їх не мав жадний селянин Західної Європи, наступило фактичне малоземелля. Тоді, навчений збожеволілою російською інтелігенцією, селянин почав мріяти про грабунок своїх сусідів поміщиків. Він мріяв про „чорний переділ“ ...¹⁾.

Сказавши кілька теплих слів на адресі „хохлів“, що вони, мовляв, ще за царя Олексія Михайловича стали орати землю плугом і що у них дужче розвинене чуття власності, Шульгін продовжує:

„І от, панове, де закопано ключ до всієї російської земельної загадки. Власність — от той Сезам, що відчиняє всі колодки. І безсмертні слова великого економіста лишаються безсмертними й досі:

— Дайте власникові безплідну скелю, — і він оберне її в розквітлий сад. Увесь світ свідок тому, як пророче справдилися ці слова, тільки в противному їх значінні:

— Ми дали соціалістам розквітлу країну, а вони обернули її на вмирнущу пустелю ...²⁾.

„Отчество и собственность“, от альфа й омега величності „России“, навіть більше, бо нині, „после всех уроков, мы все же понимаем собственность, как узко-эгоистическое чувство, а не как священный принцип мироздания“. (Sic !!! — П. Л.).

От до чого можна добалакатись. А все чому? Та тому, що й досі немає угоди між представниками аграрного капіталізму й представниками капіталізму промислового. Шульгін представник аграріїв. Він стоїть за відбудову поміщицької власності на землю, але за-ради „своей России“ він стоїть за обмеження, за вивлащення, навіть за часткову націоналізацію власності промисловців. Шульгін з обурення пригадує промову Рябушинського у Парижі 1921 р., коли ще не зів'яли остаточно надії на близький поворот до Росії. Це місце з промови Рябушинського Шульгін наводить так:

— „Від наших крамниць і заводів — руки геть!.. Хазяями наших заводів і наших крамниць будемо — ми!...“

Так він (Рябушинський, — П. Л.) почав, цеб-то прокламуванням недоторканості власності купців і заводчиків.

А чим скінчив?

А скінчив тим, що став на коліна перед самим найграндіознішим грабунком, який коли небудь бачив світ.

— Хай пам'ятають російські поміщики, що земля відійшла від них назавжди!.. Хай забудуть дорогу до неї: земля селянам!..³⁾.

¹⁾ В. Шульгін: „Нечто фантастическое“, ст. 88 — 89.

²⁾ В. Шульгін: „Нечто фантастическое“, стор. 89.

³⁾ В. Шульгін: „Нечто фантастическое“, стор. 90.

Шульгин з сумом додає до цього:

— Ви бачите тут типовий приклад психології дикуна, покритого зверху європейською цивілізацією...

Але Шульгин віддячує промисловцям в іншому місці. Ленін якось писав про аграрну політику російського царату так:

— „Або еволюція пруського типу: кріпосник-поміщик стає юнкером. На десятиріччя зміцнена поміщицька влада в державі. Монархія. „Обшитий парламентарними формами військовий деспотизм“ замість демократії. Найбільша нерівність сільського й іншого населення. Або еволюція американського типу. Знищення поміщицького господарства. Селянин стає вільним фермером. Народовластя. Буржуазно-демократичний лад. Найбільша рівність серед сільського населення, як вихідний пункт і умова вільного капіталізму¹⁾...“.

Шульгин якраз і будує свою „утопію“ по „пруському типу“. А тому:

„... По-перше треба негайно й з усякими, так би мовити, звуками сурм і літаврів ознайомити, що власність відновлена й свята, й недоторкана на віки віків. Але фактично підпускати власника (мова мовиться про промисловця, — П. Л.) треба з розумом. Тільки того власника, що дійсно зможе примусити своє підприємство працювати, коли не на повну ходу, то хоч не менше, ніж тепер (за більшовиків у 1922 р. — П. Л.)²⁾“.

А коли власник не зможе або не може дати мінімуму продукції (конкретно тут говориться про Донбас), то держава примусово відбирає таку шахту в оренду. Вона, звичайно, повинна оплачувати власникові певну плату за оренду, бо власність свята й недоторкана. (Підкреслення моє. — П. Л.) і навіть більше: де-б не був власник, або навіть його спадкоємці, з тої хвилини, як нова державна влада взяла підприємство до своїх рук, вона одкриває рахунок власникові, і прибуток, скільки там положено в формі орендної платні, відкладається в державному банку на рахунок „такого то“. І такий стан триватиме доти, поки власники не підіймуться, не стануть на ноги. Тоді держава може повернути їм порятування їхньою власністю³⁾.

Ми певні того, що якби оці пропозиції зачитати перед якими небудь робітничими зборами, то вони взяли-б на глум Шульгина. З якої речі держава мусить повертати або платити або, нарешті, давати відшкодування колишнім власникам? Невже за-ради того, що „собственность священна и неприкосновенна“? Наші робітники не хворіють на цю хворобу. Ні, не хворіють! Одначе, що Шульгин для своєї утопії запозичає із більшовицького досвіду? А запозичає він конечність державного втручання в справи приватних капіталістів, запозичає корисність державного регулювання промисловістю. Шульгин заводить у своїй „утопії“ до певної міри, планове господарство, при чому головну роль він відводить державним заводам. З цього приводу він пише:

¹⁾ Н. Ленін: том VIII, ст. 351.

²⁾ В. Шульгин: „Нечто фантастическое“, ст. 39.

³⁾ В. Шульгин: „Нечто фантастическое“, ст. 40.

„... Хай собі російська приватна промисловість квітне на славу. Держава їй всіляко мусить допомагати... Але все-ж таки моя свята думка, що на заводчиків надійся, а сам не „зевай“... Я переконаний, що в Росії величезні державні підприємства мають усі шанси на успіх. Це зовсім не соціалізм. (Правильно! — П. Л.). Це тільки визнання того, що в російських умовах державне господарство може давати кращі наслідки, ніж приватна промисловість, яка у нас дуже слаба й головним чином ось через що.

Аксіома наших днів: масштаб продукції визначає дешевину продукovanого товару. Коли ви зробите маленький заводик, що вам буде робити і те, і се, і мотори, і шини, і ресори, і каросери, і лихтарі, і магнето, то загалом автомобіль, що випустить такий завод, буде коштувати неможливо дорого. А ви зробіть так: збудуйте 10 колосальних заводів, з яких один буде виробляти тільки свічки для моторів, другий тільки шарики, третій — тільки мотори, четвертий — тільки колеса, п'ятий — тільки шини, шостий — тільки магнето, сьомий — тільки кадуби, восьмий — тільки лихтарі, дев'ятий — тільки ланцюги, а десятий ще що небудь... Та зробіть це так, щоб кожний завод виробляв усі ці речі одної системи, одного розміру і щоб вони пасували одне до одного; збудуйте одинадцятий завод, де всі ці частини будуть збиратись... Тоді ви матимете таку дешеву машину, як „Форд“, бо Форд є не що інше, як зібрання кількох величезних заводів, з яких кожний виробляє яку небудь маленьку частину. В цьому секрет дешевоти. Усе діло в плані й розмаху. Ні планів, ні розмаху у приватної російської промисловості немає й не буде... А держава може дати те й друге¹).

Таким чином, Шульгин, як бачимо, дає рішучу перевагу плануванню й державному капіталізмові, при чому його утопія держава є державою капіталістично-юнкерського типу.

Для громадянина Радянського Союзу ці „откровения“ Шульгина не є ніяка дивниця. Пролетаріят, що поховав у нас капіталістичну систему з її анархією виробництва, з конкуренцією й таке інше, саме й будує планове господарство, але основою своєю наше господарство має не приватну власність, не експлоатацію робітника, а усуспільнену промисловість. Не дурно-ж XIV-й з'їзд партії заявив, що „во главу угла поставить рост социалистической государственной промышленности“. Утопія Шульгина має на меті відбудову рабсько-капіталістичної системи... Радянська дійсність ставить собі за мету будувати соціалізм²).

Але коли Шульгин переходить до питань сільського господарства, то тут він перед власником пасує. Тут уже він не хоче втручатися. Тут уже дрібне й велике господарство. Але й тут Шульгин натикається на такі моменти, як „разверстка“, про яку він говорить, що більшовики вкрали її у царату, на землевпорядження, на с.-г. машини, на переселення і т. д. В „білій утопії“ ці питання мають відігравати колосальну роль, — як?

Перш за все повстає питання, як бути з „мужиком“, що забрав землю у поміщиків. „Міністр продовольствія“ „утопії“ Шульгина роздратовано заявляє:

— Та чорт його бери, це земельне питання, хай воно провалиться на кілька літ. Хай володіє землею, хто хоче, мені все однаково. Аби дав мені хліб. Що там буде, це ми потім побачимо, а зараз дайте мені спосіб видряпати

¹) В. Шульгин: „Нечто фантастическое“, ст. 43 — 44. Підкреслено мною. П. Л.

²) Тов. Троцький на з'їзді московських текстильників прекрасно сформулював ці завдання що до промисловості. Дивись „Правду“ № 26 за 1926 р.

хліб у мужиків. А ви їм „земельну реформу“! Знову почнеться яка небудь історія... „пани землю одбірають“... і піде казна що...

— Та зрозумійте-ж ви,— не менш гаряче відповідає Міністер Хліборобства,— все це ваше „казна що“ й триватиме доти, поки ви самі робитимете „казна що“! Ви вимагаєте, щоб він сіяв. Так дозвольте-ж вас запитати, для чого він буде сіяти, коли він не переконаний, що ця земля — його?! Зрозумійте-ж ви, що треба-ж йому дати ту синю бумагу, казенну бумагу з печаткою, з двооголовим орлом, щоб він знав, що то його шматок землі, що ніхто в його її не одбере. Тоді й скінчиться оте ваше „казна що“! Але як-же мені не говорити про землевпорядження? — істерично вигукує міністер „утопії“. Невже знову терпіти оцю дурницю, невже не скористуватись з єдиного можливого випадку, щоб одразу забезпечити добробут країни в майбутньому!)...

Можемо заспокоїти білих утопістів. Радянська влада переводить землевпорядження й переведе його, але зовсім не для того, щоб зміцнити „свату власність“ на землю, а для того, щоб правильно підійти до села і подвинути його до соціалізму. Держава має для цього могутнє знаряддя, — а саме, що земля у нас націоналізована. Це дає можливість робітничій державі, в певних умовах, скеровувати розвиток нашого сільського господарства у бажаний бік. Справді бо, що ми маємо тут, коли взяти до уваги постанови XIV-го партз'їзду про будування соціалізму „в одній країні“. Ми маємо в галузі усуспільнення нашого народнього господарства великі досягнення, але в місті й на селі досягнення ці колосально різняться. Ось що, приміром, говорять наші офіційні матеріали:

„В царині усуспільнення засобів і процесів виробництва та розподілу в нашому народньому господарстві можуть бути відзначені такі досягнення.

Із наявних в країні матеріальних засобів виробництва, не включаючи сюди житлового фонду споживчого значіння, на початку 1924 — 25 р. державі належало капітальних фондів, за як найменшими обчисленнями, не менш як 11,7 млрд. черв. карб., кооперації 0,5 млрд. карб. і приватним, головним чином, селянським господарствам 7,5 млрд. карб. (Підкреслення мое. — П. Л.). Таким чином в царині усуспільнення засобів виробництва усуспільнено понад 62% загального їх підсумку й лишилося усуспільнити шляхом кооперування й удержавлення 38%. При цьому на селі наші капітальні фонди усуспільнені поки що на 4%, а в місті, включаючи сюди всю велику промисловість і залізничний транспорт, на 97%¹⁾...“.

Для будування соціалізму в СРСР оті 96% неуспільнених селянських фондів становлять неймовірно труднощі, але ті труднощі не такі, щоб вони могли зупинити нас. Шульгин покладає надію теж на ті 96%, але як він це робить?

— Що-ж, — пише Шульгин, — скажете всі ці поміщицькі маєтки кинути мужикам разом, щоб вони поділили їх між собою своїм дурним звичаєм: смугами в два аршини завширшки й дві верстви завдовжки? Та ще в окремих двадцяти місцях? Так хай поділять землю? Та який-же в цьому толк, боже мій! Адже від такої прирізки землі нікому ніякої користи. Адже єдине, чим можна виправити жах... „великої революції“ — це, коли, ціною моря крові, буде куплено мільйон хуторів. (Підкреслене Шульгиним. — П. Л.).

¹⁾ В. Шульгин: „Нечто фантастическое“, ст. 54 — 55.

²⁾ „Контрольные цифры народного хозяйства на 1925 — 26 год“. Изд. второе. Госплан СССР, 1925 г., ст. 43 — 44.

Іншими словами, Шульгин числить на мільйон куркульських господарств, що мають стати підпорою владі „стражів“ власности. Бігме,—це стара пісня. Ми робимо навпаки. Ми покладаємо надію, держимо курс на мільйон колективів, артілів, комун, с.-г. кооперативів. Недаремно Шульгин робить „бамажки“, з орлом, фетишом до якого моляться селяни. Річ не в цьому, а в тому, як село зробити селом культурним, заможнішим, багатим. Радянська влада розв'язує це питання тим, що поволі втягає селянське господарство в свій план будування соціалізму. План Шульгина нічого не дає більшості селян, як тільки повну господарську руїну, знеземелення й голод. Зате державні заводи, покликані варяги від „капіталізму“ матимуть у „білій утопії“ дешеву робочу силу, але...

— Дай, боже, нашому теляті вовка з'їсти...

АПОТЕОЗ

„Дурень думкою багатіє“

Народне прислів'я.

Ми підходим до кінця. З нашої розвідки читач міг довідатись, що Шульгин, по-перше, в будуванні своєї білої утопії мало покладає надій на „внутрішні здорові сили Росії“, бо по його виходить, що селяни — то ледарі, грабіжники й гайдамаки, інтелігенція або дегенерати або анархісти, Рябушинський і К^о — „підготували“ революцію, робітництво — то резервуар „дешевого труда“; лишається одно „дворянство“ та „хоробре“ російське офіцерство, на еміграції суще.

По-друге, силою, що має повалити радянську владу, мусить бути „стороння“ сила, цеб-то, коли це перекласти на звичайну мову, — військова інтервенція капіталістичних держав: за цю послугу закордонний капіталізм має одержати „великие богатые милости“, про які ми уже говорили.

По-третє, для того, щоб удержати владу, Шульгин гадає утворити щось на зразок преторіанської гвардії, тільки та гвардія набиратиметься не з люмпену, не з босяків, як дружини Мусоліні, а з мілітаризованого фашистського студентства, з якого і формуються загони сторожів „святої власности“.

Відповідно до цього ведеться й пропаганда, про характер якої можна довідатись хоча-б з такого уривку з книги Шульгина:

— „Не знаю, чи буду я видавати брошури... Хіба коли напишуть що небудь цікаве... А що я зроблю — колосальну друкарню й буду видавати старі хороші книжки — це так. І буду видавати їх великою кількістю, щоб вони були дешеві. Я от як на справу дивлюсь: держава мусить виступити, як дуже велике „видавництво“. Це й буде справжня пропаганда. Я дам дешеву й хорошу книгу. От пана Пушкіна видам. І Гоголя Миколу Васильовича. А пана Горького не буду видавати. І пана Шевченка Тараса Григоровича видам, але тільки в двох томах, в першому томі буде все те, що Тарас Григорович зумів написати хорошого, а в другому всі блюзнірства та інші більшовицькі мерзості. За перший том ціна буде 30 коп., а за другий — 3 карб. Хочеш читати капості — плати державі три карб., а я на ці три карбованці „капосних“ видам десять разів Шевченка Тараса Григоровича хорошого. І йому слава й державі профіт“¹⁾.

¹⁾ В. Шульгин: „Нечто фантастическое“, ст. 80 — 81.

Не будемо тут говорити про те, що „державне видавництво“ Шульгіна цілком узятє з рядянського ґрунту й пересажене на землю „білої утопії“. На те й Шульгин, щоб учитися розумних речей у нас.

... Але тут підходить „хтось“ у „гороховім пальто“, бере нас за руку й веде. Куди?

— Я вам хочу показати останній акорд підготовчої роботи до перевороту. Отже мовчіть і слухайте!...

Ви дивитесь.

„... Стіл був покритий темно-малиновим едвобом. Пишна люстра, що збереглась від старих часів, лила м'яке світло. Вона дуже ніжно, як спогад минулого, дзвеніла своїм кришталем, коли поважні льокаї нечутними кроками ходили навколо..., розносячи каву в філіжанках старовинного сервізу...“

Вас вражає ця надзвичайна урочистість та поважність присутніх панів. Ви не раз були на наших з'їздах, і вас завжди дивувала та одноманітність одягу делегатів, що приїхали від горна, шахти, від плуга вершити державні справи. Ви чули там промови, що закликали до боротьби, до нового будівництва, до культури.

Тут ви так само чуєте слова, але які? Ви прислухаєтесь. Не-не! Ви розгублено бігаєте очима з вашої захоронки й думаєте: чи не в Бедламі ви? Чи не зібрання це божевільних? Ніби ні. Міркують вони цілком логічно, особливо отой, що стоїть, в середині, видимо старший. Ви напружуєте слух і до вас доносяться слова:

„— Світ живе не „фантазіями“, а фантазією, винаходом, талантом, енергією... Бурхливу людську долю треба взяти у рямці, але в такі широкі, щоб вони, приборкавши божевільня, не задусили творчості, щоб ці рямці не були ні пелюшками, ні в'язницею, ні золотою кліткою. Що для цього треба? Для цього треба, щоб влада була такою дужою, щоб могли дозволити собі розкіш дати цій величезній країні волю не тільки благословляти, але й лаяти, злоститись, проклинати і навіть піднімати повстання.“

„Моя програма полягає ось у чому. По всіх значних містах... мусять бути великі залоги. Дужі не стільки кількістю людей, скільки якістю людей та удосконаленою технікою. Ядром цих залог, їх фортецією, я дозволю собі сказати, „гвардією“ повинні бути... 100.000 „військових студентів“.

„... Я гадаю за необхідне порадкувати країною за такою схемою: „Максимальна воля друку: пишіть, що хочете... Так само і проповідуйте й на закритих зібраннях, і на мітингах під голим небом, що вам у голову полізе. Можете закладати які хочете спілки, товариства, братства усіх гатунків і видів. Можете ходити по вулицях, з якими завгодно прапорами й написами, можете робити маніфестації, можете кричати: „Геть уряд“, — все це вам дасться повною мірою, під однією лише умовою: щоб ви не перешкоджали рухові трамваїв та візників.“

А як хтось з вас забере собі в голову виступити зі зброєю в руках і підняти одверте повстання, знайте, що через п'ять хвилин після цього вас оточуть автомобілі з кулеметами, — і вулиці будуть укриті трупами. Але через чверть години після кривавої лекції порядок мусить бути відновлений, трупи прибрані, і повне, вільне життя

тим самим темпом, як і до заколоту, заб'є знову джерелом. Тих, хто хотів бунтувати, уже немає, а решта, хто лишився живий, — користуйся життям. Ніяких перешкод, ніяких переслідувань.

„Так само робітникам надається повна воля страйків. Не хочете працювати — будь ласка. Але коли ви спробуєте хоч чим небудь перешкоджати тим, хто бажає працювати, коли ви дозволите собі підійти юрбою до фабрики, що працює, то вас зметуть, розчавлять, як непотрібних зайвих людей, що не вміють користуватись з наданої їм волі.

„Хай зле не живе на світі“.

„... Найширші рямці громадянської волі й моментальне, безжальне придушення того, що за ці рямці вискочило...

„... Панове, де закопано ключ до всієї російської земельної загадки? Власність — от той Сезам, що відмикає всі колодки.

„... Чи добре вони (селяни, — П. Л.) запам'ятали велику заповідь: — Не крадь...

„Коли добре, значить, прийшов час. Коли добре, то не доведеться верховній владі здимати шапку Мономаха, щоб уклонитися злодіям, а навпаки всі злодії, хоч би їх було сто мільйонів, стануть навколяшки перед Єдиним, що встояв, перед єдиним, що не пішов неправдивим шляхом, перед Єдиним, що неуклонився бісам...

„Тому я гадаю, що власність... власність без жадних обмежень, без поділу, на купців та поміщиків, — вся власність має бути відновлена царським словом...

„Селяни одержать той клаптик синього паперу з печаткою, про який вони мріють. Але вони одержать його не тому, що в грабіжницькій спосіб захопили поміщицьку землю, а во ім'я забуття й помилування їхньої провини... Недоторканість власності поміщиків буде проклямовано з усією ясністю силою... маніфестом царя...

„І будуть, — Івани, Петри, Грицьки й Стецьки, як і колись, платити викупну плату і тою платою будуть винагороджені попередні власники.

„Така реформа під силу лише монархові. Всі ці соціалісти з усіма своїми совдепами й чрезвычайками не можуть і ніколи не зроблять того діла, що його може завершити лише царський підпис: „будь по сему“...

Ми не знали, чи нам хитати головою, дивлячись на ці збори божевільних людей. Чи навпаки, реготати з їх дурости, з їх наївности колишніх людей.

І поки ми думали, картина зникла і перед нами виросла друга, зовсім не подібна до першої, але яка наповнила нас великим подивом.

КОМУНА

(ОСТАННІЙ РОЗДІЛ НЕНАПИСАНОГО РОМАНУ)

... Ліфт в одну мить виніс нас на дах величезного будинку „Електрики“. Інженір, на ім'я Спартак, що був прикомандирований до нас для пояснень в царстві комуни, підвів нас до парашету.

...Внизу прослалося велике місто, залляте повинню електричного світла. Це був новітній Київ, що налічував в собі до 4 мільйонів мешканців. Величні сади, будинки, палаци чергувалися з розкішними квітниками; видно було великі майдани з водометами, з скульптурними прикрасами. В самому серці міста підносились велитеньська постать „Робітника“, що тримав на собі земну кулю. В цьому пам'ятнику містилася обсерваторія, радіо-станція й бюро преси, що переймало вісті з усіх кінців світу.

Над нами висіло чорне едвобне небо з тихим мерехтінням зірниць. Іноді по ньому простягались електричні транспаранти й тоді можна було прочитати останні новини.

...Дніпро подобав на блискучу рухливу вулицю під гронами електричних лихтарів. Задніпров'я було залляте світлом, що в далині зливалось в білястий туман. Тепла весняна ніч. Тихий вітерець долітав з просторів і пестливо обвівав наші обличчя.

Нашу увагу звернули світлі точки, що прорізували простір. Ми довідались, що то електричні повітряні мотори, з яких користується населення для пасажи́рського руху.

Інженір сказав:

— Пасажи́рський рух ми перенесли з землі в повітря. Наші залізниці, що геть усі електрофіковані, перевозять виключно вантаж так само, як і пароплави...

— Чекайте, товаришу, — перебив я його, — з усього, що ми встигли за ці кілька годин оглянути в Кому́ні, ми можемо зробити висновок, що у вас техніка досягла дивного розвитку?

— Так! Наші інжені́ри, наші хеми́ки й наші вчені тепер порядкують і керують життям цілої країни.

Я хитнув головою і сказав:

— Оскільки я пригадую, на одному з з'їздів комуністичної партії, здається XIV-у, була палка дискусія про те, чи можна розпочинати будівництва соціалізму в одній країні. Дехто з опозиції закидав, що, мовляв, радянські республіки технічно надто слабкі, що 22 мільйони окремих селянських господарств тяжко перебудувати й втягти в соціалістичне будівництво. Звідси треба зробити висновок, що Радянський Союз має стати доповненням до капіталістичної системи аж доти, поки світова ситуація зміниться і пролетаріят інших країн зробить у себе революцію... Нам все таки цікаво, яким чином переборено ті труднощі, що тоді стояли...

Інженір подумав з хвилину.

— Ви правильно поставили запитання. У нас ще лишилося кілька людей, що пам'ятають ту добу. В чому полягало тоді завдання? В тому, щоб на новому ґрунті збудувати нове суспільство. Комуністична партія блискуче розв'язала політичні питання. Коли-ж треба було перейти до реалізації завдань соціалізму, то тут, дійсно, повстали неймовірно труднощі. З рештою, як стояло питання? Воно стояло, як питання енергетики в цілому. Геніяльний розум Леніна, як перший ступінь до комунізму, поставив питання про електрифікацію країни. Електрика була саме тією енергією, що її можна ділити на найдрібніші частини, пересилати на великі віддалення, обертати в інші форми енергії, — і, таким чином, вона розсувала зріст техніки до

безкрайніх меж. Можна дивуватися не так тому, що цей план Леніна прийнято, скільки тому, що в тяжких умовах, які були тоді, все таки партія змогла реалізувати такі колосальні спорудження, що й нині годні подиву, як от „Волховстрой“ або „Дніпроелъстан“.

Само собою, що радянська наука користувалася з усіх найновіших винаходів капіталістичних держав. Але хутко ми звільнилися від такої залежності. Ціла мережа вузько-спеціальних інститутів блискуче розв'язувала питання як теорії, так і прикладної механіки. Ідуть нові відкриття з радіотехніки. Далі Ленінградський Інститут Електрики виготовляє апарат для трансформації електричної енергії, такий портативний, такий зручний, що він міг уміститися в кишені жілетки. Стало можливо електрику пересилати, як найзвичайніші посылки, а потім скрізь побудовано станції, що заряджали ті апарати.

Це внесло переворот в заводи, що виробляли с.-г. машини. Треба було давати такі машини, які-б могли з рідкого палива перейти на електрику. Була змінена, наприклад, система тракторів. Держава ощаджувала сотні мільйонів карбованців тим, що в зложищах нафти та кам'яного вугілля вона будувала велетенські електростанції, а саму енергію вона вже транспортувала на місця споживання, або на розподільчі станції.

Одночасно йшов переворот і в агрономічній науці. Набавом була організована в Києві Центральна Всеукраїнська Агрономічна Академія. Раніш головним предметом вивчання агрономії був ґрунт. Тепер центр ваги перенесено на акліматизацію та хемію. Уже з перших років революції агрономія й хліборобство могли користуватися з робіт американця Б'єрбанка та росіянина Мічурина. Тепер повстало питання про те, щоб акліматизувати цілу низку культур, що й було блискуче розв'язано. Допомогла хемія з своїми штучними мінеральними угноєннями. Таким чином, розвиток техніки, агрономії і хемії спричинився до цілковитої революції в сільському господарстві...

— Але яким чином ви спромоглися перебороти розбіжність інтересів 22 мільйонів селянських господарств?

— Це сталося не зараз. Ви, певно, знаєте, якого великого значіння Ленін надавав кооперації, і певно пам'ятаєте його слова про „лад цивілізованих кооператорів“. Кооперація й була тим приводним пасом, що ним ми притягали селянське господарство до соціалістичного будівництва, бо кооперацію мали за один із соціалістичних елементів.

Тепер скажіть, як ви вийшли із залежності від капіталістичних держав що до бавовни, то-що?

— Звичайно, що поволі. Радянський Союз, як ви знаєте, що до підсоння був дуже розмаїта країна. Уряд звернув увагу на такі республіки, як Узбекистан, де були переведені велетенські роботи по зрошенню ялових пісків. Це дало можливість поширити до бажаних розмірів посівну площу під бавовняником. Крім того, були використані цілком нові рослини, що витворили наші акліматизаційні станції...

— Ще одне запитання. Як дивився капіталістичний світ в ту добу на ваше відродження?

— Безумовно, вороже. Ми вели політику миру: але суперечності капіталізму чим далі, тим дужче загострювались. Це було великим

шансом для нас. Перш за все великим виграшем для нас було те, що Хіна після кількарічної боротьби зрештою визволилась з під кермиги імперіалізму. Ця подія зреволюціонізувала всю пригноблену Азію. Звільнення Хіни завдало тяжкого удару капіталістичній Європі. Зоря Англії явно почала померкати, особливо тоді, коли їй довелося зробити великі поступки Індії. Через кілька років відбувається розпад Британської імперії. Австралія й Південна Африка оголошують свою незалежність. Канада приєднується до Сполучених Штатів. Єгипет вступає до Мало-Азійської федерації держав. Капіталістичний світ розкладом Англії був підірваний в своїй основі. Наступає небувала промислова криза. Англія, щоб врятувати себе, заходить у спілку з Німеччиною і розпочинається війна з романськими народами на чолі з Францією, де вже кілька років панувала фінансова олігархія.

Німеччина перед тим пережила одну свою пролетарську революцію, але вона була розбита, пролетаріят приборканий. Тепер, коли ще не встигли головні сили ворогів розвинути ворожих акцій, в Німеччині робітники знову підняли прапор повстання. Радянський Союз, що мав на своєму боці дружній неутралітет Хіни й Мало-Азійської Федерації, вирішив підтримати Революційний Уряд Німеччини. Це помішало карти капіталістів. Революція перенеслась до Англії, де утворився Робітничий Уряд. Романські держави тепер мали проти себе революційний фронт. Рух селян і робітників у них, що були в повному рабстві, так само закінчився революцією. Отже можна було говорити про Федерацію Держав Європи.

— А Америка?

— Америка, як ви знаєте, нині становить єдиний суцільний капіталістичний організм. Цей левіафан капіталізму, що розлігся серед двох океанів, довго нам погрожував. З ініціативи Федерального Європейського Уряду всі інші уряди виготовили спільну ноту до Американського Уряду про розброєння та про те, що треба змінити державний лад. Дійшло до збройної сутички. Але сили Федерального Уряду та його союзників були такі великі, що питання зарані вирішено...

Декільки хвилин ми мовчали. Тоді мій супутник, араб, сухий і гарячий, як пісок Аравії, сказав:

— Чи не можна поглянути на вашу країну з літака?

Інженір хитнув головою й торкнув пальцем якогось гудзика на парашеті. Ліфт викинув молодого мужчину.

— Владлен,— сказав він,— будь ласка, ладняйте нашого мотора, ми зараз летимо.

...За хвилину ми летіли над Дніпром. Мотор то підносився високо вгору й тоді перед нами відкривались серед нічної темряви незчисленні оази електрики,— то були селища й дачі робітників, то спускався мало не до самої води і ми могли бачити надзвичайний рух на Дніпрі.

Ми мовчали, захоплені цим надзвичайним летом над країною Комуни. В далекі минулі роки ми так багато мріяли про неї. І от тепер нас ніс дивний електричний мотор в океані повітря. Мимо нас пропливали осяяні повітряні кораблі далеких ліній, як от Париж-Москва, Лондон-Пекин. Іноді роєм пролітали маленькі, подібні до

нашого, мотори, — то робітники поспішали до своїх дач з роботи або їхали на роботу.

Не минуло й 40 хвилин, — ми летіли не дуже швидко, — як перед нами показалось велике місто, центр електрофікації України, там, де багато років тому збудовано Дніпроелъстан. До нас долітали важкі зітхання велетенських машин. Велика затока була повна кораблів. Тисячі люду сновигали вулицями й на заводах. Наш мотор зробив велике коло і став спускатись до причалу...

...Фантазуйте? — раптом почулося над моєю головою.

Коло мене стояв той, у сірому, хто вже один раз так нагло стурбував мій спокій.

— Ато-ж! — сказав я — гадаю, що мої фантазії далеко реальніші за ваші.

Після короткої павзи я додав:

— Так, далеко реальніші!...

В. І. ЧУЧМАРЬОВ

Спіноза, як матеріяліст¹⁾

ДО ПЕРЕОЦІНКИ ІДЕАЛІСТИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ

V. МАТЕРІЯЛІСТИЧНА ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ

В традиційному тлумаченні Спіноза є переконаний прибічник раціоналізму й містики. В теоретично-гносеологічній частині своєї системи він був проголошений захисником тільки такого знання, що виникало з чистого розуму або зі споглядального, інтуїтивного розуму. На поняття, що поставали з досвіду, Спіноза ніби-то дивився, як на поняття, що спотворюють розуміння дійсності; досвідне знання він ніби-то розглядав, як результат уяви і зачисляв у категорію найнижчого й найменше виразного пізнання.

Навряд чи можливо і треба замовчувати той безперечний факт, що Спіноза не раз згадував у своїх творах про раціональне й містичне знання. Але чи це визначає, що він відкидав або недооцінював силу та значіння досвідного пізнання? Говорити про це зовсім не доводиться²⁾. Раціоналізм та містицизм аж ніяк не вичерпують світогляду Спінози. Те, що він відкидав ніби-то досвідне вивчення природи, є чергова вигадка ідеалістичних істориків філософії. Матеріялістичних елементів спінозової теорії пізнання вони цілком не зауважили.

Стоючи на основі механічної причиновості, Спіноза пояснював предметний світ властивою останньому внутрішньою закономірністю. Він добре розумів, що закономірність природи можна викрити виключно досвідним, емпіричним шляхом. Щоб послідовно провести механічний принцип, Спіноза обороняє матеріялістичну теорію пізнання; єдиною-ж формою матеріялістичного вивчення явищ може бути досвідне їх пізнання.

Іначе кепкуючи з тих, що пізніше перекручували його погляди, Спіноза найбільше говорить про досвідне вивчення природи в тому творі, який звичайно вважають за головний твір на обґрунтування містичного знання: у „Трактаті про очищення інтелекту“.

Матеріялістична теорія пізнання вчить, що одна справа є природа, яка існує незалежно від свідомості людини, а інша — відбиття цієї об'єктивної природи в свідомості, певні про неї поняття. Спіноза добре розуміє, що саме треба вивчати цю матеріяльну природу так,

¹⁾ Див. початок „Черв. Шл.“ ч. 1, 1926 р.

²⁾ Було-б цілком помилково відкидати у спінозовій системі певну суперечливість між теологічними та матеріялістичними моментами його поглядів; ми гадаємо, що немає жодної підстави забувати також і про суперечливість поміж раціонально-містичним та досвідним знанням у його гносеології.

як вона існує і рушається справді, не припускаючи того, щоб природу закривали абстрактні поняття, від неї відірвані і для неї зовсім чужі. Ні в якому разі не допускати, щоб різні уявлення обволікали природу й перешкоджали бачити її в такому вигляді, як вона існує в дійсності.

„Нам, — чудово зауважує Спіноза, — оскільки ми досліджуємо речі, ніколи не дозволено буде робити які небудь висновки на підставі абстрактній, і ми особливо повинні будемо стерегтися того, щоб не змішувати змісту, що є виключно в інтелекті, з тим, що є властивий речі“¹⁾. (*Nunquam nobis licebit, quamdiu de inquisitione rerum agimus, ex abstractis aliquid condudere, et magnopere cavebimus, ne misceamus ea, quae tantum sunt in intellectu, cum iis, quae sunt in re*).

В чому ж полягає найближча причина наших хиб у вивченні законів природи?

В тому, — відповідає Спіноза, — що ми нехтуємо точним дослідженням речей і, виходячи за межі природи, вдаємося за поміччю до уяви. Ідеалісти не прагнуть бачити в природі те, що в ній справді є; як зауважує наш філософ, вони уявляють речі „не так, як вони існують справді, але так, як вони хочуть, щоб вони були“²⁾ (*non ut sunt, sed ut eosdem esse vellent, concipiunt*). Нехтування детальним і точним пізнанням природи переводить нас неминуче в фантастичний світ, і нам здається, що він справді існує.

„Що менше люди знають природу, — навчає Спіноза, — то легше вони можуть утворювати собі багато фікцій (*quo minus homines hunc Naturam, eo facilius multa possunt fingere*), як от: фікції дерев, що говорять, людей, що раптом переміняються в камінь або джерело... створення чогось з нічого, обернення богів на тварин та людей“³⁾.

Ту саму думку про причини неправдивого пізнання Спіноза розвиває в іншому місці „Трактату про очищення інтелекту“: „Помилки, — говорить він тут, — є також наслідок того, що люди не розуміють перших елементів природи в її цілому (*prima elementa totius naturae*); звідси, досліджуючи без певного ладу (*sine ordine*) і плутаючи природу з абстрактними речами..., вони плутають самих себе і перекручують порядок природи“⁴⁾ (*se ipsos confundunt ordinemque naturae pervertunt*).

Протилежність між ідеалістичною та матеріалістичною теорією пізнання полягає у двох основних і протилежних лініях в історії філософії. Чи нам від відчуттів і понять іти до природи? Чи, навпаки, треба, вивчаючи природу, виходити тільки з неї, а не від наших відчуттів і уявлень. Першої лінії тримаються загалом вчені ідеалістичного настрою. Другої лінії тримаються всі матеріалістичні мислителі.

Спіноза, звичайно, сміливо стає на шлях матеріалістичної лінії в пізнанні природи. Він твердо пам'ятає, що наше пізнання мусить як-найкраще пристосовуватися до об'єктивної природи і як-найглибше та точніше її відбивати.

¹⁾ Spinoza, I, Tract. de intell. emend., § 28, 29.

²⁾ Spinoza, II, Tract. polit., 3.

³⁾ Spinoza, I, Tract. de intell. emend., 18.

⁴⁾ *ibid.*, 23, 24.

„Нам,— говорить він,— коли ми будемо йти наперед найменш абстрактно і будемо, як тільки можливо, виходити з перших елементів, цеб-то з джерела і початку природи (*a fonte et origine Naturae*), такі помилки (цеб-то помилки на підставі абстрактного розуміння природи, В. Ч.) ні в яким разі не загрожуватимуть“¹⁾.

Для того, щоб розвіяти всякий сумнів, що Спіноза справді тримався матеріалістичної позиції в гносеологічних міркуваннях, ми дозволимо собі навести ще один знаменитий уривок. „Ми повинні будемо прагнути до того, щоб звязати ідеї одну з одною до ладу так, щоб наш дух, оскільки це можливо, віддавав об'єктивно те, що в природі дане формально, як в її цілому так і в її частинах“²⁾ (*ut mens nostra quoad ejus fieri potest, referat objective formalitatem naturae, quoad totam et quoad ejus partes*).

Пізнати або визначити дане явище,— це значить перелічити його реальні властивості, що від нас не залежать; за властивості речей ми маємо властиві їм якості, про які ми дізнаємося тоді, коли дані речі впливають на нас безпосередньо або посередньо. Звичайно, якщо, визначаючи речі, ми перелічуємо їх властивості, то ми можемо думати, що ці речі цілком можливо пізнати. На визначення природи речей по суті й сходиться процес нашого пізнання. Тому перша й конечна вимога справжнього визначення або пізнання речей є пильне вивчення всіх їх властивостей та якостей.

Це правило добре засвоїв Спіноза. „Слід,— говорить він,— (хоч відзначати це не конче треба), щоб із визначення речі можна було вивести всі властивості речі (*requiritur, ut ab ejus definitione omnes ejus proprietates concludantur*). Все це для того, хто досить уважний, ясно само від себе“³⁾.

Спіноза запитує: які визначення речей слід вважати за найдосконаліші. Ті,— відповідає він,— що найповніше й найдокладніше виражають усі їх властивості й якості. „Щоб якесь визначення можна було вважати за доскональне, треба, щоб воно віддавало внутрішню суть речі (*definitio ut dicatur perfecta, debet intimam essentiam rei explicare*) і в ньому слід передбачити, щоб ми не ставили помилково на місце суті речі деякі властивості (*propria*) речі“⁴⁾.

Визначаючи речі, ми повинні виходити з них самих, визначення є тим правдивіше, чим ширше й точніше нам почастило вивчити їх якості. Матеріальний світ є не лише предмет пізнання, але разом із тим і критерій пізнання. Правдивість наших визначень ми перевіряємо, порівнюючи їх з об'єктивними речами.

„Ніхто не може знати, в чому полягає найвища правдивість, окрім того, хто опанував... об'єктивну суть якоїсь речі, і саме тому, що правдивість і об'єктивна суть є те саме“⁵⁾ (*idem est certitudo et essentia objectiva*). Або трохи іншими словами: „правдивість є не що, як сама об'єктивна суть, цеб-то той спосіб, що ним ми відчуваємо формальну суть і є сама правдивість“⁶⁾ (*modus, quo sentibus essentiam formalem, est ipsa certitudo*).

¹⁾ *ibid.* 24. ²⁾ *ibid.* 28. ³⁾ Spinoza, I, Tract. de intell. emend., 30. ⁴⁾ *ibid.*, 29. ⁵⁾ *ibid.*, 12.

⁶⁾ Spinoza, I, Tract. de intel. emend. 11.

Що буде, як ми перекладемо наведені спінозові твердження на сучасну наукову мову? Тоді ми визнаємо, що у Спінози точка зору дійсності, практики була одним об'єктивним критерієм його гносеологічної методи.

І хай нам не закидають, що ми в певний спосіб модернізуємо творчість Спінози і накидаємо йому такі гносеологічні поняття, які за його часів не могли бути вживані. В „Політичному трактаті“ Спіноза з твердістю, гідною матеріалістичного мислителя, сам говорить про різницю між теорією та практикою й вимагає, щоб всяке теоретичне збудовання неодмінно погоджувалося з практичною діяльністю.

Не слід гадати, що думку про єдність теоретичної й практичної діяльності раніш від інших філософів висловив Фаєрбах, і що тільки в матеріалізмові Маркса та Енгельса ця думка дістала велике поширення.

Вже початок сімнадцятого століття характеризує проповідь практичної філософії, що безпосередньо зв'язана з виробничими потребами.

Завдяки Беконі в Англії вперше було висунуто на передній план величезне завдання: запровадити справжню людську могутність через опанування сил природи. Саме знання Бекон мав за велику продукційну силу. „Scientia est potentia“ (знання є сила), — любив говорити він; без допомоги цієї сили, на його думку, не можна здійснити процес, яким громадська людина опановує природу.

Окрім Бекона великий інтерес до прогресивного розвитку продукційних сил мав також і Декарт.

„Можна досягти знань як найкорисніших в житті (*fort utiles a la vie*), — говорить він, — і замість споглядальної філософії, що її викладається по школах, можна створити практичну (*pratique*), що за її допомогою, знаючи силу й діяння вогню, води, повітря, світил, неба та інших тіл..., ми зможемо зужиткувати ці сили в такий самий спосіб на всяку справу, до якої вони придатні, і стати ніби панамі й володарями природи“¹⁾. В усіх філософських творах Декартових помітні сліди підвищеного інтересу до цієї практичної філософії.

Тому нам зовсім не дивно, що Спіноза, живши за часів реальних та практичних інтересів, одверто заговорив про кінцевий зв'язок теорії й життя. Як він особисто проголосив, всі науки „мають практичне застосування“²⁾ (*usum habent*), суто-життєве. Тому Спіноза не міг терпіти такого теоретично-гносеологічного вчення, в яким „теорія найбільше розходиться зі своєю практикою“³⁾. (*Theoria ab ipsius Praxi discrepare creditur*).

Досвідне пізнання не знало цього розходження. Спіноза, приміром, от що сказав про філософів емпіричного напрямку: „Маючи досвід за свого навчителя, вони не навчали ні про що таке, що віддалялося - б від практики“⁴⁾ (*experientiam magistrum habuerunt, nihil docuerunt quod ab usu remotum esset*).

Візнаючи матеріалістичний спосіб вивчення дійсності, Спіноза неминуче мусів ввести в свою теорію пізнання поняття практики;

¹⁾ Oeuvres de Descartes, Paris, 1902, t. VI, Discours de la Méthode, p. p. 61, 62.

²⁾ Spinoza, II, Tract. polit., 3. ³⁾ *ibid.*, 3. ⁴⁾ *ibid.*

він був щиро переконаний, що лише при досвідному вивченні практика як-найкраще буде погоджена з теорією¹⁾ (*praxis cum theoria maxime conveniet*).

Читач має право запитати нас: чи доводилося Спінозі особисто говорити про досвід, яке джерело пізнання. Так доводилося,— відповідаємо ми. Спіноза не тільки одверто говорив про досвідне пізнання, але й всі засоби точного пізнання він зводив до експериментального дослідження речей. Вислухаймо його виразне признание, що знищує всяке уявлення про те, що він належав до щирих раціоналістів і містиків:

„Раніше, як підходимо до пізнання поодиноких речей, ще буде час викласти всі потрібні для того засоби; які всі полагатимуть у тому, щоб ми вміли користуватися нашими зміслами й робили експерименти за певними законами, і за певним порядком, достатні для означення досліджуваної речі“²⁾ (*antequam ad rerum singularium cognitionem accingamur, tempus erit, ut ea auxilia tradamus, quae omnia eo tendent, ut nostris sensibus sciamus uti et experimenta certis legibus et ordine facere, quae sufficient ad rem, quae inquiritur, determinandam*).

Визнаючи досвідне вивчення дійсності, Спіноза уважно стежив за поспіхами та розвитком сучасних із ним природничих наук.

Треба відзначити, що всі взагалі видатні вчені XVII сторіччя були щиро переконані, що окремі питання філософії можуть стати об'єктом такого самого точного досліджування як, приміром, твердження математики. За тих часів філософія була як-найближче й найщільніше зв'язана з позитивним точним знанням. Кожен науковий робітник був разом з тим і філософ. Кожен філософ був природовцем або математиком.

Особисто Спіноза дуже сумлінно вивчав механіку та фізику, хемію та медицину, оптику та фізіологію; сліди цього вивчення помітно скрізь у його творах, а особливо в листах, хоч він через свою надзвичайну скромність ніколи не старався показати цих знань.

„Я не гадаю,—зауважує Спіноза,—що я знайшов найкращу філософію, але зате я знаю, що знайшов правдиву. Мене запитають звідкіль я це знаю. На це я відповідаю: тим самим способом, як і ви знаєте, що сума кутів трьохкутника дорівнює двом простим. Що цього досить, не буде заперечувати ніхто, чий мозок у порядку.

За найкращий приклад того, як уважно Спіноза ставився до природознавства, може бути його шостий лист до Ольденбурга. В цьому листі Спіноза розглядає один із експериментальних дослідів великого фізика Роберта Бойля „Про селітру, плинність та твердість“ (*Ep., VI, de nitro etc.*). Увесь лист присвячено найпильнішій аналізі узагальнень та експериментів вченого фізика. Спіноза перевіряє ступінь математичного оброблення висновків Бойля (*de nitro, 1 c.*) і порівнює їх з раніш установленими безперечними твердженнями науки (*de nitro, § 13; de fluit, § 23; de firmit, § 7*); далі, залишаючи міркування загального порядку, він особисто упоряджує цілу низку строгих експериментів і приходить до висновку, що всі дослідження Бойля

¹⁾ Spinoza, II, Tract. pol., 51.

²⁾ Spinoza, I, Tract. de int. em., 31.

про селітру та селітряний квас збудовані на покvapливих узагальненнях, неоправданих експериментом (*de firmit*, § 7).

„Добре, якщо даватиметься найпильніший і найточніший опис кожної рідини“, — говорить Спіноза наприкінці листа. — „Я вважаю, що це найкорисніше для вивчення їх своєрідних різниць; а ця справа, як конче потрібна, дуже бажана всім філософам“ (*quae res ut summa, necessaria, omnibus Philosophis maxime desiderata*).

Немає жодного сумніву, що обсяг природничих понять у Спінози не був дуже великий. В цьому вина звичайно не Спінози, а тодішнього, порівнюючи, невисокого рівня розвитку науки. Зате в Спінози була та блискуча й безперечна послуга, що він не був філософ, відсталій в науковому відношенні, і старався послідовно мислити з точки зору сучасного знання. А це й є все, чого тільки можна та треба вимагати від матеріалістичного мислителя.

VI. МАТЕРІАЛІСТИЧНА НАУКА ПРО ЛЮДИНУ

Перше, ніж подати спінозівську науку про людину, нагадаємо, в чому полягає ідеалістичне розуміння людини, а потім постараємося показати, чим різниться від його протилежне йому матеріалістичне розуміння того самого предмету.

Для суб'єктивного ідеалізму Берклі об'єкти або предмети людського пізнання становлять або ідеї, що їх дійсно приймають змисли, або такі ідеї, які ми дістаємо в наслідку спостереження емоцій та дій розуму, або, зрештою, ідеї, утворювані за допомогою пам'яті та уяви. Всі речі, що мають наче-б то незалежне існування, є для Берклі зібранням „ідей“ і, звичайно, „ідеї“ ці поза розумом, що їх приймає, існувати не можуть.

Між реальним існуванням речей та їх існуванням у прийнятті є повна тотожність. Буття поза прийняттям є суперечність, і речі існують остільки, оскільки ми їх можемо сприймати. „Об'єкт і відчуття є одно, — признається Берклі, — і тому їх не можна абстрагувати одно від одного“¹⁾ (*the object and the sensation are the same thing and cannot therefore be abstracted from each other*).

Для ідеаліста Берклі предметний, об'єктивний світ існує завдяки суб'єктові і є зібрання відчуттів цього суб'єкта²⁾.

В критичному або трансцендентальному ідеалізмі Канта об'єкт чинить певні враження на сприймання суб'єкта. Враження, прийняте від об'єкта, Кант зве явищем. Матерією явища Кант зве те, що в явищі діє на наші почуття; за форму явищ Кант визнає ту здібність розуму, що вносить порядок в різноманітність і хаос відчуттів. Просторинь і час є первісні форми, в яких ми приймаємо порізнену і розмаїту матерію. Просторинь та час Кант оголошує

¹⁾ The Works of Berkeley, Vol I, edited by A. C. Fraser, „Treatise concerning the principles of human knowledge“ § 5, Oxford, MDCCCLXXI, p. 158.

²⁾ До речі: філософія Берклі є поновлення філософії Парменіда. Формула останнього: одно є мисль і те, про що вона мислить *ταυτον δεστι νοειν τε και ουρανον εστι νοημα*, Diels, fr. 8.) „мислити і бути є те саме“ (fr. 5) досить виразно містить основну ідею суб'єктивного ідеалізму.

суб'єктивними формами зміслового споглядання; вони є конечні форми *apriori*, вони лежать в основі всякого прийняття і попереджають всякий можливий досвід.

Порізнена і не зв'язана матерія явищ у простороні й часі не становить ще єдності предмета і тому не є уявлення. Для того, щоб з порізненої матерії явищ утворити уявлення, слід об'єднати, зв'язати матерію. В критичному ідеалізмі Канта цю роль виконує трансцендентальна аперцепція. Об'єднуючи поодинокі зміслові елементи в об'єкти й об'єднуючи об'єкти один з одним, трансцендентальна аперцепція створює самі об'єкти або речі. Кантова наука про форми людського пізнання приводить до висновку, що те, що ми звемо об'єктивною природою, на ділі є єдністю трансцендентальної аперцепції.

„Думка, що природа,—говорить Кант,—мусить погоджуватися з нашою суб'єктивною підставою аперцепції й навіть залежати від неї в своїй закономірності здається дивною і безглуздою. Але, якщо зважити, що ця природа є не що інше, як сукупність явищ, отже, зовсім не річ в собі, а лише маса уявлень душі (*sondern blos eine Menge von vorstellungen des Gemüts*), то ми не здивуємося тому, хто добачає природу в основній здібності всього нашого знання, а саме, в трансцендентальній аперцепції“¹).

Отже за Кантом природа не має самостійного й об'єктивного значіння. Він сам признавався, що „без розсудку не було-б жодної природи“²) (*ohne Verstand würde es überall nicht Natur*). Тому суть всього „критичного“ філософування Канта можна звести от до чого: тілесний предметовий світ руйнується й падає, якщо ми відкинемо суб'єкта, що мислить; цей світ є лишз явище в змісловості суб'єкта і становить один із видів його уявлень.

Для об'єктивного або абсолютного ідеалізму Гегеля в основі світового розвитку лежить розвиток абсолютної ідеї. Розвиток усієї природної та людської історії він пояснює кінцем кінцем розвитком цієї ідеї. Але що то є абсолютна ідея Гегеля? Це є, як добре з'ясував ще Фаєрбах, суть мислення, абстрагована від суб'єкта, що мислить, від „я“. Об'єктивна ідея є мисленням, цеб-то суб'єктивною сутністю, але такою, що її мислиться без суб'єкта й як відмінну від суб'єкта: іншими словами, це є ідея, одержана в результаті персоніфікації процесу індивідуального мислення. Гегель весь світовий розвиток пояснює кінцем кінцем законами людської думки. Як дотепно висловився Плеханов, історія буття з'ясовується в нього людською логікою.

Підсумуємо ідеалістичну науку про людину.

Коли ми абстрагуємося від індивідуальних своєрідностей найголовніших ідеалістичних шкіл, то спільний зміст усієї течії ідеалізму можна висловити таким твердженням: З точки зору ідеалізму людина є центр і основа світу, сама природа існує не самостійно, не в собі має достатню підставу свого буття, але існує виключно з людської ласки.

¹) Im. Kants Werke herausgeg. von Ernst Cassirer Band III, „Kritik der reinen Vernunft“, Berlin, 1913, g. 620

²) *ibid*, 627.

Але вернімося до вчення Спінози.

Спіноза як - найгостріше протестував - би проти ідеалістичного розуміння людини. Для нього, що приймав детерміністичний світогляд у світовому кінцевому зв'язку людина не була головною істотою, але була одною річчю між іншими речами. Коли Спіноза розглядає становище людини в світі, то він дивиться на неї „так наче мова йде про лінії, поверхні та тіла“¹). Людину мав він не за центр світу, а лише за минуше його явище, що не є ніяким винятком з вічних законів.

Історична послуга Спінози в тому й полягала, що, ставши на об'єктивний ґрунт і визнавши природу за реальне й абсолютно кінцеве (необхідне) буття, він сильно захитав сучасний з ним антропоцентричний світогляд²). В спінозовій системі виявився могутній порив доби відродження до реабілітації змисленого (чувственого) світу, порив, що й примусив нашого філософа раз і назавжди покинути антропоцентричні помилки своєї доби³).

„Природа держиться не законами людського розуму, — навчає, Спіноза сучасних ідеалістів, — але іншими нескінченними законами, що мають на увазі вічний порядок цілої природи“⁴). (*Natura non legibus humanae Rationis... continetur, sed infinitis aliis, quae totius Naturae... aeternum ordinem respiciunt*).

Пізніше французькі матеріалісти лише слово в слово повторили спінозову аргументацію проти антропоцентричної богословської науки. Для них, добрих матеріалістів, людина була утворенням природи, що існує в природі, підлягає її законам й не має змоги звільнитися від природи навіть в думці. Окремі місця, приміром, „Системи природи“ Гольбаха, присвячені критиці антропоцентризму, дословно нагадують спінозові міркування.

„Сонця згасають і вкриваються твердою корою, — говорить Гольбах слідом за Спінозою, — планети гинуть та розпорошуються в етерових просторах; — нові сонця запалюються, нові планети створюються, проходячи нові орбіти й нові шляхи, а людина, ця нескінченно мала частинка глобу (*portion infiniment petite d'un globe*), що сам є тільки непомітна крапка в неосяжному світі (*point imperceptible dans l'immensité*), — гадає, що всесвіт створено для неї, уявляє, що вона повинна бути вірником природи, вважає себе вічною, зве себе царем всесвіту“⁵).

Для французьких матеріалістів, що вчилися у Спінози, людина, значить, не мала жодних підстав до того, щоб вважати себе за якусь виняткову й упривілейовану істоту.

¹) Spinoza, I Eth., 121.

²) Про цю сторону спінозової науки уперше заговорила Л. І. Аксельрод (див. її книгу „Філософские очерки“ С. Петербург, 1906, стр. 78).

³) Руйнуючи цей погляд, Спіноза не був самотній мислитель, а мав низку попередників. Досить указати Коперніка й Галілея, що подали природничі підстави нової системи світу, що після неї землі, яку досі вважалося за найважливішу й центральну частину всесвіту, надавалося непомітне місце між незчисленних небесних тіл. Слід також згадати ім'я Джордано Бруна, палкого Копернікового поклонника. Перед його проймаючим оком сфера непорушних зор поширилася в межі всесвіту, безкрайого що до часу й простору, а в ньому земля була також мало помітна крапка.

⁴) Spinoza. II. Tract. pol., 8, 9.

⁵) *Système de la Nature*, I partie, p. 74.

Що-ж є людина, супроти природи?

Спіноза навчає, що людина з становища світового цілого є продуктом і „частиною природи“¹⁾ (*Naturae pars*). Він навіть гадав, що строга матеріялістична наука змушує нас скорше звати людину не частю, а тільки частинкою природи“²⁾ (*Naturae partucula*). Думка про те, що буття людини можна зрозуміти лише з буття природи, є улюблена спінозова думка; у своїх найголовніших творах він завзято змагається довести, що людина є лише окремий і незначний момент творчости природи.

„Людина, як мудрець, так само і неук, є частина природи“³⁾.

„Людина... становить частину всієї природи, що її законам людська натура мусить коритися і пристосовуватися до неї майже незчисленими способами. Та й неможливо, щоб людина не була частиною природи“⁴⁾.

„Зако́ни природи охоплюють собою загальний природний порядок, якого частину становить людина“⁵⁾.

Якщо людина є частина природи, то вона конечно залежить від усієї природи; всяка частина залежить від цілого і визначається від цілого. Тому Спіноза не погоджувався з ідеалістичним поглядом, що людина є ніби незалежною „державою в державі“⁶⁾ (*imperium in imperio*). Не годився він також і з тим поглядом, що субстанційність або незалежність була властива життю людини. Адже тільки природа була на думку Спінози єдиною субстанцією, щоб-то вона сама одна існувала конечно й незалежно. А людина, будучи окремою річчю природи, виражала цю природу в певний спосіб і без неї не могла ні існувати, ні датися уявити.

„Істоті людській, — зауважує філософ, — не властива субстанційність, іншими словами, субстанція не становить форми людини“⁷⁾ (*substantiam formam hominis non constituit*).

Залежність людини від природи має свій вираз перш за все в учинках людини. Людині здається, що її вчинки є самостійні й є наслідком лише її волі; справді-ж людина, яко частина природи, є підвладна цілком її законам. Вічно активна природа накреслює людині кожен ліній діяннн, яку людина має здійснити; природа скеровує її особливий спосіб діяти. Всі вчинки людини залежать від конечних причин природи, всі рухи її скеровує ціле, щоб-то та сама природа. Вислухаймо з приводу цього нашого філософа.

„І все те, що визначає акцію кожного, треба віднести до могутности природи“⁸⁾ (*ad naturae potentiam referri debet*).

„Чи то людиною керуватиме розум, чи тільки пристрасть, вона у всьому діє, слідуючи виключно законам і правилам природи, щоб-то за правом природи“⁹⁾ (*agit nisi secundum leges et regulas Naturae, hoc est ex Naturae Jure*).

„Все те, що кожний, як мудрець, так і неук розпочинає і робить, він розпочинає і робить з найвищого природного права“¹⁰⁾ (*id summo Naturae Jure conari et agere*). Отже за Спінозою всю активну діяльність людини становить низка вчинків, що їх скеровують природні

¹⁾ Spinoza, II, Tract. polit. 7. ²⁾ *ibid.*, 8. ³⁾ Spinoza, II, Tract. polit. 7. ⁴⁾ Spinoza, I, Eth. 328. ⁵⁾ *ibid.*, 223. ⁶⁾ *ibid.*, 120. ⁷⁾ *ibid.*, 80. ⁸⁾ Spinoza, II, Tract. polit. 7. ⁹⁾ *ibid.* ¹⁰⁾ Spinoza, Tract. polit. 8.

причини. Але й зі сторони психічних переживань увесь уклад її внутрішнього життя є так само підпорядкований природі, як підпорядковані природі й цілковито від неї залежать усі поодинокі речі. Найтонші психічні переживання людини не виключають того, що вона є природня істота; в своєму інтимному житті людина залишається тою самою залежною істотою. „Афекти зненависти, — говорить філософ, — гніву, заздрощів, то-що, як їх розглядати самих по собі, витікають з тої самої конечности та могутности природи, як і всі поодинокі речі“ ¹⁾.

А от ще одно цікаве зауваження Спінози: „Людська істота не містить у собі конечности свого буття, цеб-то в порядку природи є можливе як те, щоб якась людина існувала, так і те, щоб вона не існувала“ ²⁾. (*Ex Naturae ordine tam fieri potest, ut hic et ille homo existat, quam ut non existat*).

Що-ж ми бачимо?

Якщо ідеалізм має людину та її мислення за неодмінну основу світового буття, то Спіноза навіть відмовляється визнати конечність існування людини і вважає, що її життя є просто випадок.

Спінозів погляд на людське існування не можна кваліфікувати в інший спосіб, яко строгий та послідовний матеріалізм ³⁾. Він був щиро переконаний, що не природа існує через людину, але сама людина тільки й живе тому, що є продукт та невіддільна частина цієї природи. Тільки будучи матеріалістом, Спіноза зміг бути революціонером, що розхитував стару систему антропоцентризму. Тільки матеріалізм допоміг йому правдиво з'ясувати те скромне місце, що людина, яко природня істота, має в світі.

Наука про механічну причинність виключає індетермінізм.

Якщо всякий рух, вчинки й безпосередні переживання людей визначає природне ціле, серед якого вони перебувають та живуть, то, звичайно, не можна вважати людську волю свободною, але тільки конечною та змущеною. Вінцем матеріалістичної науки Спінози про людину є заперечення свободи індивідуальної волі.

Трохи відступімо.

Людина не носить в собі особливого закону, що властивий тільки їй самій. Щирою мрією Спінози було — примирити людину зі світом. Побожний Спіноза не знає ані зла, ані життєвих страждань. Зло й страждання, на його погляд, є лише суб'єктивні настрої.

Вся емоційна сила спінозизму полягає в тому, щоб щасливо й радісно віддати себе світовому цілому. Людина не має ані права, ані змоги повставати проти цілого, переробляти його чи критикувати. Голос Спінози кличе людину, змучену боротьбою та стражданнями, до миру й спокою. Відважний бунт, смілива й запекла боротьба є чужі Спінозі, що був настроєм фаталіст.

¹⁾ Spinoza, *Eth*, 121.

²⁾ *ibid.*, 74.

³⁾ Ми не вважали за потрібне скрізь наводити паралель між поглядами Спінози та французьких матеріалістів в питанні про витлумачення людської природи; для всякого, хто хоч трохи знайомий з творами Ламетри, Дідро, Гельвенія та Гольбаха, подібність поглядів цих мислителів до науки Спінози в нашому питанні така очевидна та безперечна, що говорити про неї значить повторювати відомі і загальні місця з матеріалістичної літератури.

Поняття свободи Спіноза відносив лише до такої речі, що існує з самої своєї конечности, цеб-то до субстанції — природи, але, як він сам признався, воля людини, як і все інше, потребує причини, що примушувала-б її діяти в певний спосіб. Тому для Спінози „воля є в природі... не більше, як всі інші природні речі; вона стосується до неї так само, як рух, спокій та все інше“¹⁾.

Кожна істота природнього світу в своєму житті є строго зумовлена законами механічної причинности. Людина, звичайно, не є якийсь виняток з загальної обумовленості явищ. Тому визнавати свободу волі було-б можливо при тій умові, якби людські вчинки яким небудь способом могли статися безпричинні. Але вчинки не можуть бути безпричинні, а тому й людську волю спінозизм зачисляв до категорії конечних і несвобідних.

„В душі нема, — навчає Спіноза, — жодної абсолютної або свободної волі (*in Mente nulla est absoluta sive libera voluntas*); але до того чи іншого бажання душу скеровує причина, що й її також визначає інша причина, а цю — третя й так без кінця“²⁾.

Досить лише побіжно зіставити індетерміністичні погляди Спінози з аналогічними поглядами Гельвеція, щоб виявити близькість та єдність їхніх учень. Гельвецій — „enfant perdu“ французької освіти, — ще за свого життя більше шокірував французьке суспільство, як автор „Кодексу чи біблії усього матеріалізму“ — Гольбах. Характеристика спінозового матеріалізму може тільки виграти від щасливого зближення його з Гельвецієм, цим послідовним матеріалістом.

Своєму негативному відношенню до свободи волі Гельвецій присвячує найблискучіші сторінки своєї головної роботи „Про дух“.

„Свобода людини полягає в тім, щоб вільно вправляти свої здібності“, — навчає Гельвецій. Отже, ми маємо ясне уявлення про слово „свобода“, взяте в його звичайному розумінні. Але питання міняється, коли ми прикладаємо слово „свобода“ до волі. Що тоді буде свобода? Під цим словом могли розуміти лише свободну волю бажати або не бажати чогось: але така воля припускала-б дії без причин (*effets sans cause*). Виходило-б також, що ми могли-б бажати собі однаково й добра і зла; припущення цілком неможливе. Отже, неможливо скласти ясну ідею слова „свобода“ в приложенні його до волі (*on ne peut donc se former aucune idée de ce mot de liberté appliqué à la volonté*). Філософський трактат про свободу волі був-би трактатом про наслідки без причини“³⁾ (*traité philosophique de la liberté ne serait qu'un traité des effets sans cause*).

Спіноза дуже добре свідомий, що не можна змішувати суб'єктивного відчуття свободи з дійсною, об'єктивною необумовленістю вчинків, з їх безпричинністю. Ми говоримо про свободу вчинків тоді, коли не можемо дошукатися їх найближчих причин, коли обумовленість учинків для нас не з'ясована. Людина, яка вважає себе вільною, на думку Спінози, є подібна до кинутого каменя, який думає (звичайно, коли-б він міг думати), що його рух є вільний лет, а не вплив зовнішньої для нього сили. Людська свобода — результат безпідставної

¹⁾ Spinoza, I, Eth. 63.

²⁾ *ibid.*, 112.

³⁾ Oeuvres d'Helvetius, tome premier, a Paris, 1791, p.p. 102 — 104.

фантазії, що виникає через незнання причин, за якими діє людина. Спіноза рівняє свободу з помилкою, що постає з незнання.

Не важко переконатися, що все сказане є правдиве.

„Дитина переконана, — навчає Спіноза, — що вона вільно шукає молока, розгніваний хлопець, — що він вільно жадає пометитися, страхополох — тікати. П'яний переконаний, що він з доброї волі говорить те, чого потім, тверезий, він бажав би зріктися“¹⁾.

Самовідчування особистої волі й незалежності Спіноза, звичайно, не може визнавати за справжню незалежність і свободу. „Люди помиляються, коли вважають себе вільними“, — говорить він далі²⁾ (*nempe falluntur homines, quod se liberos esse putant*). „Так звана людська свобода, що нею так пишаться, полягає лише в тому, що люди є свідомі своїх бажань, але не знають причин, що їх визначають (*homines sui appetitus sint conscii et causarum, a quibus determinantur, ignari*). Люди свідомі, що їх бажання скеровані на те, а не на інше, але не знають, чому скеровані так, а не в інший спосіб“³⁾.

Гельвецій слідом за Спінозою вважає, що самовідчуття незалежності вчинків також є ілюзорне й порожнє. В своїй роботі „Про дух“ він робить увагу, гідну послідовного спінозиста. „Обставини, в яких перебуває людина, схиляють її повернутися в певну сторону, а вона уявляє, що робить це вільно. — Свобода, — говорили стоїки, — є химера (*une chimère*). Ми вважаємо себе вільними тільки тому, що не знаємо мотивів, не можемо зібрати всі обставини, що примушують нас діяти так або інакше“⁴⁾ (*faute de connoître les motifs, de rassembler les circonstances qui nous déterminent à agir d'une certaine manière, nous nous croyons libres*).

Читач може ще раз переконатися в безпідставності ідеалістичного тлумачення спінозизму; адже найрадикальніший і найсміливіший з французьких матеріалістів ні в чім не розходиться зі Спінозою, коли заперечує свободу волі. Подібність міркувань Спінози та Гельвеція є поза сумнівами; вона є зайвим аргументом на користь визнання матеріалістичної суті спінозизму.

ВІІ. АНТРОПОЛОГІЧНИЙ МАТЕРІАЛІЗМ

Досі ми розглядали, що є для Спінози людина відносно природи. Тепер нам треба з'ясувати, що є людина своєю суттю, або в чому полягає філософське вчення про неї.

Це питання розв'язує вказівка на антропологічні погляди Спінози: філософське вчення Спінози про людину і його антропологічний матеріалізм є одно. Таке розуміння науки Спінози ми знаходимо у великого російського просвітника М. Г. Чернишевського, що відносив Спінозу до числа тих небагатих мислителів, які трималися антропологічного принципу в філософії.

¹⁾ Spinoza, I, Eth, 125.

²⁾ Spinoza, I, Eth, 102.

³⁾ Spinoza, III, Epistolae, Ep. LVIII, 196.

⁴⁾ Oeuvres d'Helvetius, t. I, p. 104.

Пояснюючи антропологічний принцип, Чернишевський зауважує, що більшість мислителів, які працюють в моральних науках, ще й досі працюють „по прежнему фантастическому способу ненатурального дробления человека на разные половины, происходящие из разных натур“¹⁾. Саме тому, що вчені ще здебільшого несвідомі важливого значіння антропологічного принципу, їх роботи позбавлені важного значіння.

„Пренебрежение к антропологическому принципу,—говоритъ російський просвітник,—отнимает у них всякое достоинство, исключением служат творения очень немногих прежних мыслителей, следовавших антропологическому принципу, хотя еще и не употреблявших этого термина для характеристики своих воззрений: таковы, напр., Аристотель и Спиноза“²⁾.

За те, що Чернишевський залічив Спінозу до антропологів, на нього напали деякі „критики“ (як от Юркевич), що закидали йому незнання філософії. Після двохтомного дослідження Г. В. Плеханова про Чернишевського, звичайно, смішно й безглуздо говорити, що Чернишевський був зле знайомий з філософськими проблемами. Чернишевський, власне, мало писав про філософські питання; однак філософію він знав безперечно краще, як велика більшість передових письменників кінця 60-х, 70-х та 80-х років. Він мав надзвичайно багато даних для плідних занять філософією і якби його зверхнє життя склалося краще, як воно було справді, то йому безумовно пощастило-б у філософії зробити багато більше, як, напр., П. Лавров.

Своїми нападами на великого просвітника „критики“ лише довели, що вони самі звикли традиційно тлумачити монізм Спінози в ідеалістичному дусі. В величезній критичній літературі про Спінозу спроба розглядати його науку в дусі антропологічного принципу є оригінальна й незвичка річ; недаремно-ж подібне розуміння було звязане з ім'ям такого тонкого мислителя, яким був Чернишевський. І як що „критики“ зовсім не зрозуміли тих мотивів, що на їх підставі Чернишевський зачислив Спінозу до прибічників антропологічного матеріалізму, то причина тому тільки в їх неуцтві та непроницливості.

Та що-ж є антропологічний матеріалізм?

Роз'ясненню цього матеріалізму Чернишевський присвячує знамениту статтю „Антропологический принцип философии“. Ми гадаємо, що погляди Чернишевського, висловлені в цій статті, можуть стати за добру популяризацію антропологічних поглядів Спінози.

Тому нам слід спинитися на цій статті Чернишевського докладніше.

В основі філософських поглядів Чернишевського лежить принцип єдності людського організму. Цей принцип вимагає, щоб на людину дивитися, як на одну істоту, що має тільки одну природу, щоб не розрізувати людське життя на різні половини, що належать ніби до різних природ.

¹⁾ Див. Твори М. Г. Чернишевського, т. VI, СПб. 1906. Ст. 237.

²⁾ Твори М. Г. Чернишевського, т. VI, стор. 238.

Кожну сторону діяльності людини треба розглядати або як діяльність всього її організму, або як діяльність спеціального окремого органу; при тім треба орган розглядати у натуральному звязку його з усім організмом.

Чернишевський говорить, що правдива філософія бачить в людині те саме, що бачать у ній природничі науки; ці науки, на його думку, доводять, що „жодного дуалізму в людині не видно, а філософія додає, що якби людина мала, окрім реальної своєї натури, иншу натуру, то ця инша натура неодмінно виявилася - б чим-небудь, а як вона не виявляється ні в чім, як усе, що відбувається і виявляється в людині, відбувається через саму тільки реальну її натуру,—то иншої натури в ній немає¹⁾).

Легко зауважити, що Чернишевський так само, як і його вчитель Фаєрбах, є завзятий ворог всім дуалістичним філософським системам.

Проте, єдність людської природи не перешкоджає існувати в людському організмі двом різним родам явищ: явищ так званого матеріального порядку і явищ так званого психічного або, як висловлюється Чернишевський, морального порядку. На існуванні цих двох родів явищ, по суті і оперті дуалістичні доктрини в філософії. Цілком природньо, що перед Чернишевським мусіло постати таке питання: як стосується один порядок явищ до другого? Чи не поруше самий факт їх суперечливого існування принципу єдності людського організму?

Чернишевський відповідає на це категорично, що ні. Він говорить, що подвійність матеріальних та духовних явищ у організмі людини зовсім не свідчить проти єдності її природи.

„Немає предмету,— зауважує він,— що мав-би тільки одну властивість (якість), навпаки,— кожний предмет виявляє безліч різних явищ, які ми, щоб краще судити про нього підводимо під різні категорії, даючи кожній категорії ім'я властивості (якості), так що в кожному предметі є дуже багато різних властивостей²⁾).

Останнє зауваження Чернишевського примушує нас згадати Спінозу з його єдиною матеріальною субстанцією та її двома різними атрибутами: мисленням та протяглістю. Коли згодом Юркевич закидав Чернишевському, що він ототожнював психічні явища організму з матеріальними, то, звичайно, він не мав жодної підстави на такий докір.

В своїй статті Чернишевський ніколи не заперечував різниці між фізичними та психічними явищами; він гадав, що ця різниця, однак, не подає жодних підстав на те, щоб виводити психічні явища з окремого нематеріального фактора, себ-то з „нематеріальної“ душі.

У Чернишевського обидві категорії явищ організму—суб'єктивна та об'єктивна—були як-найтісніше звязані одна з одною; але вони аж ніяк не були тотожні одна з одною. Для нього матеріальні рухи деяких частин організму викликали певні відчуття, але на ці відчуття не були схожі: рух становить тільки об'єктивну сторону того самого органічного процесу, що з суб'єктивної сторони приймається, як відчуття.

¹⁾ Твори М. Г. Чернишевського, т. VI, стор. 194.

²⁾ Твори Н. Г. Чернишевського, т. VI, стор. 195.

Стоячи на погляді єдності людської природи, Чернишевський визнає не тільки зв'язок між психічними та фізіологічними рядами явищ, але і залежність психічних явищ від фізичних. На думку російського просвітника, людський організм є той матеріал, що створює всі явища, в тому числі й психічні явища. „В розмаїтості явищ,— говорить він,— природничі науки викривають і зв'язок,— не в формі виявлення, не в явищах, що нічим не схожі, а в способі постанови різних явищ з одного елементу¹⁾ (курсив наш В. Ч.).

Якщо для Чернишевського думка і матерія становили два різні атрибути одної субстанції, то він мусів разом з тим визнати, що перший з цих атрибутів міг себе виявити тільки через другий.

Тепер ми можемо говорити про основні ознаки антропологічного матеріалізму Чернишевського.

Антропологія визнає єдність людського організму, при якій, хоч про яку частину життєвого процесу будемо говорити, ми завжди мусимо пам'ятати, що весь цей процес і кожна його частина відбуваються в людському організмі. Єдність організму не виключає різниці між фізичними та психічними явищами; психіка й матерія це є дві різні сторони одного організму. Антропологічний матеріалізм визнає також зв'язок між двома різними сторонами людини; психіка, будучи внутрішнім станом людини, є разом з тим функцією цього організму.

Перелічені моменти антропології Чернишевського ми цілком знаходимо в Спінози.

Ми зовсім не повинні дивуватися подібності поглядів Чернишевського та Спінози. Погляди Чернишевського виробилися під безпосереднім впливом Фаєрбаха; його знаменита стаття була присвячена захистові основних засад філософії Фаєрбаха. Прийшовши до матеріалізму Фаєрбаха, Чернишевський залишився йому вірний аж до смерті. Що до філософських поглядів Фаєрбаха, то вони вироблялися під живим і безпосереднім впливом моністичної філософії Спінози²⁾.

„Гуманізм“ Фаєрбаха сам є не що інше, як спінозизм, позбавлений властивої йому богословської оболонки. Отже, антропологічний матеріалізм Чернишевського по суті й був поворотом до монізму Спінози³⁾.

Тепер спинімося на з'ясуванні питання про те, як розв'язував Спіноза проблему відношення об'єкта до суб'єкта, матерії до свідомості.

Проблему цього відношення матеріалізм розв'язує в строго-моністичному розумінні. „Найважливіша характерна риса матеріалізму полягає в тому, правдиво зауважує Плеханов, що він відкидає дуалізм духа та матерії, бога та природи і вважає природу за основу тих явищ, що для їх з'ясування ще первісні мисливські племена апелювали до діяльності предметових душ, духів“⁴⁾.

¹⁾ Твори Н. Г. Чернишевського, т. VI, стор. 196.

²⁾ Вплив Спінози на Фаєрбаха не виключає, а скорше припускає вплив на нього також зі сторони французьких матеріалістів XVIII сторіччя.

³⁾ Фаєрбах в жодному своєму творі не говорив про антропологічні погляди Спінози. З послідовників Фаєрбаха тільки Н. Г. Чернишевський згадав про спінозову антропологію.

⁴⁾ Дивись передмову Плеханова до „Л. Фаєрбаха“ Енгельса, Москва, 1918, стор. 9.

Печаттю дуалізму позначена, приміром, метафізика Декарта. Декарт, як відомо, щоб з'ясувати все, що існує, визнавав існування двох субстанцій: духовної та матеріальної, що істотно різняться одна від одної. Субстанція духовна (*res cogitans*) має лише здібність мислити, але не має протягу; субстанція матеріальна (*res extensa*) має лише протяг, але не має здібності мислити. Для діяльності субстанцій, духовної та матеріальної, існують своєрідні, відмінні закони. Субстанція матеріальна підлягає механічним законам. Субстанція духовна є підпорядкована логічним законам мислення. З погляду дуалізму субстанцій Декарт, звичайно, не міг визнавати якогось взаємного впливу між ними.

Вийшовши із декартової школи, Спіноза, яко матеріаліст, категорично перемагає безнадійний дуалізм свого вчителя. Моністичний характер спінозової системи, абсолютна конечність єдиної природи-субстанції—є правда, яку доводити—значить ображати читача.

Для нього природа була матеріальною єдністю всіх речей; вона була абсолютною єдністю буття, субстанцією, що всі її, ніби-то незалежні, частини були лише абстрактно взятими властивостями, які не мали жодної реальності поза відношенням до неї самої. Єдність буття у Спінози була виразом суцільності природи, яка собою охоплює все, і супроти якої все, що здається окремим атрибутом, було тільки окремим визначенням, якого неможливо мислити поза єдністю з цілим.

Нам повинна бути зрозуміла та зважлива і послідовна критика, якій він піддав дуалістичну метафізику Декарта. „Декарт визнавав душу такою відмінною від тіла (*Mentem a Corpore adeo distinctam*),— зауважає він,— що не міг показати ніякої поодинокі причини ні для цього зв'язку, ані для самої душі, і йому довелося вдатися до причини цілого всесвіту, цеб-то до бога“¹). З наведеної цитати можна переконатися, що за спінозовим ученням дух і матерія не становлять двох різних субстанцій; щоб з'ясувати зв'язок між духовним та матеріальним, не треба, на його думку, вдаватися до якихось теологічних хитрощів.

Треба запам'ятати, що Спіноза досліджує зв'язок між „душею“ й „тілом“ не лише з погляду відношення між двома різними атрибутами, але й з погляду єдності їх у субстанції, як у цілому.

Тому слід торкнутися науки Спінози про атрибути.

За Спінозою мислення й протяглість є два атрибути субстанції; з безлічи атрибутів, які їй належать, тільки вони нам відомі²). Поле безпосередньо достовірного для нас пізнання строго обмежене на цих двох атрибутах: „Всякий атрибут можна пізнати тільки через нього самого (*per se*), незалежно від всякого іншого“³),— так визначає Спіноза поняття атрибуту. Якщо кожен з атрибутів можна пізнати лише з нього самого, то, звичайно, кожен атрибут повинен

¹) Spinoza I, Eth., 247.

²) Про атрибути (субстанції) скажемо тільки те, — зауважує Спіноза (*Korte Verhandelng*, 14), — що нам відомо тільки два й це є — мислення і протяглість“ (*dat dezelve, welke ons bekend zijn, maar bestaan in twee, namelijk Denking en Uytgebreydheid*).

³) *ibid.*, 77.

бути відмінний від інших. „Два атрибути уявляється, яко реально різні“¹⁾ (*duo attributa realiter distincta concipiuntur*), — навчає філософ.

Отже, немає жодного сумніву, що Спіноза мислив атрибути, яко об'єктивно правомірні й різnorodні визначення чи вирази єдиної субстанції. Атрибут, справді, виражає якусь суть субстанції, але він виражає її нарізно, відокремлено від іншого атрибуту. А в абсолютній реальності субстанції обидва атрибути — мислення та протяглість — є приступні, як щось єдине. Коли Спіноза мислив атрибут, як замкнену визначеність, то субстанція була для нього реальною єдністю своїх різnorodних визначень.

Спіноза поспішає пояснити, що його науки про різницю атрибутів жодним способом не слід розуміти, яко дуалізм субстанції. Хоч два атрибути мають різну якісну характеристику, „однаке з цього, — зауважує він, — ми не можемо висновити, що вони становлять дві істоти, або дві субстанції“²⁾. І різниця мислення та протяглість, як атрибутів, зовсім не виключає єдності їх в субстанції. „Природа субстанції є така, що... всі атрибути, які вона має, завжди існували в ній разом“³⁾ (*omnia, quae habet, attributa simul in ipsa semper fuerunt*).

Многовзірність субстанції — природи знаходить собі вираз в нескінченній кількості атрибутів. А атрибут є часткова властивість субстанції. Призначення атрибутів полягає в тому, думає Спіноза, що „кожен виражає реальність або буття субстанції“⁴⁾ (*unumquodque realitatem sive esse substantiae exprimit*). Субстанція, яко нескінченне поєднання якостей і сил, розкривається людському пізнанні тільки в мисленні та протяглість.

Зв'язок атрибутів із субстанцією та їх взаємне відношення можна висловити в такій тезі: як окремі атрибути, мислення та протяглість є різні; як атрибути, що належать субстанції, вони в ній об'єднані. Взаємне відношення між мисленням та буттям їх розділяє; відношення мислення та буття до субстанції їх сполучає.

Субстанція по суті є єдина й тільки виявляється в двох атрибутах. Щоб пояснити єдність і різницю атрибутів мислення та протяглість Спіноза подає декілька наочних прикладів. В одному з своїх ранніх листів (*Epist.* IX, 1663) до Симона де-Фріса він порівнює різницю між двома атрибутами з різницею двох імен одної особи. В сьолії до теореми 7 (*Eth.*, pars II) він указує на коло, що, яко геометричне тіло й як ідея, є не дві різні речі, а одна, — те саме коло, але „виявлене різними атрибутами“ (*per diversa attributa explicatur*).

Як ми тепер приложимо спінозову науку про атрибути до питання про відношення матерії до свідомості, то прийдемо до такого висновку: для Спінози людина була живим носієм матеріалістичної єдності матерії та свідомості, але не тотожності їх. „Душа, як ідея тіла, є так з ним сполучена, що і вона і тіло, в такий спосіб з'єднані, становлять одно ціле“ (*die ziel, zijnde een Jdea van dit lichaam, met het zelve zoodaaning vereenigt is, dat en zy en dit lichaam zoo*

¹⁾ *ibid.*, 43.

²⁾ *Spinoza*, I, *Eth.*, 43.

³⁾ *ibid.*

⁴⁾ *ibid.*

gestelt te zaamen een geheel maaken)¹⁾),—признається він у „Короткому трактаті“. Єдність психічного та фізичного була тому можлива в ученні Спінози, що людина, як організм, була для нього суб'єктом цієї єдності. Спіноза говорить про це доволі виразно:

„Нам стає зрозуміле не тільки те, що людська душа сполучена з тілом, але також і те, що саме слід мати за єдність тіла та душі. Однак ніхто не зможе адекватно й чітко зрозуміти цю єдність, якщо наперед не придбає адекватного пізнання про наше тіло (*verum ipsam adaequate, sive distincte, intelligere nemo poterit, nisi prius nostri corporis naturam adaequate cognoscat*)²⁾).

Психіка й матерія не є різні істоти, але тільки різні якості чи властивості одного організму. Різні якості й властивості можуть належати до одного предмету й можуть у ній об'єднуватися. „Хоч природа має різні атрибути, але вона є одна істота“,—навчає Спіноза. Що-ж до різних істот, то їх не можна погодити одну з одною, і поняття єдності до їх неможна прикласти.

Психічні явища й сукупність фізіологічних—це не два процеси, але один процес, що його лише подвійним способом сприймає свідомість його носія: психічно та фізично. Цю сторону спінозової науки можна було-б пояснити, посиляючись, приміром, на голод. Як його розглядати матеріально, то він є недостатка поживних творив в організмі, як його розглядати психічно, то він є відчуття незадоволення. І навпаки: насит з матеріальної сторони є поповнення недостатчі живлення, з психічної—є відчуття задоволення.

Про єдність і різницю психічних та фізіологічних явищ в людині Спіноза навчає таким способом:

„Субстанція, що мислить, і субстанція протягла становлять одну субстанцію (*una eademque est substantia*), яку розуміємо в одному випадку під одним атрибутом, в другому—під другим“³⁾.

„Ідея й тіло, цеб-то душа й тіло, становлять один індивідуум (*unum et idem Individuum*), представлений в одному випадку під атрибутом мислення, в другому—під атрибутом протягlosti“⁴⁾.

„Душа й тіло становлять одну річ (*una eademque res*), одного разу представлену під атрибутом мислення, другого разу—під атрибутом протягlosti“⁵⁾.

Яко послідовний матеріаліст, Спіноза не зводив мислення до матерії; він, звичайно, не міг зводити й матерію до мислення. Мислення й матерія залишилися для нього різними сторонами неподільної людської істоти. І разом із тим Спіноза переміг дуалізм. Антропологічний принцип, що він обстоював, є не що інше, як принцип сучасного матеріалістичного монізму.

Ідеалістична література звичайно тлумачить антропологічну науку Спінози, яко психо-фізичний монізм. Розгляньмо, який сенс звичайно вкладають в таке розуміння спінозизму.

¹⁾ Spinoza, IV, Korte Verhandelng, 73.

²⁾ Spinoza, I, Eth., 84.

³⁾ Spinoza I, Eth., 78.

⁴⁾ *ibid.*, 95.

⁵⁾ *ibid.*, 123.

Для Спінози людське тіло й людська душа були лише обмежені кінченні модуси нескінченної протягlosti і нескінченного мислення субстанції. Модус був кінченною істотою тому, що в причинному зв'язку явищ його обмежувала інша істота. Ідучи слідом за Спінозою, треба визначати кінцеву істоту, як таку, що її може обмежити її рівня (Eth., I, Def. 2.). Як модус виражає поняття кінцевої істоти, то Спіноза розуміє її як те, що існує не в собі, а в іншому, і що можна зрозуміти не з нього самого, але з іншого (Eth., I, Def. 5.).

Кінченні модуси є приналежність атрибутів, як нескінченних сил субстанції. Згідно з цим поглядом, в кожному атрибуті має бути встановлений, за принципом причинного слідування, ряд належних до нього модусів; при цій атрибут з його модусами мислимо як замкнену в собі систему.

Якщо будемо розглядати субстанцію під атрибутом нескінченного мислення, то його модусами будуть окремі акти людського мислення. Окремі ідеї людини є кінченні й залежні модуси нескінченного мислення субстанції. А якщо будемо розглядати субстанцію під атрибутом нескінченної протягlosti, то модусами цієї протягlosti будуть окремі форми протягlosti або тіла. Окремі людські тіла є кінченні й випадкові модуси нескінченної протягlosti субстанції.

Атрибути мислення й протягlosti, як реально відмінні один від другого, в своїм діянні є незалежні і не мають жодного зв'язку один з одним. Що є правдиве про атрибути, то не може бути неправдиве й що до модусів: жоден модус протягlosti не залежить від якогось модусу мислення й навпаки; між поняттями й тілами не існує відношення причини й наслідку.

Звідси такий висновок: явища мислення або поняття виходять лише з мислення, а не з протягlosti; окремі тіла постають лише з протягlosti, а не з мислення, ідеї мають бути з'ясовані з ідей, а тіла — з протягlosti; між рядами психічних та фізичних явищ немає залежності. Психічні й фізіологічні явища в людині відбуваються рівнобіжно і в жодному пункті вони не зустрічаються й не визначають одно одного.

Розуміння відношення матерії й свідомості, як відношення паралелізму, підтверджується особистою заявою Спінози; згідно з цією заявою, ані тіло не може визначувати душу до мислення, ані душа не може визначувати тіло до спокою або до руху. (Eth., III, Prop. 2). Тому як-найменше можливо заперечувати паралелізм атрибутів у Спінози¹⁾.

Ми ставимо питання в такій формі: чи був Спіноза послідовний до краю в переведенні паралелістичної відповідності духовних та матеріальних явищ, чи навпаки—він намагався матеріалістично розуміти психічне життя?

З погляду ідеалістичних тлумачів Спінози його наука про атрибути цілковито сходила на психо-фізичний паралелізм; на наш погляд паралелізм фізичних та психічних явищ далеко не висчерпує всього світогляду Спінози. Як уважно розглядати його світогляд, то не можна не викрити в

¹⁾ Термін „паралелізм“ новітнього походження, і Спіноза його ще не вживав.

нього гостро виявленої тенденції визнати зв'язок і залежність психічних явищ від фізіологічних.

Наведемо декілька прикладів, щоб довести нашу думку.

Спіноза визначає душу, як ідею людського тіла; звідси він робить висновок, що душа людини залежить від її тіла і що взагалі весь процес психічного життя є умовлений процесом фізіологічного життя. Вислухаймо що говорить філософ з цього приводу: „Однак ми не можемо заперечувати й того, що ідеї різняться між собою, як і самі об'єкти, що одна ідея буває вища від другої і містить у собі більше реальності, так само, як об'єкт одної ідеї буває вищий від об'єкта іншої і містить у собі більше реальності“ (*attamen nec etiam negare possumus, ideas inter se, ut ipsa objecta differre, unamque alia praestantiores esse, plusque realitatis continere, prout objectum unius objecto alterius praestantius est, plusque realitatis continet*¹⁾).

„Щоб визначити те, чим відрізняється людська душа від інших душ і чим вона вища від них, нам треба вивчити, як ми вже сказали, природу її об'єкта, цеб-то природу людського тіла“ (*ad determinandum, quid Mens humana reliquis intersit, quidque reliquis praestet, necesse nobis est, eius obiecti, ut diximus, hoc est, Corporis humani naturam cognoscere*²⁾).

Обсяг людського пізнання Спіноза ставить у безпосередню залежність від кількості тих роздразнень, що їх переживає людський організм в процесі прийняття зовнішніх предметів. Глибину й яскравість прийнятих визначається в нього кількістю та інтенсивністю роздразнень організму. Не може бути сумніву, що сказане є цілком справедливим: досить лише пригадати такі вирази:

„Людська душа є здібна приймати дуже багато й тим є здібніша, чим більшу кількість різних станів може зазнати її тіло“³⁾ (*Mens humana apta est ad plurima percipiendum, et eo aptior, quo ejus Corpus pluribus modis disponi potest*).

„Що здатніше є якесь тіло до більшого числа одночасових дій або страждань, то здатніша його душа до одчотасного прийняття більшого числа речей“ (*quo corpus aliquod reliquis aptius est ad plura simul agendum vel patiendum, eo ejus mens reliquis aptior est ad plura simul percipiendum*⁴⁾).

Досить нам простежити поступ і занепад фізичних сил, як ми одразу й побачимо, що піднесення і занепад психічного настрою залежить від стану цих сил. Свідомість змінюється залежно від того, в яким стані, здоровім чи хворім, бадьорім чи соннім — перебуває людина. Безпосередньо душевні здібності повстають і зникають через зміни, що відбуваються в різних частинах мозку та нервів.

„Хіба досвід не навчає їх так само, — признається Спіноза⁵⁾ — що й навпаки, коли тіло недіяльне, то й душа нездібна мислити. Коли тіло спочиває ві сні, то разом із ним спить і душа і не має

1) Spinoza, I, Eth., 84.

2) ibidem.

3) Spinoza, I, Eth., 89.

4) ibid., 84.

5) ibid., 124.

здібності вимишляти, як тоді, коли тіло не спить¹⁾ (*num experientia non etiam doceat, quod si contra Corpus iners sit, Mens simul ad cogitandum sit inepta? Nam quum Corpus somno quiescit, Mens simul cum ipso sopita manet, nec potestatem habet, veluti quum vigilat, excogitandi*).

Спіноза так далеко іде в матеріялістичному розумінні психіки, що її діяльність він становить у безпосередню залежність від конче потрібного живлення тіла. Було - б помилкою гадати, що на роль живлення для розвитку організму та психічної діяльності вказували лише „медичні“ матеріялісти в середині XIX сторіччя. Раніше за цих мислителів Спіноза в обережній формі натякнув, що без нормального живлення організму не може бути нормального розвитку психічного життя. Прибічники паралелістичного ясування людської природи, очевидно, не зважили такого виразу Спінози²⁾: „щоб як слід поживляти тіло, треба вживати багато поживних засобів різної природи; адже людське тіло складають дуже багато частин різної природи, що й потребують ненастанного й різноманітного живлення для того, щоб усе тіло було однаково здатне до всього, що може поставати з його природи, от же, щоб душа була однаково здібна розуміти більше число речей³⁾“ (*et consequenter ut Mens etiam aequae apta sit ad plura concipiendum*).

Життя людини умовлене природними умовами; адже людина, як організм, лише в природі має підставу свого існування. В нашому мисленні відбивається світ буття. Якби Спіноза зміг визнати Сократове — „пізнай самого себе“ — то йому слід було - б тоді піднести таку умову: лише знання природи є конечна преміса пізнання устрою людської психіки. „Дух тим краще розумітиме свою суть, чим більше він розумітиме природу“ (*mentem eo melius se intelligere, quo plura de Natura intelligit*)⁴⁾.

Ідеї самі від себе не існують: вони існують лише тому, що належать до матеріяльної природи організму. З погляду матеріялізму фізичні процеси умовляють розвиток ідей; суб'єктивні явища з'ясовуються з об'єктивних явищ і виводяться з них. Спіноза підписався - б під такими міркуваннями.

¹⁾ Думку про залежність психіки від механізму фізіологічних змін проводив пізніше Ламетрі у „Людині - Машині“. Цікаво, що подібність його до Спінози поширилася навіть на характер викладу й термінів. „Душа і тіло засипають разом“, — навчав він; в міру того, як рух крові повільнішає, солодке почуття миру й спокою розходиться по всій машині; душа почуває, що вона важчає разом із повіками і слабшає разом із волокнами мозку; в такий спосіб вона поволі паралізується разом з усіма м'язами тіла. М'язи вже не можуть зносити вагу голови; голова вже не зносить тягару думки: вона потопав ві сні, як у небутті“ (Де - Ламетрі, „Людина - Машина“, переклад В. Констанса, 1911 рік, стор. 64).

²⁾ Spinoza, I, Eth., 242.

³⁾ Треба зазначити, що цю саму спінозову думку розвивав потім Фаєрбах в середині XIX сторіччя. В своїй статті „Природознавство і революція“, написаній з приводу книжки Моєшота „Наука про засоби живлення“, він говорить от що: „Іжа перетворюється на кров, кров — на серце й мозок, на матерію думок та переконань. Іжа людини є основа її складу і поглядів. Якщо ви бажаєте поліпшити нарід, то дайте йому замість декламацій проти гріхів кращу їжу. Людина є те, що вона їсть“ (*der Mensch ist was er isst*). (Див. L. Feuerbach's Briefwechsel und Nachlass, Leipzig, 1874, Band II, S. 90).

⁴⁾ Spinoza, I, Tract. de intel. emend., 12.

В „Трактаті про очищення інтелекту“ він говорить: „Нам перш за все треба висновлювати завжди всі наші ідеї з фізичних речей, щоб - то з реальних сутностей ¹⁾ (semper a rebus physicis sive ab entibus realibus omnes nostras ideal deducamus).

Чи можна наведену заяву Спінози пробувати розуміти в напрямі паралелізму душевних та фізичних сил людини? Ми категорично відповідаємо: ні, неможливо ²⁾.

Але в читача може постати справедливе питання: чому - ж Спіноза, всупереч своїй паралелістичній теорії, мусів таки визнавати умовленість процесів душевного життя. Відповіддю на це питання могли-б бути оці два міркування.

Перше. Розглядаючи людину, яко носія й суб'єкта єдності психічної та фізіологічної діяльності, Спіноза не міг не спостерегти, а значить, і не визнати, що перший вид людської діяльності міг існувати й розвиватися лише через другий. Матеріалістичне пояснення психіки повставало в Спінози з його антропологічного погляду на людину.

Друге. Спіноза знизив мислення, що його Декарт проголосив за самостійну суть, до ступня атрибуту, щоб - то підпорядкованого явища в субстанції. Тим самим він знищив самостійний характер душі, що мислить, і обернув її на залежний момент людського організму ³⁾.

VIII. ПРО ПСЕВДО-„ПАНТЕІЗМ“ СПІНОЗИ. МАТЕРІАЛІСТИЧНІ ШКОЛИ, ЩО ПОСТАЛИ З ЙОГО СИСТЕМИ

Звичайно звуть світогляд Спінози пантеїзмом. Споглядальну любов до бога, ідею пантеїстичної всеєдності, що намагається охопити бога й природу в одному натхненному спогляданні, проголошувалося за найвище щастя, що до нього ніби завжди прагнув Спіноза. Навіть гадають, що пантеїзм був найглибшою суттю спінозової науки, — так що пантеїзм і спінозизм для багатьох є рівнозначне поняття.

Розгляньмо, чи таке розуміння може бути правдиве.

За загальним визнанням, суть пантеїзму полягає в тому, що відкидається дуалістичну суперечність між богом та світом; в пантеїзмі бога визнається за істоту, що міститься в самому світі, істоту, що розлита в цілій природі й діє в ній, як нескінченна сукупність сил.

¹⁾ *ibid.*, 30.

²⁾ Г. В. Плеханов, дарма що він глибоко і проникливо розумів матеріалістичну спінозову науку в цілому, трохи помилився, пояснюючи один з його поглядів. В пізнішій статті Плеханова ми здибуємо такий вираз: „хто хотів-би пояснити суб'єктивний світ через об'єктивний, вивести перший з другого, той довів-би, що з матеріалізму Фаєрбаха він нічого не зрозумів. Це вчення, як і спінозове вчення, — не виводить одної з показаних сторін з другої, а лише встановлює їх причетність до єдиного цілого“ (Див. статтю „От идеализма к материализму“, написану року 1915 і передруковану в збірнику „Предшественники К. Маркса и Фр. Энгельса“, Москва 1922 стор. 66). Всупереч переконанню Плеханова, Спіноза все-ж пробував виводити суб'єктивні переживання з об'єктивних явищ організму. Наведена заява Спінози як-найкраще це доводить.

³⁾ Другу спробу пояснити матеріалістичний погляд Спінози на душу запропонував, як відомо, А. М. Деборин (див. його „Введение в философию диалектического материализма“ ГИЗ 1922 стр. 58, 70, 71). Вона зберігає всю свою силу, звичайно тепер.

Слід взагалі твердо пам'ятати, що пантеїзм має в собі руїнні моменти для релігійної науки; вони полягають у відсутності надприродної і особистої істоти — бога. Бувши цією стороною повною протилежністю теїзмові, пантеїзм більше є „чемний атеїзм“¹⁾ і своєрідне світовідчуття поета, ані-ж щиро релігійна наука.

Що до спінозового „пантеїзму“ сказане є цілком справедливе. Релігійний характер спінозового світогляду є лише видимість; поняття божества з'являється в нього головню тільки на словах. Справді-ж центральний і первісний момент спінозового світогляду полягає в його матеріалістичному погляді на природу.

Якби Спіноза постарався вяснити дійсне походження поняття субстанції, то він мусів-би кінець кінцем прийти до висновку, що початок цього поняття він запозичив з поняття матерії. Весь зміст субстанції-природи він створив з основних властивостей матерії. Основні ознаки його субстанції цілковито можна прикласти до матерії й тільки до неї самої: вона є причина себе, її не створено, вона вічна, самотня, вона є основа речей, що існують, її атрибути,— мислення й протяглість — є основні властивості матерії.

З логічного боку поняття божества було зайве в спінозовій системі. Світ є зрозумілий сам від себе, він існує з своєї внутрішньої сили, сам собою. Називаючи світ богом, Спіноза не думав додавати щось нове до розуміння цього світу. Його світогляд не зазнав-би ніяких змін, якби він замість твердження „світ є бог“, висловив інше: „світ є матерія“.

Ототожнення бога й світа в Спінозі треба розглядати лише як словесну форму виразу. Його „пантеїзм“, що про нього було сказано стільки безглуздя і „високих слів“, був, на нашу думку, одним із тактичних засобів; він був потрібний Спінозі, щоб зберегти й пропагувати матеріалістичну основу його науки, яку треба було заховати від гострих очей теологів. „Пантеїзм“ Спінози є слово без жодного змісту; далеко більше є підстав на те, щоб визнати його систему не за „пантеїстичну“, але за матеріалістичну, а тому й за атеїстичну.

Замість „пантеїзму“ Спінози була-б рація говорити про живітність світа, яку він визнавав. Спіноза, дійсно, цілковито відкидав старі метафізичні міркування про інертність і мертвість матеріальної природи. Він тримався того погляду, що життя є властиве чистовсім формам дійсності; для нього на світі не було жодної речі й жодної істоти, позбавленої відповідної їй психіки.

Для Спінози мислення й протяглість були вічно зв'язані і сумісно діючі атрибути субстанції, цієї внутрішньої причини всіх речей. Якщо розглядати субстанцію-природу під атрибутом мислення, то вона буде з'являтися, як сила, що мислить; а якщо розглядати ту саму субстанцію під атрибутом протяглість, то вона з'явиться, як протягла сила.

Це саме твердження стосується і до всієї різноманітності явищ світу: під атрибутом мислення явища матимуть психічні якості, під атрибутом протяглість вони посідатимуть властивості матеріальних речей. Тому субстанція-природа являється одночасно і як істота,

¹⁾ Вираз А. Шопенгауера.

що мислить, і як протягла істота; а всі окремі речі цієї природи одночасно є й психічні й матеріальні.

Кожна людина, кожна тварина та рослина, кожний предмет були єдиним сполученням модусів мислення та протягlosti. Немає такої протягlosti, матерії, що, замикаючись у себе, створила - б бездушний світ; немає й ізольованого мислення, взятого окремо від матеріальної природи, що могло - б створити абстрактний світ ідей та душ. „Ніколи ані душа не живе без тіла, ані тіло — без душі“¹⁾ (*nooyt die ziel zonder't lichaam, noch't lichaam zondern de ziel geweest ist*), — признається Спіноза.

З його науки виходить, що немає мертвих неживітних речей, так само не існує й невітлених, позбавлених матеріальної основи душ. Він уперто навчає про єдине буття й одухотвореність, розлиту різною мірою в світі природи, тварин, людей. „Все, що досі ми сказали, має лише загальне значіння і стосується до людини не більше як до інших індивідуумів, що хоч і різною мірою, одначе, всі є живітні“²⁾ (*quamvis diversis gradibus animata tamen sunt*).

Для Спінози погляд розвитку загалом лишився цілком чужий. Він гадав, що природі субстанції є властива вічність (*aeternitas*) і незмінність (*immutabilitas*); кожен атрибут субстанції він розглядав так само, як вічний і незмінний (*Eth.*, I, *Propos.* XIX, XX). Тому свідомість для Спінози була такою загальною властивістю матеріальної природи, яка їй завжди була притаманна. Через стан сучасної йому науки він не міг дійти до того погляду, що природа становить ненастанний процес розвитку і що свідомість через те має початок в часі, з'являючися на порівняно високих щаблях організованої матерії.

Якщо Спіноза тримався вчення про живітність природи, то це було виключно через метафізичний характер його матеріалістичного світогляду.

Було - б непростенною помилкою гадати, що наука про живітність світу може бути в непримиренній суперечності з матеріалістичними поглядами. Така суперечність не була властива спінозовій філософії, ані вченням визначних матеріалістичних мислителів.

В історії матеріалізму можна вказати багато випадків, коли категоричне прийняття матеріалістичного світорозуміння могло йти поруч визнання живітності природнього світу. Досить лише згадати таких матеріалістів, як Толенд, Ламетрі й Дидро³⁾.

¹⁾ Spinoza, IV' Korte Verhandelng, 78.

²⁾ Spinoza, I, *Eth.*, 84.

³⁾ Про живітність природи Толенд вчив у „Пантеїстиконі“, Ламетрі — в „Людині - рослині“, у творі — „Тварини більші, як машини“, Дидро — в „Розмові Далямбера з Дидро“. Навіть Енгельс не відкидав живітності найпростіших істот природи. В своєму головному творі, що його проглянув і ухвалив з першої до останньої сторінки Маркс, він присвячує цій теорії такі рядки: „той факт, що... проміжні форми існують і що бувають організми, про які ми ніяк не можемо сказати, чи вони є тварини, чи рослини, цей факт становить для п. Дюринга логічну потребу встановити для них характерну ознаку, хоч він тут-же, не зводячи духу, сам визнає, що вона не видержує критики. Але нам немає навіть потреби говорити про сумнівні проміжні форми між рослинами та тваринами: хіба чулі рослини, що згортають свої листя або свої квіти при найслабшому до них доторканні, хіба комахоїдні рослини, хіба всі вони позбавлені найслабшої

Як-найменше можна заперечувати спінозів матеріалізм, посиляючись на те, що він визнавав доктрину про живітність природних явищ.

До сказаного можна додати ще два слова. Г. В. Плеханов цілком правдиво говорив про швидке поширення зазначеної доктрини серед нео-ламарксистів і взагалі натуралістів. Такий погляд, як правильно його розуміти, є лише переклад на мову сучасного природознавства спінозівської філософії¹⁾.

Нам важливо констатувати одно: доктрина про живітність матерії в людей позитивного знання як-найкраще може годитися з їх натуралістичними поглядами²⁾.

Розкриття матеріалістичного змісту спінозизму може бути наслідком тільки безстороннього досліду. З цілком зрозумілих причин академічні професори філософії не могли перейнятися духом такого досліджування: брутально, огульно, обмовно зачислили вони Спінозу до послідовників ідеалістичної метафізики.

Тільки самі матеріалісти зняли голос протесту. З великим задоволенням вони можуть записати в список своїх предків ім'я самотнього мислителя, повите тихою мудрістю та святістю. Не сама тільки любов та вдячність до обмовленого учителя ними керувала, а й просте й сумлінне знайомство з його творами, адже Спіноза сам особисто в виразній формі, що не припускає різних тлумачень, дав підставу причисляти себе до представників матеріалістичної лінії історії філософії. За найкращий документ до цього може бути його лист до Боксея. „Не багато важить на мій погляд авторитет Платона, Аристотеля та Сократа (*non multum apud me Autoritas Platonis, Aristotelis, ac Socratis valet*). Я дуже-б здивувався, якби ви послалися (для того, щоб довести існування привидів; про них говорилося в листі Боксея. В. Ч.) на Епікура, Демокрита, Лукреція або ще якого іншого атоміста й оборонця атомістичної теорії. Але я не бачу нічого дивного в тому, що люди, які вигадали якісь таємничі властивості, специфічні види, субстанційні форми й тисячу інших таких самих дурниць, вигадали також духів та привидів і ладні були вірити всяким бабським казкам. Але всім цим вони ще більше піднесли значіння Демокрита, якого слави вони так заздрили, що наважилися спалити всі його книжки, які так ширилися. Нарешті, якщо ви вірите всьому, що говорять ці люди, то на яких підставах ви відкидаєте чуда небесної діви і всіх святих, про які писало стільки найвидатніших філософів, теологів та

подібності відчуття і навіть нахилу до нього. Цього не може стверджувати і сам п. Дюринг, не заходячи в наукову напівпоезію“ (розрядка наша. В. Ч.). Знову-ж продуктами вільної творчості та уяви п. Дюринга є його твердження, ніби відчуття фізіологічно є зв'язане з існуванням якогось, хай і дуже простого, нервового апарату. Не лише всі найпростіші тварини, а ще й тваринорослини, принаймні велика їх більшість, не виявляють ніяких слідів нервового апарату“ (Ф. Енгельс, „Анти-Дюринг“ видання Моск. роб. 1923. стор. 93). Г. В. Плеханов тільки ішов за Енгельсом, коли в розмові з Лепешинським (див. його книжку „На повороті“ розд. 8) розвивав думку про чутливість, властиву всьому різноманітному світові природи.

¹⁾ Див. „Основные вопросы марксизма“ Плеханова, Москва, 1922, стор. 37.

²⁾ Досить послатися хоч-би на славетного зоолога Геккеля, що фанатично пропагував дарвінізм і тримався строго механічного (матеріалістичного) пояснення життєвих явищ (Е. Геккель, „Мировые загадки“, 1920, стр. 106, 107).

істориків, що я міг-би налічити їх. Вам по сто на кожного, хто вірить у привіди“...¹⁾.

Навряд чи викличе якісь заперечення характеристика ідеалістичного та матеріалістичного напрямів, що її подав Спіноза в цьому листі. Всю течію класичного ідеалізму, на чолі з Сократом, Платоном та Аристотелем, Спіноза зневажливо рівняє до баб'ячих казок або до віри в „чуда небесної діви і всіх святих“.

Руйнуючи прославлений авторитет стовпів ідеалістичної філософії, Спіноза з величезною енергією намагається погодити свою систему з зародками стародавнього матеріалізму, отже з науковим світоглядом. Великий мислитель може визнати авторитетним для себе лише фундаторів античної атомістики: Демокрита, Епікура, Лукреція. Стояти під прапором їхньої атомістики і матеріалізму Спіноза вважає за обов'язок свого сумління й за щастя свого філософського життя.

.....

Наш нарис спінозової філософії не був-би скінчений, якби ми не згадали про той виключний своєю силою вплив, що робив спінозизм на дальший розвиток матеріалістичної думки. Г. В. Плеханов перший заговорив в яскравій формі про матеріалістичні школи, що повстали безпосередньо з спінозової системи²⁾.

В збірникові „От обороны к нападению“ він зауважує: „в матеріалізмі XVIII сторіччя можна вирізнати три, а навіть чотири відтінки: матеріалізм Ламетрі та Дидро; матеріалізм Гельвеція; матеріалізм Гольбаха; матеріалізм англіїців, Гартлі та Пристлі³⁾“.

Наведений вираз Плеханова заслуговує, звичайно, на найпильнішу увагу і його вартість полягає в тому, що він указує на якість своєрідності різних течій в матеріалізмі XVIII сторіччя. Не важко переконатися, що Плеханов вирізняв філософські погляди Ламетрі й Дидро в окремий і самостійний напрям. Для нього серед французьких матеріалістів XVIII сторіччя тільки Ламетрі й Дидро були послідовні прибічники матеріалістичної спінозової науки. Він сам говорить про це досить виразно: „Ламетрі й Дидро... стояли на основі спінозизму, звільненого від непотрібних теологічних доважок“⁴⁾.

В чому-ж полягав спінозизм Ламетрі та Дидро?

Ламетрі й Дидро навчали, що в світі є лише одна єдина матеріальна субстанція. Тим самим вони зводили різноманітність форм природного світу до монізму їх основи—субстанції. Для них природа була самотнім світом, що поза ним немає й не може бути жодного іншого.

За найважливіший атрибут матеріальної субстанції Ламетрі й Дидро визнавали чутість або свідомість. Вони цілковито отожднювали чутість із життям. Погляд про інертність матерії вони зовсім відкидали; вони проголошували всі форми матерії за здібні відчувати

¹⁾ Spinoza, III, Epistolae, Ep. LVI, 192.

²⁾ Повторюємо, що ми говоритимемо про матеріалістів—спінозистів, а не таких спінозових послідовників, як Гердер і Мендельсон, Лесінг і Гете.

³⁾ Г. Плеханов „От обороны к нападению“, стр. 171.

⁴⁾ Г. В. Плеханов „М. Г. Чернышевский“, С.-Петербург, 1910, стр. 106.

й жити. Доктрина про загальну живітність природи завершувала їх матеріялістичні системи¹⁾.

Ледви чи треба доводити, що наведені моменти матеріялізму Ламетрі й Дідро були створені під безпосереднім впливом спінозової системи.

До прибічників і послідовників науки Спінози Плеханов зачисляв також і Л. Фаєрбаха. „Матеріялістична філософія Фаєрбаха,— говорить він,— була... лише родом спінозизмові“²⁾.

Ми вже мали можливість переконатися, що Фаєрбах так само суто-матеріялістично пояснював природу, як і Спіноза. Слідом за Спінозою він навчав, що світ не має початку в часі, що він є вічний, не створений, що він є сам собі причина і основа залежних від нього речей та істот.

Первісним і основним принципом науки Фаєрбаха є твердження про єдність і різницю суб'єкту та об'єкту. Це твердження становить ніби основу матеріялістичного світогляду Фаєрбаха. Легко побачити, що основний принцип свого світогляду він запозичив з науки Спінози про атрибути субстанції.

Фаєрбах вчив про те, що найближче джерело пізнання в психології є інше, як у фізіології. Психологія й фізіологія, на його думку, вивчали один предмет, людину,— лише з різних поглядів: з середини (суб'єктивно) і зовні (об'єктивно). Тому за Фаєрбахом матерія й свідомість були не різні речі, а лише різні сторони одного людського організму. „Що для мене, цеб-то суб'єктивно,— говорить він,— є духовний акт, то само в собі, цеб-то об'єктивно, є акт матеріяльний, змісловий“.

Хто міг найближче вплинути на антропологічний матеріялізм Фаєрбаха? Ідеаліст Гегель? Але ідеалізм Гегеля визнавав тотожність суб'єкта та об'єкта. Принцип єдності та різниці суб'єкта та об'єкта не був властивий ані Гегелеві, ані всьому післякантовому ідеалізові. Французькі матеріялісти? Але вони самі виховувалися на матеріялістичних ідеях Спінози, і вони ніяк не могли самостійно створити антропологічного матеріялізму (якщо тільки вони його трималися, а це є питання спірне).

Лишається вказати тільки Спінозу³⁾.

Спіноза був справжнім учителем Фаєрбаха.

¹⁾ Про вплив Спінози на Дідро дивись також в нашій роботі „Матеріалізм Дідро“, Госиздат України, 1925, стор. 63 — 65.

²⁾ Г. В. Плеханов. Собрание сочинений т. XI, стор. 20.

³⁾ Наведені цитати з найголовніших творів Спінози, написаних за різних періодів його розумової еволюції, переконують нас, що він тримався матеріялістичного світогляду протягом усієї своєї літературної діяльності.